



**UNIVERSITÉ  
DE GENÈVE**



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

UNIVERSITÉ DE GENÈVE, UNIVERSITÉ CA' FOSCARI – VENISE

***LA VERSION ARMÉNIENNE DES ŒUVRES GRECQUES  
DE DAVID L'INVINCIBLE.***

***Recherches sur la formation du vocabulaire épistémologique arménien***

Thèse de Benedetta Contin pour l'obtention du titre de  
Docteur ès Lettres, mention Langue et Littérature arméniennes  
(Université de Genève)

Docteur de recherche en Langue et Littérature arméniennes  
(Université Ca' Foscari – Venise)

Sous la direction des professeurs:  
Valentina Calzolari (Université de Genève)  
Boghos Levon Zekiyani (Université Ca' Foscari – Venise)

Mai 2011

## Table des matières

### ***Introduction***

### ***Liste des abréviations***

### ***Chapitre Premier: David l'Invincible dans la tradition arménienne et la problématique de l'École 'grécoisante'***

1) Les origines de la culture littéraire arménienne	
1.1) Remarques sur la production littéraire et l'activité de traduction à partir du début du V <sup>e</sup> siècle	1
1.2) Les données concernant David l'Invincible dans la tradition arménienne	7
2) L'École néoplatonicienne d'Alexandrie	19
3) L'École 'grécoisante'	
3.1) La question des ramifications et des regroupements de l'École	22
3.2) La question des origines et de la chronologie de l'École 'grécoisante'	27
3.2.1) Témoignages extérieurs: la lettre du patriarche Photius et la <i>Narratio de Rebus Armeniae</i>	28
3.2.2) Un autre témoignage extérieur: la lettre du géorgien Arsën de Sapara	29
3.2.3) Le <i>Livre des Lettres</i> : source témoignant la connaissance de la «Réfutation» de Timothée Aelure avant le deuxième Concile de Dwin	31
4) Quelques observations sur les différentes opinions académiques à propos du début littéraire de l'École 'grécoisante'	32
4.1) Cadre synthétique et conclusions	35
5) Le nom de David dans la tradition manuscrite des quatre ouvrages philosophiques du <i>Corpus Davidicum</i>	
5.1) La tradition grecque: les témoignages des manuscrits	38
5.2) Les manuscrits arméniens	38
5.3) Les éditions modernes du <i>Corpus Davidicum</i>	39
5.4) Les traductions en langues modernes des ouvrages attribués à David	42

### ***Chapitre deuxième: La structure textuelle des quatre ouvrages principaux du «Corpus Davidicum» dans leurs versions grecque et arménienne***

1) Les prolégomènes à la philosophie	46
--------------------------------------	----

1.1) Schéma de la structure textuelle des <i>Prolegomena Philosophiae</i> de David.	47
2) Les commentaires sur l' <i>Isagoge</i>	53
2.1) Schéma de la structure textuelle du <i>Commentaire sur l'Isagoge</i> de David	53
3) Les commentaires sur les <i>Catégories</i>	55
3.1) Schéma de la structure textuelle du <i>Commentaire sur les Catégories</i> de David	56
4) Les commentaires sur les <i>Premiers Analytiques</i>	57
4.1) Schéma de la structure textuelle du <i>Commentaire sur les Premiers Analytiques</i> de David	57
5) Remarque sur le volet d'études philosophiques de l'École néoplatonicienne d'Alexandrie	58
6) La question de la paternité du <i>Commentaire sur les Catégories</i> de David (Élias)	61
7) La question de la paternité du <i>Commentaire sur les Analytiques</i> de David	69

**Chapitre troisième: Analyse comparée des versions grecque et arménienne des Prolégomènes à la philosophie de David: quelques remarques sur les différences linguistiques et conceptuelles.** 72

1) Modifications de la «langue de départ» à la «langue d'arrivée».	73
1.1) Les différences dans la mention des personnages historiques entre le texte grec et le texte arménien.	73
1.2) Exemples d'adaptation de l'univers culturel grec à celui arménien.	86
1.3) Conclusions	87
2) Remarques sur la locution «i tokosisn» rapportée par les manuscrits arméniens des <i>Définitions</i>	88

**Chapitre quatrième: Analyse contrastive de quelques termes et concepts-clé à travers les quatre ouvrages principaux du «Corpus Davidicum»** 93

1) Considérations sur l'usage des termes arméniens <i>azdownn</i> («sensation») et <i>nergorcowt'iw</i> n («acte») face au terme grec <i>energeia</i> .	93
1.1) Remarques sur l'interprétation du terme <i>azdownn</i> dans le <i>Commentaire anonyme sur le «Livre des Définitions» de David l'Invincible</i>	98
1.2) Remarques sur les différences lexicales entre les quatre prolégomènes à propos de la raison pour laquelle les branches des mathématiques sont au nombre de quatre.	103
1.3) Remarques sur les différences stylistiques entre le grec et l'arménien à propos du concept de différence dans le sens le plus propre encore.	112
1.4) Quelques remarques sur les différences entre le grec et l'arménien quant au classement des différences en puissance et des différences en acte.	115

1.5) Quelques remarques sur le contenu et les différences entre les deux passages des deux versions du <i>Commentaire sur les Catégories</i> à propos de l'opinion.	126
1.6) Quelques remarques sur les correspondances concernant la conception de la ligne mathématique et des nombres entre les <i>Prolégomènes</i> et le <i>Commentaire sur les Catégories</i> de David	131
1.7) Conclusions	136
2) Considérations sur l'usage des termes arméniens <i>mtacowt'awn</i> , <i>makamtacowt'awn</i> , <i>tramaxohowt'awn</i> , <i>mitk'</i> et de leurs correspondants grecs <i>ennoia</i> , <i>epinoia</i> , <i>dianoia</i> et <i>noûs</i> .	142
2.1) Quelques remarques sur la signification de la locution arménienne <i>i karcis</i> .	147
2.2) Les objets théologiques dans les <i>Prolégomènes</i> et les <i>Définitions</i> de David.	150
2.3) La définition de la puissance cognitive la plus haute: l'intellect.	168
2.4) La tripartition des êtres chez Ammonius, Élias et le pseudo-Élias.	180
2.5) Remarques sur la mention des êtres divins dans les deux versions des <i>Prolégomènes</i> de David et de l'âme par rapport aux objets théologiques et mathématiques.	188
2.6) Explication de la différence entre <i>epinoia</i> et <i>psilê epinoia</i> dans la version grecque du <i>Commentaire sur l'Isagoge</i> de David.	194
2.7) Remarques sur les passages d'Ammonius, d'Élias et du pseudo-Élias concernant le statut du genre et de l'espèce, voire des universaux.	207
3) Conclusions	214
4) Autres considérations	229
4.1) La définition de l'homme «animal raisonnable réceptif d'intellect et de science»	229
4.2) Conclusions	245
<b>Conclusions</b>	<b>252</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>266</b>

*Liste des abréviations*

*Sigla*

*CAG* = *Commentaria in Aristotelem Greca*, Berlin 1881-1909.

*HAB* = *Hr. Ačarean, Hayeren Armatakan Bararan* (Dictionnaire étymologique de la langue arménienne), 4 voll., Erevan 1971.

*Jöb* = *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*

*NBHL* = *Awetik'eane G. - Surmēlean X. - Awgorean M., Nor ba'girk' haykazeane lezvi* (Nouveau dictionnaire de la langue arménienne), 2 voll., Venise 1836-1837 (réimpr. Erevan 1979-1981).

*REArm* = *Revue des Études Arméniennes*.

Avertissement : La bibliographie se trouve aux pp. 266-282.

## INTRODUCTION

La production philosophique connue, dans la tradition arménienne, sous le nom de *Dawit' Anyat'*, David l'Invincible, commentateur appartenant au cercle de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie, constitue l'objet d'étude principal de cette thèse. Sur la personnalité de David nous n'avons pas de données très certaines d'un point de vue historique. Cet auteur fut, très probablement, un des derniers membres de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie, fondée par le philosophe Ammonius Saccas (III<sup>e</sup> siècle).

Ce qui constitue, plus précisément, notre objet d'étude sont les versions arméniennes des quatre traités philosophiques attribués à David, à savoir: les *Définitions et Divisions de la philosophie* correspondant aux *Prolégomènes à la philosophie* dans la version grecque, le *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre*, le *Commentaire sur les Catégories d'Aristote* et le *Commentaire sur les Premiers Analytiques d'Aristote*. Puisque l'examen de tous les quatre traités dans leurs versions grecques et arméniennes n'aurait pas pu être satisfait dans les limites d'une seule thèse pour la complexité du sujet, nous avons concentré notre recherche surtout sur deux sujets: a) les différences les plus remarquables entre les deux versions, grecque et arménienne, des *Prolégomènes*; 2) les différences lexicales des termes portant sur la pensée épistémologique et gnoséologique de David que nous avons rencontrées dans les deux versions des *Prolégomènes*, du *Commentaire sur l'Isagoge* et du *Commentaire sur les Catégories* et dans la version arménienne du *Commentaire sur les Analytiques Premiers*. Nous avons soumis ces différences à une analyse comparative systématique.

A l'égard de l'école néoplatonicienne alexandrine, on sait que la plupart des traités philosophiques qui nous sont parvenus sont le résultat des notes prises par les élèves qui suivaient les cours donnés par les maîtres de l'école. Donc, les textes grecs des ouvrages de David sont le produit des notes prises par les élèves pendant les leçons orales. Le fait que ces textes sont des notes prises par des élèves ne signifie pas qu'ils n'aient pas leur dignité et leur valeur dans l'histoire de la philosophie et, en particulier, de la tradition des commentaires sur la pensée d'Aristote. Toutefois, comme il a été déjà remarqué par d'autres savants, cette caractéristique des textes grecs des commentaires d'Élias et de David d'être des notes de cours prises par quelques élèves dont les noms sont restés anonymes, contrairement, par exemple, aux commentaires grecs attribués à Ammonius qui ont été rédigés par Asclepius et Jean Philopon, montrerait que leur rédaction n'est pas aussi soignée d'un point de vue stylistique et, peut-être, conceptuel que celle

des textes des commentaires qui ont été annotés et réélaborés par des élèves qui achevèrent leur dignité de philosophes comme dans le cas d'Asclepius et de Jean Philopon, cités ci-dessus. Néanmoins, il faut souligner que ces notes étaient prises par des élèves qui, souhaitant obtenir une formation la plus complète possible, à savoir celle des «philosophes», étaient probablement doués des capacités intellectuelles nécessaires pour envisager le cursus requis au sein des écoles philosophiques de l'époque. Il est cependant indéniable que les versions grecques des textes mentionnés ci-dessus, attribués à David, régurgitent très souvent de répétitions de concepts ou de phrases déjà expliqués. Les versions arméniennes des traités philosophiques attribués à David, appartiennent à la production de l'École 'grécisante' (*Yownaban Dproc'*) comme la plupart des traductions, faites du grec en arménien, d'ouvrages fondamentaux de nature grammaticale, rhétorique et philosophique. À propos de notre traduction française de l'expression arménienne *Yownaban Dproc'*, nous voudrions préciser que nous avons préféré l'épithète 'grécisante' plutôt que 'hellénisante' ou 'hellénophile', afin de rendre de façon plus exacte l'adjectif arménien *yownaban*, pour des raisons linguistiques. De fait, l'adjectif arménien *yown-a-ban* est composé de deux termes: *yoyñ* qui signifie «ionique, grec, hellénique», et *ban* qui correspond au grec *logos* dans ses multiples sémantèmes et fonctions et qui signifie, dans ce cas précis, «mot, parole, terme»; il forme, en général, le deuxième élément des composés signifiant une science, une spécialisation, une procédure scientifique, conformément au grec *logos*. Même si l'adjectif arménien *yoyñ* peut signifier aussi «hellénique», ceci n'est pas le premier sens donné par le *Thesaurus de la Langue Arménienne*, et, en effet, il y a un autre terme qui correspond plus proprement à «hellénique», à savoir *hellen* dont dérive le terme composé *hellen-a-ban* («hellénistique»). En plus, *yownaban* indique l'ensemble de la littérature de traduction ou en original produite après la moitié/deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle, et sortie de la plume de traducteurs, ou de rédacteurs, généralement anonymes qui forgèrent *ex nihilo* la plupart des mots grecs qu'ils rencontrèrent pendant leur travail de traduction. En effet, la traduction des textes pris en considération par les traducteurs de *yownaban dproc'* était particulièrement difficile pour le technicisme des expressions et des mots utilisés dans la langue de départ qui était le grec. Le vocabulaire de la nouvelle littérature arménienne, dont la production fut inaugurée par la création de l'alphabet et par l'activité des ss. Mesrop Maštoc' et Sahak Partew, ne possédait pas tous les termes techniques propres aux disciplines comme la grammaire, la rhétorique et la philosophie. Les traducteurs donc créèrent un vocabulaire technique qui n'existait pas auparavant et dont la plupart des locutions et des expressions étaient forgées ou calquées sur le grec. La raison qui nous amène à traduire l'expression arménienne *yownaban dproc'* par la tournure française 'école grécisante' est le fait que l'adjectif *yownaban* indique, en tout premier lieu, un phénomène

linguistique dans un vaste corpus de production littéraire qui est en prévalence une littérature de traduction. La langue de départ en était le grec, celle de destination, à savoir l'arménien, apparaît dans ces ouvrages comme modelé pour la plupart, quant à ses possibilités d'expression scientifique et de langage technique, sur le grammaire et le vocabulaire grecs. Donc l'expression *yownaban dproc'* indique une catégorisation nominative d'un ensemble d'ouvrages, surtout de traductions, d'argument hétérogène et stylistiquement différentes, qui ont comme dénominateur commun le fait d'avoir introduit un nouveau lexique et des changements morphologiques et syntactiques dans la langue arménienne *maštoc'ienne* du V<sup>e</sup> siècle, à partir de la langue grecque, prise comme modèle. Du reste, la racine *hellen-* se réfère généralement à l'ensemble des événements historiques, des productions matérielles et du milieu culturel qui suivirent la diffusion de la langue et de la culture grecques dans les régions de la Méditerranée et dans l'Asie dès conquêtes d'Alexandre le Grand. Aussi l'adjectif «hellénistique» et ses formes correspondantes dans les langues occidentales dénote cet «âge», cette grande époque, de l'histoire humaine, inauguré par Alexandre et s'étendant de la Méditerranée jusqu'à l'Iran.

L'examen des versions arméniennes des traités philosophiques attribués à David est nécessaire d'un point de vue à la fois philologique et conceptuel. De fait, la comparaison entre les versions grecque et arménienne des quatre traités, pourrait mettre en lumière la valeur de la tradition manuscrite arménienne qui très souvent garde des leçons plus anciennes de celles attestées par la tradition manuscrite grecque; elle se constitue donc comme un instrument d'étude et une source nécessaire pour les historiens de la philosophie de l'Antiquité Tardive. Toutefois, ce qui nous intéresse dans l'examen à la fois des différences textuelles entre les deux versions, en particulier des *Prolégomènes*, et de quelques concepts-clé des quatre traités, mentionnés plus haut, est la mise au point d'un cadre le plus complet possible, dans les limites de notre recherche, des données concernant la pensée de David et les idées philosophiques qui pourraient avoir influencé sa production.

En plus, les différences prises en considération entre les deux versions, en particulier à l'égard des *Prolégomènes*, fourniront un point d'appui pour notre hypothèse, c'est-à-dire que la version arménienne des *Prolégomènes* est le produit d'une personne très douée dans la science philosophique et qui se détache de la version grecque non seulement pour les retranchements de passages ou d'exemples et pour les plusieurs adaptations textuelles, mais aussi pour la réélaboration de concepts fondamentaux dans la 'translation' des théories platoniciennes, aristotéliennes et néoplatoniciennes dans un milieu très fortement chrétien comme était

l'Arménie à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Nous avons limité notre recherche à quelques concepts-clé significatifs, puisque, comme on l'a déjà souligné, l'examen de quatre ouvrages si compliqués, d'un point de vue linguistique et conceptuel, ne pourrait pas être le but d'un seul travail de recherche.

Nous avons développé notre recherche en quatre chapitres. Dans le premier chapitre, nous avons présenté la personnalité de David l'Invincible comme elle est témoignée dans les sources grecques et arméniennes. Nous avons rapporté les données de la tradition grecque qui se limitent aux *inscriptions* contenues dans certains manuscrits des *Prolégomènes à la philosophie* et du *Commentaire sur l'Isagoge* et les données de la tradition arménienne qui, contrairement à celle grecque, surabonde de témoignages, rapportées par les historiens et les savants arméniens à partir du VII<sup>e</sup> jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècles. Par la suite, étant donné que, d'un point de vue de la tradition arménienne, la figure de David soulève inévitablement la problématique de l'École 'grécisante', nous avons présenté les questions liées à la chronologie de la production littéraire de l'École et à la répartition en trois ou quatre groupes de ses traductions, selon les opinions différentes des savants. À cet égard, nous avons rapporté le *status quo* de la problématique, tout en exprimant notre position sur la question des origines chronologiques, puisque l'approfondissement de ce sujet qui requiert l'analyse philologique ou, du moins, la lecture de toutes les traductions fleuries au sein de l'École, n'est pas le but de notre recherche, sinon indirectement. Dans le même chapitre, nous avons présenté le *status quo* à l'égard de la problématique de la paternité de la version grecque du *Commentaire sur les Catégories d'Aristote* et de la version arménienne du *Commentaire sur les Analytiques Premiers d'Aristote*.

La teneur du deuxième chapitre est tout à fait différente de celle du premier chapitre. Son but est d'encadrer d'un point de vue historique et culturel la littérature néoplatonicienne des commentaires aristotéliens et platoniciens, la figure de David l'Invincible et la production en grec et en arménien des quatre traités philosophiques attribués à David. Dans ce deuxième chapitre, nous avons présenté la structure textuelle des quatre ouvrages philosophiques du *Corpus Davidicum* dans les deux versions, grecque et arménienne, en ce qui concerne les *Prolégomènes*, le *Commentaire sur l'Isagoge* et le *Commentaire sur les Catégories*, et dans la seule version arménienne pour le *Commentaire sur les Premiers Analytiques*.

Dans le troisième chapitre nous avons entamé l'analyse critico-textuelle d'un des quatre traités de David indiqués ci-dessus, à savoir les *Prolégomènes*. Les analyses contenues dans ce chapitre s'appuient sur les données dont nous sommes aperçues et que nous avons recueillies et

analysées pendant le travail de traduction en italien des *Définitions* ; recherche, dont les conclusions principales nous avons déjà présenté, dans leur formulation initiale, dans notre mémoire de Master. Dans ce travail, nous avons pris en considération les passages des deux versions des *Prolégomènes* dans lesquels les différences sont d'ordre à la fois culturel, par exemple l'adaptation des noms des divinités grecques à l'imaginaire arménien, et textuel, par exemple l'analyse de la locution arménienne *i tokosism*.

Enfin, dans le quatrième chapitre, nous avons conduit une analyse contrastive de quelques termes et concepts-clé à travers les quatre ouvrages de David mentionnés plus haut. Il faut préciser que le choix d'analyser un seul champ sémantique comme point de départ et motif conducteur de notre analyse sur la pensée de David a été forcé par la nécessité de délimiter les confins d'une matière très étendue et multiforme qui requiert une pluralité de compétences scientifiques. Le choix d'analyser les termes utilisés pour exprimer le concept aristotélicien de «en acte/en puissance», nous a amené à prendre en considération le cas où les deux versions utilisent le terme «en acte» non pas en opposition à la locution «en puissance», mais en opposition à la locution «au moyen/à travers de la pensée». Les résultats de cette analyse nous ont conduite à poursuivre l'analyse sur la valeur et le sens du terme *epínoia* («pensée») dans la version grecque, et du correspondant *makamtacowt'awn* dans la version arménienne des quatre traités, là où ces termes-ci sont mentionnés. Nous avons donc examiné tous les passages où il y a une mention significative des termes mentionnés ci-dessus. Après avoir constaté que, dans quelques cas, les termes de la version grecque et de celle arménienne ne correspondent pas les uns aux autres, nous avons étendu l'analyse à tous les termes appartenant au domaine des puissances cognitives, afin de donner un cadre synoptique complet des correspondances linguistiques entre le grec et l'arménien et d'essayer d'éclaircir la signification donnée, d'un côté, par le texte grec aux mots *ennoia*, *epínoia*, *diánoia* et *noûs*, et, de l'autre, par le texte arménien aux mots *mtacowt'awn*, *makamtacowt'awn*, *tramaxohowt'awn*, *mitk'*. Ce que nous nous sommes proposé d'atteindre à travers les analyses exposées dans le troisième et le quatrième chapitre, c'était de vérifier, à la lumière de preuves concrètes, fondées sur l'analyse et la comparaison textuelles, notre hypothèse initiale, conçue à la suite de nos premières approches des textes, à savoir que les *Définitions* ne sont pas simplement une traduction, mais elles sont une réélaboration originale des *Prolégomènes* et que les différences conceptuelles entre les deux versions suggèrent que le 'traducteur' des *Définitions* a été une personne très douée dans le domaine philosophique qui réélabora le traité en question, en puisant des sources directes de la pensée philosophique, comme les œuvres de Platon et d'Aristote, et qu'il avait une maîtrise de la matière, digne de David lui-même ou d'un de ses meilleurs disciples.

Dans la dernière section, nous avons tracé les conclusions auxquelles est abouti notre recherche et les perspectives de recherche qui s'ouvrent à partir des observations mises en évidence à la fin du chapitre.

Nous voudrions remercier les mentors de cette recherche, Mme la prof. Valentina Calzolari et le prof. Boghos Levon Zekian, qui ont suivi les étapes, souvent difficiles, de ce travail tout le long de ces années. Soient-ils remerciés pour leur amabilité et compréhension d'un point de vue humain, et pour leurs suggestions et corrections d'un point de vue scientifique. Nous voudrions exprimer notre gratitude à Mme Aude Skalli-Cohen qui a voulu relire et corriger notre français tâtonnant, à Valerio Napoli pour ses suggestions sur le langage philosophique néoplatonicien de David et à Mme Irene Tinti.

Nous voudrions exprimer notre gratitude à Vahé Gabrache, président de l'Association arménienne Dikran Philipossian de Genève, qui a voulu soutenir notre travail de recherche dès le début et qui a estimé notre projet et notre amour pour la culture et la langue arméniennes dignes d'être encouragés.

Je dédie ce travail à mon père, Claudio, et ma mère, Loredana, pour leurs maintes vertus et leur exemple de dévouement à la famille, à Gabriele et à Aram pour la raison qu'ils existent dans ma vie.

Avertissement : pour la translittération des noms arméniens (noms de personnes, toponymes, titres de revues), nous avons adopté le système de la *Revue des Études Arméniennes* (Hübschmann-Meillet). Pour la translittération des noms arabes et syriaques, nous avons adopté le système de l'*Istituto per l'Oriente* (I.P.O)<sup>1</sup>. Sauf indications contraires, les passages des versions grecques et arméniennes des quatre œuvres de David et des commentaires des auteurs néoplatoniciens cités ont été traduits par nos soins.

---

<sup>1</sup> Ce système de translittération correspond aussi au système ISO 233 (1984). Voir, Veccia Vaglieri L., *Grammatica teorico-pratica della Lingua araba*, vol. 1, Roma 2000<sup>8</sup>, 33.

# CHAPITRE PREMIER

## *David l'Invincible dans la tradition arménienne et la problématique de l'École 'gréco-arménienne'*

### *1. Les origines de la culture littéraire arménienne*

Sur la figure historique et la personnalité littéraire de David l'Invincible (Dawit' Anyalt'), des témoignages de sources grecques et arméniennes nous sont parvenus; les premiers se limitent aux titres des œuvres de David, qui le décrivent comme un philosophe doué d'un intellect divin et très aimé de la divinité (*theophronos* et *theophilestatos*). En revanche, les derniers regorgent de récits et de mémoires détaillés sur sa vie et sa production littéraire. En effet, beaucoup d'écrivains et d'historiens arméniens ont transmis des informations, souvent anachroniques et très mélangées, au point qu'il est impossible de les attribuer à une seule personne, supposée être David l'Invincible. Donc, pour avoir un cadre plus ample et plus clair de la tradition, nous allons présenter les données qui nous sont parvenues par les auteurs arméniens suivants: Sebēos (VII<sup>e</sup> siècle), Step'annos Siwnec'i (685-735), Step'annos Tarōnac'i (fin du X<sup>e</sup> s.- début du XI<sup>e</sup> s.), Grigor Magistros Pahlawuni (fin du X<sup>e</sup> s.- 1059), Nersēs Šnorhali (1102-1173), Step'annos Ōrbelean (1250/60-1304/05) et Arak'el Siwnec'i (1360- après 1425). Enfin, on dispose du témoignage du *Livre des Étants* et d'un colophon d'un manuscrit de cet ouvrage, conservé aujourd'hui au Patriarcat de Jérusalem, et déjà étudié par Francis C. Conybeare, un orientaliste anglais, l'un des plus remarquables de la génération des arménisants du XIX<sup>e</sup> siècle, ainsi que par Michel Van Esbroeck. Nous parlerons plus loin du contenu du *Livre des Étants* et du colophon évoqué. Toutefois, avant d'aborder l'exposé des données rapportées par les auteurs mentionnés ci-dessus, il faut que nous esquissons un aperçu synthétique de la situation socio-culturelle de l'Arménie du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, afin d'y situer le personnage de David.

### *1.1) Remarques sur la production littéraire et l'activité de traduction, en particulier à partir du début du V<sup>e</sup> siècle*

Après la création de l'alphabet arménien par Mesrop Maštoc' (404-406), celui-ci, soutenu par le catholicos Sahak Partew, commença à instituer des écoles, des centres d'instruction et de sciences, afin d'enseigner aux jeunes gens le nouvel alphabet et de forger des générations préparées à traduire la Bible, et d'autres textes religieux, apologétiques, homélitiques, exégétiques, et, de façon générale, les textes de la culture de l'époque patristique. Cette activité de traduction allait s'étendre par la suite jusqu'à englober la culture classique et philosophique de l'Antiquité.

Généralement, les traductions de l'époque classique ou *maštoc'ienne* se distinguent par des traits marqués d'un point de vue stylistique et linguistique. On reconnaît ainsi des traductions en langue *maštoc'ienne* – également connue comme langue d'or, d'après une terminologie de classification chère à la philologie du XIX<sup>e</sup> siècle –, en langue post-*maštoc'ienne* (langue d'argent) et, enfin, en langue 'grécisante' (langue de cuivre). Les traductions en langue *maštoc'ienne* furent compilées par Mesrop Maštoc' lui-même, ainsi que par Sahak Partew et leurs élèves, qui sont appelés les traducteurs de la première génération. Comme Mesrop Maštoc' et Sahak Partew poursuivaient le but de donner à l'identité ethnique et religieuse des Arméniens un fondement littéraire et culturel, les premiers textes traduits furent la Bible et les commentaires exégétiques sur les Écritures<sup>1</sup>. En effet, la nécessité d'évangéliser la population arménienne exigea la mise au point de bonnes traductions de la Bible et des textes religieux que, jusque là, les Arméniens ne pouvaient pas lire en arménien, ou bien qu'ils n'entendaient qu'en grec ou en syriaque. Cette activité effervescente de traduction et la finalité qu'elle poursuivait, notamment celle de doter les Arméniens d'une culture littéraire religieuse dans leur propre langue, étaient inspirées en même temps par le souci d'éviter toute assimilation linguistique et culturelle. Ce péril constituait, dans la conjoncture de l'époque, un vrai risque pour les Arméniens, écrasés entre les puissances militaires, politiques et culturelles des empires sassanide et byzantin.

Tout de suite après la création de l'alphabet, Mesrop Maštoc' et le catholicos Sahak Partew envoyèrent leur disciples, qu'on appelle les «traducteurs de la première génération», recueillir des manuscrits, traduire et perfectionner leurs études à l'étranger, dans les Académies mieux connues de l'Antiquité: Édesse, Antioche, Alexandrie, Jérusalem, Byzance et Athènes. La floraison littéraire, inaugurée par l'activité de cette génération de traducteurs, fut bloquée par les événements de 450/451, quand les armées arméniennes commandées par le *sparapet*, le généralissime, Vardan

---

<sup>1</sup> Mesrop Maštoc' traduisit le *Livre des Proverbes* et rédigea une première traduction de la Bible, avec la collaboration du catholicos Sahak Partew et de son élève Eznik de Kołb (env. 400-470). Cette première version fut conduite de façon hâtive, immédiatement après la création de l'alphabet, pour satisfaire aux exigences d'évangélisation, tandis que ils en réalisèrent plus tard une seconde, qui sera connue comme la «Reine des traductions» pour sa perfection stylistique et linguistique. Cette deuxième traduction fut achevée à partir de nouveaux manuscrits emportés de Byzance par Eznik de Kołb. Parmi les premiers disciples de Mesrop et de Sahak, les plus célèbres ont été Eznik de Kołb, Koriwn Vardapet, Yovsēp' Pałanakan, Yovhan Ekelec'ac'i, entourés par plusieurs d'autres. Le père K'ip'arean souligne que la contribution d'Eznik au travail de traduction et de rédaction finale des Écritures fut fondamentale, mais qu'on ne sait pas exactement quelles traductions sortirent de sa plume, bien que certains savants lui attribuent les traductions du «Commentaire à l'Évangile de Mathieu» de Jean Chrysostome et du «Commentaire à la Genèse» d'Eusèbe d'Émèse; à côté de ces traductions et, probablement d'autres encore, Eznik est aussi l'auteur de l'ouvrage connu sous le titre «Contre les sectes», un traité autant apologétique que philosophique, considéré par L. Mariès comme une perle de la littérature patristique. Koriwn Vardapet écrit la biographie de Mesrop, et on lui doit, selon toute probabilité, la traduction du livre des Maccabées. Plusieurs autres traductions de chefs-d'œuvres de la littérature patristique, ainsi que d'ouvrages mineurs, furent encore réalisées à cette époque, dont l'*Hexameron* de Basile de Césarée et la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée. Cf. K'iparean K'. (1992), 71-94. En outre, sur la vision qui inspira l'invention de l'alphabet et les finalités poursuivies par l'étonnante activité qui la suivit, voir en particulier: Zekiyan B.L. (2002), 189-198; Zekiyan B. L. (2009), 31-65

Mamikonean, se battirent contre l'armée persane qui avait pénétré dans le territoire arménien pour soumettre les Arméniens et leur imposer le mazdéisme. En effet, l'empereur de la Perse sassanide, Yazdegard II, dès son accès au trône, avait décidé de conduire une forte politique d'assimilation religieuse et nationale, dans l'intention de renforcer ainsi l'empire et de faire face à la pression militaire et aux éventuelles attaques byzantines. Les *Vardanank'*, Vardan et ses compagnons d'armes, combattirent jusqu'au martyre, durant le combat d'Awarayr (451), pour défendre leur religion chrétienne et leur identité nationale. À la suite de la bataille d'Awarayr, les traducteurs de la première génération s'éparpillèrent ou moururent de mort violente ou naturelle. En outre, la guerre contre l'Empire sassanide empêcha aux membres du clergé de participer au Concile de Chalcédoine (451) qui allait avoir un rôle fondamental dans les débats dogmatiques des décennies et des siècles à venir à l'intérieur de la chrétienté – débats par lesquels l'Église arménienne aussi fut profondément touchée.

L'activité et la production littéraire portant les traits de la langue de l'époque post-*maštoc'ienne*, à savoir celle qui suivit immédiatement l'époque *maštoc'ienne*, et que l'on qualifiait autrefois comme «langue d'argent», ne sont pas suffisamment connues. De fait, cette époque constitue une phase critique et obscure de l'histoire arménienne. On pense que Łazar P'arpec'i, Yovhannēs Mandakuni et l'auteur de *Yačaxapatum* («Stromata») appartiennent indéniablement à cette phase de la langue, à cause de certains traits qui leur sont propres et qui révèlent les traces de la langue 'grécisante', tandis que la chronologie d'Elišē et de Movsēs Xorenac'i fait encore l'objet de discussion. D'après la tradition arménienne, ils sont considérés comme des auteurs du V<sup>e</sup> siècle, mais certains savants ont soutenu qu'il fallait les situer plus tard, avec des estimations chronologiques s'étalant du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Elišē écrit l'histoire de la guerre des Vardanank', à savoir de la bataille d'Awarayr (*Vasn Hayoc' paterazmin* ou *Vasn Vardanay ew Hayoc' paterazmin*). Łazar P'arpec'i en fait également un long récit dans son *Histoire* qui couvre une centaine d'années de l'histoire arménienne, à partir de la division de l'Arménie en 384/387 jusqu'au traité de Nwarsak (485), qui établit la liberté de foi et l'interdiction du mazdéisme dans toute l'Arménie voire les provinces arméniennes sous le domaine sassanide, aussi bien que l'autonomie juridique des *naxarar* qui étaient autorisés à s'appeler au Roi des rois sans aucune médiation<sup>3</sup>. Movsēs Xorenac'i, nommé *Patmahayr* (Père de l'histoire), est l'auteur d'une *Histoire*

---

<sup>2</sup> Pour une vision d'ensemble de la question chronologique de Movsēs Xorenac'i, voir: Traina G. (1991), en part. cap. I, 19-40; Bernardelli M. (2003), 130-134. Voir aussi l'article de Nina Garsoian qui, après une analyse historique soigneuse, affirme que l'on peut placer l'*Histoire* de Xorenac' i «dans le demi-siècle qui suit la défaite de Bagrewand et la mort du prince Smbat Bagratuni (775)»: Garsoian N. (2003-2004), 29-48. Pour une vision d'ensemble des opinions différentes à propos de la chronologie de l'*Histoire*, voir Mahé A. et J.-P. (1993), 88-91.

<sup>3</sup> Cf. Dédéyan G. (2002), 134-136.

*des Arméniens (Patmowt'iwñ Hayoc')*<sup>4</sup> qui se propose de raconter les événements concernant l'histoire arménienne, des origines jusqu'à la mort du catholicos Sahak (438) et de Mesrop Maštoc' (439).

Il faut souligner que les différentes formes linguistiques caractérisant telle ou telle œuvre ont été considérées par la philologie comme un élément important, voire décisif, pour vérifier la chronologie de la production littéraire arménienne. Nous avons déjà mentionné le fait que les traductions de la première génération ont été considérées comme la meilleure expression de la langue arménienne. Ainsi, certains savants, notamment ceux qui appartenaient au cercle de l'École Mekhitariste de Vienne et qui furent pratiquement les «découvreurs» de cette «langue» vers la moitié du XIX<sup>e</sup>, l'ont qualifiée de «langue d'or». En revanche, les formes linguistiques des œuvres et des traductions postérieures ont été classées par rapport à cette langue d'or; ainsi la langue des œuvres de Łazar P'arpec'i, de Yovhannēs Mandakowni et de l'auteur de *Yačaxapatowm (Stromata)*, retenue comme la plus proche de la «langue d'or», a été qualifiée de «langue d'argent».

Cette approche ainsi que la méthodologie qui la caractérisa, les critères de recensement lexical et grammatical qu'elle développa, introduisirent, sans aucun doute, des éléments de distinction et de classification aussi clairs que rigoureux, entre les différentes formes par lesquelles la langue arménienne s'était exprimée au cours de sa longue et multiforme évolution. De ce point de vue, elles rendirent un service inestimable à une connaissance à la fois plus précise et plus profonde de la langue, au niveau synchronique autant que diachronique. Mais, comme la langue d'or représentait, dans cette approche, le sommet même de la perfection stylistique et grammaticale, les évolutions successives de la langue, à partir de la langue d'argent et jusqu'à la langue 'grécisante', étaient évaluées comme rien d'autre que comme des dégénéralions, voire des barbarismes en *crescendo*.

À ce propos, il faut noter qu'une telle approche de la langue et de la périodisation de la production littéraire était conditionnée par le climat culturel général de l'époque et, en particulier, par le romantisme du XIX<sup>e</sup> s. Les philologues arméniens avaient héritée de la philologie classique de l'époque cette méthode d'évaluation des expressions linguistiques par recours à des métaphores inspirées aux métaux. Cette tendance allait jusqu'à qualifier, à travers les appellations de «langue de cuivre» et de «langue de fer», les expressions linguistiques postérieures à l'âge d'or, qui étaient considérées comme précipitant de plus en plus dans la décadence<sup>5</sup>. Tout ceci devait se réduire, par la suite, à ses justes proportions, également dans le domaine des études arméniennes. De fait,

---

<sup>4</sup> Voir, Malxaseanc' St. (1940); Mahé A. et J.-P. (1993).

<sup>5</sup> T'ořnean T'. (1891), 12.

l'effort philologique des dernières décennies a apporté en ce sens des contributions remarquables, bien qu'il reste encore un long chemin à faire. On est de plus en plus conscient que les différentes formes de la langue sont nouées l'une à l'autre, et représentent la capacité d'assimilation et de réélaboration sémantique et culturelle que chaque phénomène linguistique possède; ceci est d'autant plus vrai dans le cas de l'arménien, qui est l'expression d'une culture de « frontière ». En effet, c'est grâce à cet esprit de grande envergure qui caractérisa la démarche de l'*intelligentsia* arménienne, à partir de l'intuition géniale de Mesrop Maštoc', jusqu'à l'énorme travail de ses disciples (qu'ils fussent immédiats ou par personnes interposées) – voire les traducteurs de la « première » et de la « deuxième » génération –, que le peuple arménien put s'approprier du savoir religieux et scientifique de l'époque, s'assurant ainsi une forte liberté intellectuelle et l'affirmation de la propre identité ethnique et culturelle.

Une autre observation méthodologique préliminaire s'impose: c'est la suivante. La philologie classique a considéré les différentes expressions et typologies linguistiques mentionnées ci-dessus comme se succédant nécessairement les unes aux autres. Ainsi, la langue d'argent était chronologiquement postérieure à la langue d'or, et la langue 'grécisante' à la langue d'argent. Encore, les différentes formes et tendances se développant à l'intérieur de l'École 'grécisante' ont été également regardées comme des étapes se succédant les unes aux autres, dès les toutes premières tentatives d'analyse et de classification de ce phénomène linguistique. L'unique exception à ce schéma catégoriquement historicisant était représentée par les tendances, - ou mieux, par les « écoles » (*dproc'*), comme elles furent appelées - établies à l'intérieur de la langue d'or. Elles étaient, donc, retenues comme des expressions différentes de cette langue coexistant les unes à côté des autres.

Dans ce domaine aussi les études les plus récentes, à partir des années 1960, ont apporté de nouvelles approches. De fait, elles ont suggéré, avec des preuves sérieuses et des raisonnements convaincants, que la succession chronologique des expressions linguistiques différentes n'était pas en soi une hypothèse nécessaire *a priori* et incontestable, mais qu'elle devrait être, au contraire, vérifiée au cas par cas – sur la base de critères linguistiques aussi bien qu'extralinguistiques: historiques, philologiques, textuels, ainsi que des critères ayant trait aux contenus, à la pensée, etc.

À la lumière de ces considérations, nous appellerons langue *maštoc'ienne*, ou arménien classique ou bien *grabar* (arménien ancien) classique, la forme de la langue arménienne qui apparut comme langue littéraire et domina la scène dans la première moitié du V<sup>e</sup> s. (405-451), et qui, elle-même, connut à l'intérieur, comme nous venons de l'indiquer, des formes et des tendances stylistiques, parfois même lexicales, morphologiques et syntaxiques différentes. La date de 451 n'a

qu'une valeur symbolique, due à la bataille d'Awarayr qui bouleversa la vie sociale et politique de l'Arménie encore plus que la chute même de la royauté, en 428, et qui divisa en profondeur l'histoire arménienne des siècles à venir plus qu'aucun autre événement du V<sup>e</sup> siècle.

Nous réserverons l'appellation de langue post-*maštoc'ienne* ou post-classique – tout en étant bien conscients que sa teneur générale pourrait à la rigueur indiquer aussi les développements successifs de la langue, du moins de l'arménien ancien –, aux développements linguistiques attestés par les œuvres dont l'appartenance à la deuxième moitié du V<sup>e</sup> s. ou aux toutes premières années du VI<sup>e</sup> est généralement admise.

Nous appellerons enfin langue 'grécisante' celle qui apparut, elle aussi, durant la seconde moitié du V<sup>e</sup> s. ou plus tard, conformément à la diversité des opinions philologiques sur la question, qui feront aussi l'objet de discussion. À la différence des formes linguistiques précédentes, la langue 'grécisante' n'a été qu'une langue appartenant exclusivement à la production littéraire, utilisée dans les milieux académiques. Selon les données de la tradition, les traducteurs de la deuxième génération, dont l'identité n'est pas toujours claire, étaient les disciples de ceux de la première génération. Ils furent les promoteurs de la reprise et d'une nouvelle orientation du mouvement de traduction, qui avait été bloqué par les événements violents de 451 et leurs suites. Ils choisirent de s'engager dans la traduction d'œuvres que leurs maîtres n'avaient pas traduites, notamment des œuvres philosophiques et logiques. Néanmoins, ils ne manquèrent pas de traduire également des œuvres théologiques et même strictement dogmatiques, qui auraient joué un rôle fondamental dans les débats autour du Concile de Chalcédoine.

Certes, les jeunes des élites arméniennes recevaient une éducation classique, qui prévoyait, selon toute vraisemblance, la lecture et la diffusion des textes grecs concernant les matières principales d'étude. On peut supposer que, à côté des textes de poésie et d'histoire, les textes philosophiques aussi étaient connus par les Arméniens<sup>6</sup>, surtout à partir de Tigran le Grand, l'«Hellénophile»<sup>7</sup> et, par la suite, sous les dynastes Arsacides, même si leur diffusion ne se faisait pas dans la langue nationale, et leur assimilation n'était pas poursuivie d'une façon méthodique et exhaustive. David l'Invincible eut le mérite d'introduire le savoir philosophique en Arménie d'une manière systématique et de permettre ainsi le développement de l'étude approfondie des sciences et leur assimilation.

---

<sup>6</sup> Sur ce point voir, Č'alyan V. (1975), 31-33.

<sup>7</sup> Sur Tigran comme «hellénophile», voir en particulier: Pulci Doria Breglia L. (1973-74), 37-67; plus en général: Chahin M. (1987), 225-241.

## 1.2) Les données concernant David l'Invincible dans la tradition arménienne

Le premier témoignage que la tradition arménienne nous rapporte à l'égard de l'une des personnalités connues sous le nom de David se trouve chez l'historien Sebēos (VII<sup>e</sup> s.), qui transmet, dans son *Histoire*, le nom d'un certain David de Bagrewand<sup>8</sup> en relation au Concile de Dwin. Il écrit précisément: «Donc le roi, d'entente avec le patriarche, ordonna de transmettre un message aux Arméniens, afin qu'ils créassent une unité de foi avec les Grecs et ne reniassent le concile et le tome de Léon. Il y avait là un homme de Bagrewand, du village de Bagawan, qui avait appris l'art de la philosophie: son nom était David»<sup>9</sup>. Donc, le roi Constantin (642-648) envoya David de Bagrewand en Arménie, afin de donner des éclaircissements sur les positions dogmatiques chalcédoniennes et de changer, par conséquent, l'hostilité des Arméniens envers l'administration et les armées byzantines. On lit le même témoignage chez l'historien médiéval Step'anos Tarōnac'i (fin du X<sup>e</sup> – début du XI<sup>e</sup> s.), également connu sous le nom de Asofik, qui rapporte le passage de Sebēos, en soulignant la non-identité entre David de Bagrewand et David l'Invincible. Selon l'opinion du Połos Ananean, David de Bagrewand était un représentant des opinions soutenues par l'empereur Héraclius et ensuite par son fils Constantin; il professait donc l'enseignement monothélite. Moyennant cette doctrine, les Byzantins essayaient et espéraient de résoudre les conflits entre leur Eglise, à la fois chalcédonienne et dyophysite, et les Eglises non chalcédoniennes, qu'ils considéraient comme monophysites dans un sens hétérodoxe<sup>10</sup>. Les pères Mekhitaristes Mikayēl Č'amč'ean (1738-1823)<sup>11</sup> et, à sa suite, Garegin Zarbhanalean<sup>12</sup> identifiaient David de Bagrewand avec David le Philosophe et lui attribuaient la rédaction de la lettre adressée au patrice Ašot Bagratuni, gouverneur d'Arménie de 682 à 685, et celle d'homélie dogmatiques.

Le père Č'amč'ean distingue donc deux personnages nommés David dont il discute séparément, puisqu'ils ont vécu en époques différentes : dans le premier volume il traite de la figure de David l'Invincible, tandis que dans le deuxième volume il examine la figure de David Bagrewandac'i. Dans le premier volume de son *Histoire*, Č'amč'ean considère que le personnage connu sous le nom de David l'Invincible aurait été le fils de la sœur de Xorenac'i, né dans le village de Nergin de la province de Hark', qui se trouve à côté de la province du Tarōn et qu'il aurait écrit une *Grammaire*, le *Livre des définitions et des êtres*, les commentaires sur Aristote, le *Commentaire à l'Isagoge* de Porphyre le *Panégryrique de la naissance du Christ* et le *Panégryrique*

<sup>8</sup> Pour les questions liées à la paternité du texte de l'*Histoire* de Sebēos, voir: Ananean P. (1972); Gugerotti C. (1990).

<sup>9</sup> Sebēos, *Hist.*, 192-193; Gugerotti C. (1990), 113-114.

<sup>10</sup> Ananean P. (1985), 8-9, 14-15. Sur le 'monophysisme' purement verbal ou nominal de l'Église Arménienne, ainsi que des autres Églises de la périphérie de l'Empire (syriaque, copte, éthiopienne), voir : Zekiyan B. L. (2001), 23-25.

<sup>11</sup> Voir plus loin note 14.

<sup>12</sup> Nous avons tirées ces renseignements par Ananean P. (1982), 6.

de la Sainte Croix<sup>13</sup>. Il aurait vécu, selon toute vraisemblance, dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle (480 ?-530/540 ?)<sup>14</sup>. En revanche, dans le deuxième volume, Č'amč'ean attribue à David Bagrewandac'i la rédaction des homélies dogmatiques et affirme qu'il aurait été lié à la figure du patrice Ašot Bagratuni (VII<sup>e</sup> siècle)<sup>15</sup>.

En outre, l'historien Asofik nous informe qu'un autre David dit Hark'ac'i, aurait été un des disciples de Movsēs Xorenac'i et un compagnon d'étude de Mambrē<sup>16</sup>. Il serait rentré en Arménie avec ce dernier à l'époque du marzapanat de Vardan Mamikonean, après 484. Vahram Č'aloyan considère le témoignage d'Asofik vraisemblable en ce qui concerne les figures de Movsēs Xorenac'i et de son frère Mambrē, et admet leur retour en Arménie après 484, mais il la considère comme fallacieuse en ce qui concerne la figure de David, puisqu'il est supposé être disciple de Xorenac'i et compagnon de Mambrē et, en même temps, originaire de la province de Hark'. En fait, David de Hark' aurait vécu, vraisemblablement, au VII<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>, tandis que, si l'on accepte le témoignage d'Asofik, à savoir que Dawit' Anyałt' est contemporain de Movsēs et de Mambrē, il devrait avoir vécu durant le dernier quart du V<sup>e</sup> siècle, selon la chronologie suivie par Č'aloyan pour ces auteurs. Asofik est le seul à transmettre, à propos de la figure de David l'Invincible, les données suivantes: «David, disciple de Movsēs, de la province de Hark' et du village de Heret'». En revanche, quand d'autres historiens de ces époques postérieures – Samuēl (env. 1100-1190), Vardan Vardapet (1200-1269/71) et Kirakos Ganjakec'i (env. 1202-1271) –, mentionnent David l'Invincible, ils ne lient pas son nom à celui de David Hark'ac'i<sup>18</sup>. Par exemple, Kirakos Ganjakec'i témoigne que Dawit' le Philosophe était l'un des disciples de Mesrop et Sahak et avait écrit les livres *des Définitions* et *des Etants*, le *Commentaire d'Aristote*, et de *l'Isagoge* de Porphyre, d'autres questions et réponses, le panégyrique de la sainte Croix et de la naissance de Notre Seigneur Jésus-Christ (*zğirs saħmanac' ew zēakac', ew zmeknowt'iwñ Aristoteli, ew neracowt'eanc'n Porp'iwri ew ayl harc'owmns ew patasxanis, ew znerbołeann srboy Xaç'in, ew cñndean Tearñ meroy Yisowsi K'ristosi*)<sup>19</sup>.

Selon Č'aloyan, Step'annos Siwnec'i (660/670-735/6), qui fut l'auteur de commentaires théologiques et dogmatiques ainsi que de plusieurs traductions, aurait rédigé le traité intitulé «Explications utiles des Définitions et de Porphyre», dont le manuscrit est conservé au

<sup>13</sup> Gabrielyan H. (1956), 316. Voir aussi : Ananean P. (1985), 9.

<sup>14</sup> Č'amč'ian M. (1784-1786), 539 ss. (1 vol.).

<sup>15</sup> La province de Bagrewand est située dans le plateau d'Alaškert au sud-ouest du plateau d'Ayrarat. Quant à la province de Hark', elle est située dans le plateau de Manazkert au sud-ouest de la province de Bagrewand et au nord-est de la province de Tarōn. Voir, Harowt'yownyan B.H. - Mxit'aryan V.G. (2008). Pour d'approfondissements ultérieurs sur la figure du père mekhitariste Mik'ayēl Č'amč'ian, voir : Bardakjian K.B. (2000), 309-310.

<sup>16</sup> Step'annos Tarōnec'i, *Hist.*, 80 (vol. 2).

<sup>17</sup> Č'aloyan V. (1975), 102.

<sup>18</sup> Ananean P. (1985), 10.

<sup>19</sup> Gabrielyan H. (1956), 345 (voir aussi la note n. 3, p. 345).

Maténadaran, la Bibliothèque Nationale des Manuscrits d'Erevan<sup>20</sup>. Pour Step'annos Siwnec'i, la paternité des *Définitions* est indéniablement de David<sup>21</sup> et il l'atteste en deux passages au moins. En outre, le père Ananean, dans son étude sur David le Philosophe, met suffisamment en lumière que Step'annos Siwnec'i, dans son écrit *Vasn apakanowt'ean (De corruptione)*, avait utilisé un écrit de David, qu'il appelait Hark'ac'i<sup>22</sup>. L'extrait de l'écrit de Hark'ac'i, rapporté par Siwnec'i, est en vérité plus étendu que l'original de Hark'ac'i tel qu'il nous est parvenu. Aussi Garegin Yovsēp'ean pense que Siwnec'i aurait recueilli plusieurs extraits des œuvres différentes de David Hark'ac'i et les auraient rassemblés selon ses exigences. Toutefois, les autres écrits que Siwnec'i aurait utilisés restent encore inconnus<sup>23</sup>.

Le grand érudit laïque du Moyen Age arménien qui fut aussi un théologien de bon niveau, Grigor Pahlawuni Magistros (XI<sup>e</sup> s.), dans une de ses lettres, adressée à un certain *vardapet* Sargis, affirme être tombé sur «l'écrit d'Olympiodore, rédigé par les traducteurs arméniens que David mentionne», lorsqu'il se préparait à traduire les dialogues le *Phédon* et le *Timée* de Platon. Dans d'autres lettres adressées à ses disciples, l'auteur ajoute encore des informations à propos de l'activité de David, en rapportant les informations suivantes :

Certains soutiennent que David rédigea ses œuvres dans un lieu et les emporta avec soi, tandis que d'autres croient qu'il les écrivit et après les envoya dans son pays [...]. Les Grecs affirment qu'il était un auteur grec et qu'il faut lui attribuer cinq livres. En réalité, il était un illustre disciple et parent de Movsēs K'ert'ol<sup>24</sup> du village de Hert', dans la province de Hark'. Il a combattu contre les Péripatéticiens et les Pyrrhoniens qui voulaient effacer le savoir<sup>25</sup>.

L'équivalence incontestable de leurs opinions laisse supposer que, probablement, Grigor Magistros s'appuyait sur les témoignages fournis par Step'annos Siwnec'i.

Le poète et théologien Aṛak'el Siwnec'i (1360 - env. 1425), dans son commentaire intitulé «Explications brèves des Définitions de David l'Invincible», rapporte que David aurait écrit les *Définitions* pendant son voyage et son séjour à Athènes avec Eznik de Kołb. L'écrit avait le but de montrer aux Grecs que les Arméniens avaient obtenu une connaissance suffisante des sciences

---

<sup>20</sup> Č'alojan V. (1975), 101, note 75. Sur la vie et l'œuvre de Step'annos Siwnec'i, voir aussi: Findikyan M.D. (2004), 43-57.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 101.

<sup>22</sup> Step'annos Siwnec'i appelle Dawit' Hark'ac'i «Dawit' le Philosophe», il est ainsi possible que les deux personnalités, celle de Dawit' le Philosophe Invincible et celle de Dawit' Hark'ac'i, aient été confondues.

<sup>23</sup> Voir, Ananean P. (1985), 10.

<sup>24</sup> Dans le *Livre des Lettres* se trouve une lettre de Movsēs K'ert'otahayr (Père des rhéteurs) et il s'agirait, selon l'opinion de Van Esbrœck, du document le plus ancien témoignant le nom de Movsēs, puisque, selon le savant, il n'est pas possible que l'*Histoire* de Movsēs Xorenac'i ait été écrite au V<sup>e</sup> siècle. Voir, M. van Esbroeck (1994-1995), 109-124, en part. 110. Pour d'autres données sur la figure de Movsēs Kert'ol, voir K'iparean K'. (1992), 192.

<sup>25</sup> Gabrielyan H. (1956), 344.

et n'avaient plus besoin de se rendre chez eux pour s'instruire. *Aṛak'el Siwnec'i* ajoute en plus que David aurait été chassé par ses compatriotes à cause de l'enseignement profane qu'il diffusait chez les jeunes gens et qu'il se serait réfugié dans la région la plus septentrionale de l'Arménie et la plus proche des confins géorgiens<sup>26</sup>.

Nersēs Šnorhali (1102-1173, catholicos dès 1166), dans son commentaire au *Panégyrique à la Croix* attribué à David, rapporte que st. Mesrop et st. Sahak auraient envoyé à Athènes leur disciples, parmi lesquels se trouvait aussi David. À Athènes, David aurait récité son discours sur la sainte Croix, qui nous est parvenu sous le nom de David l'Invincible<sup>27</sup>.

Selon un colophon d'un manuscrit arménien, postérieur aux témoignages des historiens cités ci-dessus, David le philosophe serait né dans le village de Nerk'in (Tarōn) et, afin d'échapper aux persécutions de ses compatriotes, il se serait réfugié alors dans le monastère de Hałbat (Arménie nord-orientale), où il serait décédé. Ses dépouilles auraient été transférées au monastère des Saints-Apôtres (*Surb Aṛak'eloc'*) à Muš<sup>28</sup>.

L'historien Step'annos Ōrbelean (1250/60-1304/5) atteste la présence de Mambrē, d'Eznik, de Koriwn et de David à Constantinople ainsi que leur participation au Concile de Chalcédoine (451) où ils auraient défendues les positions dogmatiques de l'Église arménienne et combattu contre les hérétiques chalcédoniens en les humiliant<sup>29</sup>.

Enfin, nous disposons d'une autre source importante, le colophon à un manuscrit du «Livre des étants», conservé jadis à Ējmiajin (Etchmiadzin) et appartenant maintenant au fonds de la bibliothèque du Patriarcat de Jérusalem. Le contenu du *Livre* a été étudié par Francis Conybeare<sup>30</sup> et, ensuite, par Michel van Esbroeck. Les analyses conduites par les deux savants s'appuyaient sur l'édition Srwanjteanc', parue à Constantinople en 1874. Le manuscrit utilisé par Srwanjteanc' est ignoré autant par Conybeare que par van Esbroeck<sup>31</sup>. Le contenu du *Livre* rapporte que deux disciples de Sahak et de Mesrop, à savoir David l'Invincible (*anyatt'*) et Moïse l'Inénarrable (*anpatmeli*), vécurent pendant le règne de Théodose II. Tout de suite après la création de l'alphabet arménien et le début de la traduction des Écritures, Sahak e Mesrop envoyèrent cinq de leurs disciples à Théodose. David était l'un de ces cinq qui furent envoyés à Byzance durant la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, afin d'y apprendre la langue grecque et traduire ainsi les Écritures. Par la suite, David et Movsēs furent envoyés bâtir les deux cités de Karin/Theodosiopolis et d'Amide.

---

<sup>26</sup> *Aṛak'el Siwnec'i*, *Comm. in Prol arm.*, 172.

<sup>27</sup> Mahé J.-P. (1989), 189-207, en part. 190 note 9. Voir aussi, Calzolari V. (2010<sup>2</sup>), 25-26.

<sup>28</sup> Voir, A. K. Sanjian (1986<sup>2</sup>), 3 note 3.

<sup>29</sup> Step'annos Ōrbelean, *Hist.*, chapitre 22.

<sup>30</sup> Conybeare F. C. (1892).

<sup>31</sup> van Esbroeck M. (1994-95), 111.

Théodose envoya donc le groupe de ces cinq disciples à Athènes, où le groupe fut rejoint par les pères de Cappadoce, Grégoire le Théologien, Grégoire de Nysse et Basile de Césarée. Le colophon explique aussi que l'appellation d'Invincible donnée à David est due au fait qu'il aurait été le seul à déchiffrer et à commenter avec compétence les sentences des Sept Sages de la Grèce ancienne. Le *Livre* poursuit le récit, en témoignant du fait que, pendant le séjour de trente ans de David et de Movsēs à Athènes, l'empereur Théodose mourut, et Marcien prit sa place. Le nouvel empereur convoqua le concile de Chalcédoine auquel les Arméniens ne purent participer, parce qu'ils furent engagé dans la lutte contre Yazdegard II qui voulait convertir l'Arménie au mazdéisme. David et Moïse décidèrent de rentrer en Arménie et pendant leur retour, ils arrivèrent à Constantinople où David composa son *Discours sur la Sainte Croix*. Arrivés en Arménie, David s'installa à Yerevan, tandis que Moïse préféra se cacher dans son propre village où il fut rejoint par le catholicos Giwt qui, au cours d'un banquet, le nomma archevêque. David et ses compagnons d'autrefois, Mambrē, Pawłos et Abraham, arrivèrent dans ce village et demandèrent à Moïse d'écrire son *Histoire de l'Arménie*. Enfin le colophon du *Livre* relate que le *Livre des Étants* fut écrit par les trois compagnons de David et de Moïse, et qu'il fut traduit du grec en arménien en l'an 25 ou 27 de l'ère arménienne, à savoir en 576 (ou 578). Les faits que le *Livre* relate pourraient être vraisemblables<sup>32</sup>, à l'exception du passage où la figure de David est rapprochée de façon tout à fait anachronique de celles de Basile de Césarée, de Grégoire de Nysse et de Grégoire de Nazianze. Mais, comme Van Esbroeck l'a souligné à juste titre à propos de ce *Livre*, l'«abondance des anachronismes rend l'histoire suspecte»<sup>33</sup>.

Le «père de l'historiographie» arménienne, le *patmahayr* Movsēs Xorenac'i, lui aussi, fait allusion à un certain David, qu'il mentionne à côté de deux autres figures inconnues:

Mais nous devons ici redire, même très brièvement, certains vieux récits non écrits qui furent racontés autrefois parmi les sages de la Grèce – or, ces récits nous sont parvenus par les dénommés Gorgias et Banan, ainsi que par un troisième nommé David. L'un d'entre eux, qui avait étudié la philosophie, disait ainsi : «Ô vieillards, quand j'étais en Grèce, m'exerçant à la sagesse, il y eut un jour une discussion entre des savants confirmés sur la géographie et la division des races. Les uns rendaient compte par des

<sup>32</sup> En effet, nous pensons que les données rapportées par le colophon sont plausibles en ce qui concerne l'obtention de la chaire de philosophie à Athènes et ses relations avec le Père de l'Histoire arménienne, Movsēs Xorenac'i. Au contraire, une dépendance directe de David de saint Mesrop et saint Sahak, en tant que disciple, nous semble invraisemblable. En fait, nous croyons que David pourrait être plutôt un lettré de la deuxième génération qui commença son activité littéraire à partir de la deuxième moitié du V<sup>e</sup> s.

<sup>33</sup> van Esbroeck M. (1994-1995), 115.

allégories des récits contenus dans les livres, et les autres d'une autre manière. Mais le plus accompli d'entre eux, nommé Olympiodore, déclara [...]»<sup>34</sup>.

Le témoignage de Movsēs Xorenac'i est très intéressant par le fait qu'il cite le nom de David et nous renseigne au sujet de son éducation philosophique, en mentionnant en même temps le nom d'Olympiodore comme d'un savant que David avait rencontré en Grèce. Dans leur traduction française de l'*Histoire* de Moïse de Khorène, Jean-Pierre et Annie Mahé rapportent l'opinion de Tēr-Mkrtč'ean, qui considère que la mention de Gorgi, Banan et David est une interpolation, et que ces figures se relient aux héros de l'épopée populaire de Tarōn. En outre, Jean-Pierre Mahé souligne que le philosophe nommé par Moïse de Khorène, dans le passage mentionné ci-dessus, pourrait bien être identifié avec David l'Invincible. À propos de la mention d'un personnage de nom Olympiodore, Mahé affirme que le personnage cité par Xorenac'i pourrait être identifié à au moins quatre personnages historiques différents: l'historien de Thèbes, le philosophe cité par David l'Invincible, le destinataire du traité *Sur la Providence et le destin* de Hiéroclès, et enfin, l'alchimiste d'Alexandrie auquel les manuscrits attribuent un traité dédié à un certain roi Pétasios d'Arménie<sup>35</sup>. Avant tout, il convient de prendre en considération les études de plusieurs savants sur la figure d'Olympiodore de Thèbes: ces études confirment généralement que le philosophe alexandrin Hiéroclès dédia son traité à Olympiodore de Thèbes et que, donc, ces deux personnalités étaient étroitement liées<sup>36</sup>. Le personnage mentionné par Xorenac'i pourrait, à notre avis, être identifié à Olympiodore de Thèbes qui fut un illustre poète, sophiste, diplomate et, enfin, historien du V<sup>e</sup> siècle, né à Thèbes en Égypte entre 365 et le 380. De fait, Olympiodore avait exercé son activité de rhéteur et de sophiste, très probablement à Athènes, durant la première moitié du Ve siècle (412-413), et fut chargé de plusieurs missions diplomatiques en Occident pour ses habilités rhétoriques. Il écrivit un livre d'histoire, dont le plus important témoignage est offert par le savant byzantin Photius, portant sur la requête de l'empereur Théodose II (401-450). Il nous semble qu'il pourrait être identifié au personnage mentionné par Xorenac'i pour les raisons suivantes. D'abord, dans le passage déjà évoqué de Xorenac'i, le philosophe cité (David l'Invincible ?) soutient qu'il avait entendu en terre de Grèce qu'un certain Olympiodore relatait des récits non écrits sur les explorations de Sem après le Déluge, dans lesquels il était aussi fait mention de l'Arménie et de ses régions. Or, deux indications nous poussent à identifier le personnage du nom d'Olympiodore mentionné par Xorenac'i à Olympiodore de Thèbes: d'une part, le fait que «les récits non écrits» aient été appris par le philosophe cité (David?) en terre grecque; d'autre part, le fait que le personnage indiqué par Xorenac'i, est le plus accompli des

---

<sup>34</sup> Mahé J.-P. et A. (1993), 115.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 330 note 14.

<sup>36</sup> Sirago V. (1970), 1-25; Gillet A. (1993), 1-29.

savants rencontrés par le philosophe (David?), ainsi que bien informé sur la géographie et sur les traditions orales des peuples orientaux et, en particulier, sur les traditions orales portant sur le patriarche K'sisut'ra de la région de Tarōn. De fait, Olympiodore de Thèbes vécut aussi en Grèce et, en particulier, à Athènes, surtout durant les dernières années de sa carrière rhétorique. Sa présence à Athènes est attestée en 415, lorsqu'il réussit à faire nommer «sophiste» son ami Leontius, et en 421 il retourna à Thèbes pour explorer les régions de l'Haut Égypte jusqu'au Syene (Assuan)<sup>37</sup>. Il nous semble que les données fournies par le passage de Xorenac'i s'adaptent à la figure d'Olympiodore de Thèbes, puisqu'il vécut à Athènes au moins du début du V<sup>e</sup> siècle jusqu'en 421, sauf durant les années de la parenthèse diplomatique, entre le 412 et le 415, selon son propre témoignage. En plus, Olympiodore de Thèbes est appelé, au moins dans l'œuvre de Photius, du titre d'*historikós*, qui signifie, dans le contexte en question, «expert, éprouvé, chercheur»<sup>38</sup>. Certes, cette hypothèse aurait besoin d'être approfondie sur la base de témoignages et de comparaisons historiques plus détaillés. Néanmoins, nous l'avancions afin de mettre en évidence une clé d'interprétation de la figure mentionnée par Xorenac'i, qui est ébauchée par Jean-Pierre Mahé aussi<sup>39</sup>.

Nous avons rapporté les données que l'on trouve dans le *Livre des Étants*, chez Movsēs Xorenac'i et chez Olympiodore de Thèbes les unes au côté des autres, puisqu'il nous semble que le *Livre des Étants*, Movsēs Xorenac'i et les données biographiques à propos d'Olympiodore de Thèbes chez Photius, convergent en plus d'un point. Avant de poursuivre, il faut souligner que l'opinion de Van Esbroeck, selon laquelle le *Livre* surabonderait d'anachronismes, est tout à fait justifiée, non seulement par la mention des saints Pères (voir *infra*) et de la construction des villes de Karin et d'Amide, mais aussi par l'incohérence des dates historiques. Toutefois, ce qui nous intéresse réside en ce que le témoignage de l'envoi d'un certain David à Théodose, donc à Constantinople, contenu dans le *Livre*, confirme le récit de Movsēs Xorenac'i d'une rencontre entre un certain David, qui avait étudié philosophie, et un certain Olympiodore, considéré comme «le plus accompli» des sages grecs. La durée de trente ans du séjour à Athènes du personnage de David décrit dans le *Livre*, se situe entre la création de l'alphabet arménien (env. 405) et l'envoi des premiers disciples de Sahak et de Mesrop à Constantinople. De fait, le *Livre des Étants* témoigne du fait que David et Moïse, deux disciples de Sahak et de Mesrop, tout à fait contemporains de l'empereur Théodose II et d'Olympiodore de Thèbes, vécurent à Athènes durant trente ans et, durant leur retour en terre patrie, ils séjournèrent à Constantinople, où ils rencontrèrent le nouvel empereur Marcien. Dès le début, le *Livre* cite Théodose II et l'événement

---

<sup>37</sup> Phot., *Bibl.*, fr. 28, 33, 37.

<sup>38</sup> Sirago V. (1970), 6.

<sup>39</sup> Voir plus haut note 35.

du concile d'Éphèse (431). Il rapporte par la suite le récit de la création de l'alphabet arménien (392-406), du travail de traduction des Écritures entamé par Mesrop, Sahak et leurs disciples, et de l'arrivée à Constantinople de cinq disciples de Sahak et de Mesrop. Certes, Movsēs Xorenac'i a recours à une fiction littéraire, lorsqu'il se place à côté de David comme d'un disciple direct de Sahak et de Mesrop, puisqu'il n'est pas possible d'anticiper à la première moitié du V<sup>e</sup> siècle l'activité de production de Movsēs, comme nous l'avons déjà souligné. Toutefois, la donnée, fournie par Xorenac'i, qu'en terre grecque se trouvaient des sages parmi lesquels était un certain David (et c'est à lui que Movsēs se réfère quand il mentionne un parmi les trois personnages identifiés par l'épithète de philosophes), qui avait rencontré un certain Olympiodore, est tout à fait intéressante, et le fait que les noms de David et d'Olympiodore soient rappelés l'un à côté de l'autre n'est pas fortuit. Certes, si l'on avait des preuves ultérieures que l'Olympiodore de Movsēs, dans le passage mentionné ci-dessus de l'*Histoire*, soit Olympiodore de Thèbes, on aboutirait à la conclusion que durant la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, à l'époque de l'empereur Théodose II, ait vécu un certain David, qui aurait étudié la philosophie, selon toute vraisemblance, en terre grecque. Nous savons de façon certaine que de jeunes Arméniens étudiaient à l'étranger dès avant le V<sup>e</sup> siècle: plusieurs données historiques en témoignent<sup>40</sup>. Il n'y aurait donc rien d'étonnant que parmi ceux-là ait existé un personnage du nom de David, qui se serait rendu en Grèce pour étudier la philosophie. En outre, le fait qu'un certain David soit mentionné en relation à un certain Olympiodore qui, comme nous l'avons supposé, pourrait bien être identifié à Olympiodore de Thèbes, constitue un témoignage qui pourrait être très précieux dans la masse embrouillée des données de la tradition arménienne sur la figure de David l'Invincible. D'ailleurs, le témoignage contenu dans le *Livre des Étants*, bien qu'il constitue quelquefois un recueil de données anachroniques, s'accorderait bien avec le témoignage contenu dans le passage indiqué de l'*Histoire* de Movsēs. Nous remarquons, toutefois, que ces observations auraient besoin d'être appuyées plus solidement. Pourtant, nous ne pouvons pas les développer ici davantage, puisqu'elles ne constituent pas l'objet immédiat de notre présent travail.

À ce point de l'étude, nous allons présenter un résumé schématique des données que nous fournit la tradition arménienne, qui rassemble sous un même nom au moins neuf figures différentes, qui pourraient être identifiées ou représenter des personnalités différentes, selon les

---

<sup>40</sup> Prohérésios fut un des plus célèbres étudiants arméniens de l'école d'Athènes où il devint professeur de rhétorique et compta parmi ses élèves Grégoire de Nazianze, Baile de Césarée et l'empereur Julien. Eunape de Sardes, dans son ouvrage «Vie des philosophes et des sophistes» atteste l'existence d'un monument dédié à Prohérésios dans lequel était écrite la phrase suivante : «Regina rerum Roma, Regi eloquentiae». Voir, Č'alojan V. (1975), 37 en part. notes 25-26.

interprétations plus ou moins partagées des chercheurs. Ainsi, Jean-Pierre Mahé, à la suite de Vahram Č'alyan<sup>41</sup>, reconnaît les figures suivantes:

1) David l'Invincible, qui reste le référent principal.

2) David le Grammairien (*K'erakan*), qui dans la tradition arménienne a été identifié à l'Invincible, dont l'indépendance littéraire par rapport au *Corpus davidicum* a été établie, cependant, par Nikolaj Adontz. Pour la démontrer, le savant s'est appuyé sur des preuves textuelles, en soulignant les différences conceptuelles et linguistiques entre le commentaire arménien sur la *Grammaire* de Denys de Thrace et les Prolégomènes à la philosophie attribué au précédent David<sup>42</sup>. David l'Invincible et David le Grammairien seraient donc deux auteurs différents, même si Adontz supposait que la version arménienne de leurs œuvres pourrait être le produit du même cercle de traducteurs.

3) David de Bagrewand (Dawit' Bagrewandac'i), dont nous parlent les historiens Sebēos et Step'anos Tarōnac'i, et que nous avons déjà mentionnés: il vécut lui-aussi au VII<sup>e</sup> siècle;

4) David de Tarōn (Dawit' Tarōnac'i), qui vécut durant la deuxième moitié du VII<sup>e</sup> s. et fut connu pour son activité de traduction de la littérature théologique du grec en arménien. Il aurait traduit l'*Homélie sur la Nativité* de Saint Basile à Damas et, selon Ananean, toutes les autres homélies de Saint Basile, traduites non à Damas, mais dans sa patrie<sup>43</sup> et rédigées sur la requête du curopalate Hamazasp (654-658)<sup>44</sup>.

5) David le Consul (*Hiwpat/Hiwpatos*), dont l'activité est associée à celle de Step'annos Siwnec'i; il aurait été engagé dans la traduction de la littérature théologique à Byzance (712-719). Le père N. Akinean identifie David Hark'ac'i, David Tarōnac'i et David Anyałt' à ce David Hiwpatos<sup>45</sup>.

6) David de Hark' (Dawit' Hark'ac'i) ou le Philosophe. Les savants Galust Tēr-Mkrtč'ean, Garegin Yovsep'ean et, par la suite, Połos Ananean ont publié des textes attribués à David de Hark'. Selon leur premier éditeur<sup>46</sup>, G. Tēr-Mkrtč'ean, l'auteur ne peut être identifié ni à David de Bagrewand ni à David le Consul ni, enfin, à un disciple du cercle de Maštoc', parce qu'il aurait été un théologien 'monophysite', anti-chalcédonien, engagé dans les débats dogmatiques de son

---

<sup>41</sup> Č'alyan V. (1975), 93-97; Mahé J.-P. (1989), 189-195.

<sup>42</sup> Voir, Mahé J. P. (1989), 194, en part. notes 23 et 28.

<sup>43</sup> Ananean P. (1985), 11.

<sup>44</sup> Dédéyan G. (2007), 220-221.

<sup>45</sup> K'iparean K'. (1992), 250.

<sup>46</sup> Le texte publié par Galust Tēr- Mkrtč'ean s'intitule *Dawt'i Hark'ac'woy ew p'ilisop'ayi imastasirakan ew imastasireli harc'owack'* (Questions philosophiques de David de Hark' le Philosophe).

époque, le VI<sup>e</sup> siècle<sup>47</sup>. Selon G. Yovsep'ean, qui a publié deux ouvrages attribués à Hark'ac'i – le «Discours de foi contre les schismatiques» (*Ban hawatoy ônddēm herjwacotac'*), rédigé sur la requête du catholicos Athanase (661-668), et une lettre écrite sur la requête du patricien Ašot Bagratuni, gouverneur de l'Arménie de 682 à 685 –, l'époque d'activité de David de Hark' devrait être située autour de la deuxième moitié du VII<sup>e</sup> siècle<sup>48</sup>. Dans cette lettre, David répond aux questions adressées par le patrice en relation à la nature du *Logos* et du corps, de la divinité et de l'humanité du Fils de Dieu.

7) David le Rhéteur (*Kert'otł*), dont l'appellation semble désigner à la fois les figures de David Hark'ac'i, David Anyałt' et David le Grammairien.

8) David de Thessalonique, un moine qui vécut au VI<sup>e</sup> siècle et d'origine orientale (mésopotamienne ou arménienne). Il fut nommé «invincible» pour ses dons d'ascèse extraordinaires. Il n'est pas mentionné dans les sources arméniennes, bien que certains savants aient voulu voir un lien entre ce personnage et David l'Invincible<sup>49</sup>.

9) David de Nergin ou de Nerk'in, auquel est attribué dans certains manuscrits arméniens la paternité du *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre*. Akinean suppose que la dénomination «de Nergin (Nerk'in)» ne se réfère pas au lieu d'origine de l'auteur, mais plutôt à son orientation philosophique, qui de fait appartiendrait au cercle des philosophes de l'intérieur, donc chrétiens, contrairement aux philosophes de l'extérieur, à savoir les païens<sup>50</sup>.

\*\*\*

Avant de situer par un aperçu plus clair et linéaire les différentes opinions mentionnées ci-dessus et d'en essayer une synthèse afin d'identifier ou de distinguer les personnages en question, nous voudrions faire un bref exposé des conclusions d'Ananean dans son essai dédié à David le Philosophe<sup>51</sup>. Le fait que l'un des disciples de David le Philosophe, T'ēodoros Dacon – surnom qui en syriaque signifie diacre, *sarkawag* en arménien –, ait vécu dans un milieu où la présence syriaque était forte, comme c'était le cas dans la région de Tarōn, laisserait supposer que David ait enseigné lui-aussi en Tarōn, dans un des *vardapetaran*, les académies ecclésiastiques les plus connues. Ainsi pourrait-on identifier la figure de David le Philosophe au personnage de David

<sup>47</sup> G. Tēr- Mkrťean, dans *Ararat* 1902, chez Č'alyan V. (1975), 96. Sur le 'monophysisme arménien' voir note 10.

<sup>48</sup> G. Yovsep'ean, dans *Ararat*, Erevan 1906, chez Č'alyan V. (1975), 96-97. Č'alyan exprime la même opinion de Yovsep'ean, en s'appuyant sur les concepts contenus dans les textes, qui révéleraient l'appartenance de l'auteur au VII<sup>e</sup> siècle.

<sup>49</sup> Selon Rose, il y aurait une relation entre David de Thessalonique et David l'Invincible ou le philosophe, à cause de l'appellation commune qui leur fut attribuée par les sources grecques et arméniennes. Voir Conybeare F. C. (1892), X; Mahé J. P. (1989), 195; Č'alyan V. (1975), 97.

<sup>50</sup> Akinean N. (1959), 63-64.

<sup>51</sup> Ananean P. (1985).

Tarōnac'i (cf. n° 4 de la liste donnée plus haut). Le témoignage de Sebēos, selon lequel un certain David de Bagrewand fut envoyé par l'empereur Constantin au Concile de Dwin (645), non seulement n'est pas en désaccord avec les données mentionnées ci-dessus, mais il peut bien s'y intégrer. En effet, le même David – appelé Tarōnac'i et philosophe, pour avoir enseigné dans un *vardapetaran* de la région de Tarōn – pourrait être né dans le village de Bagawan dans la province de Bagrewand et, après avoir achevé ses études à Athènes et avoir accompli sa mission à l'occasion du Concile de Dwin, aurait pu rester en Arménie, pour se déplacer par la suite en Tarōn sous la protection du prince Hamazasp Mamikonean. Par ailleurs, si le *vardapetaran* était dans la province de Hark', l'appellation de Hark'ac'i, qui se trouve chez Step'annos Siwnec'i, serait elle-aussi justifiée.

Les preuves fournies par Ananean et son raisonnement nous semblent assez convaincantes: nous acceptons par conséquent comme hypothèse de travail l'identification des figures de David Bagrewandac'i, de David Tarōnac'i et de David Hark'ac'i à une même personne à laquelle nous pouvons rapporter aussi l'appellation de David le Philosophe (moitié et deuxième moitié du VII<sup>e</sup> siècle), tandis que David Hiwpat «le Consul» semble avoir été une personnalité distincte, pour des raisons chronologiques. Si nous acceptons, donc, l'hypothèse d'Ananean, il en suivrait que les neuf figures, énumérées dans la liste ci-dessus et identifiées de quelque façon que ce soit à David l'Invincible par la tradition, se réduiraient à six personnages différents. En tout cas, quoi que l'on pense de l'identification ou non des figures que l'on vient de mentionner, on ne peut pas douter du fait que toutes les figures, examinées par Ananean, appartiennent au VII<sup>e</sup> siècle.

Parmi les témoignages des historiens arméniens se rattachant aux sources les plus anciennes, les plus vraisemblables nous semblent être, non sans une certaine réserve, ceux de Sebēos, de Step'annos Tarōnac'i et de Grigor Magistros. En considérant le noyau de ces témoignages et les études conduites jusqu'ici à leur sujet, nous pensons pouvoir affirmer, pour l'instant, que sous l'appellation d' «Invincible» on peut reconnaître du moins cinq personnages différents: David l'Invincible, David Hark'ac'i (Tarōnac'i et Bagrewandac'i) ou le philosophe (*p'ilisopay*), David le Grammairien, David de Nerk'in/Nergin et David le Consul/*Hiwpatos*. En outre, nous ajoutons qu'il faut reconnaître à David l'Invincible le rôle de l'intellectuel qui introduisit l'étude et la culture systématique de la science philosophique en Arménie; il est en plus, très probablement, l'auteur des œuvres philosophiques connues sous son nom et que nous considérons aujourd'hui comme le *Corpus Davidicum*. Deux auteurs relativement postérieurs, Nersēs Šnorhali (XII<sup>e</sup> siècle) et Step'annos Ōrbelean (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles), attestent en outre que David aurait été le disciple

direct de Mesrop Maštoc' et de Sahak Partew, en le rattachant à ces deux saints personnages, clefs de l'histoire de l'Arménie chrétienne, ainsi qu'à Eznik et Koriwn qui ont été sans aucun doute leurs disciples directs et les protagonistes majeurs sur les pas des maîtres de l'«âge d'or» de la culture arménienne.

Šnorhali et Ōrbelean dépendent probablement de la même source ou bien ils dépendent l'un de l'autre. Le premier dépend certainement d'une source antérieure qui nous reste inconnue et qui représente une tradition, du moins partiellement différente de celle que nous relatent les auteurs précédents mentionnés ci-dessus. En effet, des auteurs antérieurs tels qu'Asofik et Grigor Magistros, relient plutôt l'Invincible à la figure de Movsēs Xorenac'i. En particulier, Asofik fait expressément allusion à l'époque du retour en terre patrie, tous ensemble, de Movsēs, de Mambrē et de David (deuxième moitié du V<sup>e</sup> s.). Comme l'a bien souligné Č'alojan, le témoignage d'Asofik souffre d'imprécision quant à la transmission du lieu d'origine de ce David, étant donné qu'il pourrait embrouiller les données concernant deux David, l'Invincible et le Hark'ac'i. De fait, nul n'empêche que cet embrouillement soit la conséquence de la provenance commune de ces deux David de la région de Tarōn, où se trouvaient le village de Hark' (Heret') et celui de Nerk'in.

Une autre donnée intéressante et, peut-être, vraisemblable, est la donnée selon laquelle David aurait passé une certaine période de sa vie à Byzance et à Athènes. On sait qu'Athènes était le siège de l'une des plus importantes académies de l'Antiquité, où plusieurs philosophes (Plutarque, Simplicius, Damascius) avaient livré leur enseignement, jusqu'à l'ordre de l'empereur Justinien de la fermer (529)<sup>52</sup>. Il ne serait donc pas tout à fait surprenant que David l'Invincible soit allé à Athènes et y soit resté pour une période plus ou moins longue. À ce propos, il sera intéressant de prendre en considération les études conduites non seulement par les philologues, et par les arménisants en particulier, mais aussi par les historiens de la philosophie, notamment par ceux qui ont dédié leur études à la production de l'École néoplatonicienne d'Alexandrie. Aussi, nous avons pris en considération les recherches sur la chronologie des commentateurs de l'École afin d'en comparer les données avec celles de la tradition arménienne, et afin de pouvoir avancer, à notre tour, une hypothèse de datation pour la figure de David. Il faut cependant introduire brièvement, avant toute chose, l'École néoplatonicienne d'Alexandrie et ses représentants les plus significatifs.

---

<sup>52</sup> Nous disposons d'une riche bibliographie quant à la fermeture de l'Académie d'Athènes. Ici, nous rappelons quelques articles: Cameron A. (1971), 281-290; Tardieu M. (1986), 1-44; Hadot I. (1990), 275-303; C. D'Ancona Costa C. (1996); Musco A. (2000), 9-38; Napoli V. (2004), 53-95.

## 2. L'École néoplatonicienne d'Alexandrie

Le but de ce paragraphe est de présenter les questions qui sont étroitement liées à la chronologie des commentateurs de l'École, mais nous n'élargirons pas notre propos aux questions liées plus généralement aux différentes branches du néoplatonisme de l'Antiquité tardive et aux systèmes philosophiques adoptés par leurs membres<sup>53</sup>. Le début de l'école n'est pas bien connu à cause de la pénurie de témoignages et de documents écrits. Il est généralement accepté que l'école philosophique d'Alexandrie fut inaugurée par Ammonios Saccas (III<sup>e</sup> siècle), maître de Plotin pendant plus de dix ans (232-242), selon le témoignage donné par Porphyre dans son ouvrage «La vie de Plotin». La tradition philosophique alexandrine remonte donc au maître du fondateur du néoplatonisme et se poursuit, sans interruptions remarquables, jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle. Nous allons prendre en examen la succession chronologique des membres de l'école à partir d'Hiérocles (première moitié du Ve siècle), qui fut élève du fondateur de l'École néoplatonicienne d'Athènes, Plutarque (350-432), et compagnon d'étude de Syrianos, successeur de Plutarque à la direction de l'École<sup>54</sup>. Par la suite, Hermias (m. 450), élève de Syrianos et compagnon d'étude de Proclus à Athènes, devint professeur à Alexandrie et, selon l'opinion de Westerink, introduit la doctrine de l'école d'Athènes à Alexandrie. Le successeur d'Hermias fut son fils Ammonius (434/35-517/26)<sup>55</sup>, dont subsiste, en tant que produit sorti de sa plume, un commentaire sur le *de Interpretatione* et, en tant que produits des notes de cours de ses élèves, un commentaire sur l'*Isagoge*, un commentaire sur les *Catégories* et un commentaire sur les *Premiers Analytiques*<sup>56</sup>. Généralement ses enseignements furent conservés, et parfois modifiés, par ses deux élèves, Asclépius et Philopon, dans les traités qui portent les noms de ces derniers<sup>57</sup>. On accepte le fait que les cours d'Ammonius ont été suivis par Asclépius, Jean Philopon (490-570), Sergius de Rēš'ayna (m. 536), Damascius (460-538), Simplicius (490-560) et Olympiodore le Jeune (495/505-après 565). Après la mort d'Ammonius, la chaire de l'École fut occupée par le mathématicien Eutocius, puisqu'Olympiodore se réfère à Ammonios par l'appellation de *prógonos* qui mettrait en évidence l'existence d'une figure intermédiaire entre les deux, selon Westerink<sup>58</sup>. À l'égard des successeurs d'Olympiodore, les données sont très embrouillées, puisqu'il y a au moins trois figures dont les

<sup>53</sup> Pour l'approfondissement de cette question, voir : Zeller E. (1923<sup>5</sup>), 498 ss. Voir aussi, Zeller E.-Mondolfo R., (1961); Hadot I. (1978), 12-14; Donini P. (1982), 9-30; Romano F. (1983), 15-17; Hadot I. (1990), 275-303; Verrycken K. (1990), 199-200. Pour une mise au point du *status quaestionis*, voir l'article de D'Ancona Costa C. (2005), 9-38, en part. 9-24

<sup>54</sup> Deux traités lui sont attribués : un commentaire sur le *Carmen Aureum* de Pythagore et quelques fragments tirés d'un traité intitulé *de Providentia*.

<sup>55</sup> Westerink L. G. (1990), X-XI.

<sup>56</sup> *Ibidem*, XII-XIII.

<sup>57</sup> Deux traités d'Ammonius portent le nom d'Asclépius (*Métaphysique* et *Introduction arithmétique* de Nicomaque) et huit celui de Jean Philopon (*Catégories*, *Premiers et Seconds Analytiques*, *Physique*, *de Generatione et Corruptione*, *Météorologiques*, *de Anima* et une édition réélaborée du cours sur Nicomaque).

<sup>58</sup> Westerink L. G. (1961), 128-133 (en particulier p. 129) ; Id. (1990), XVI.

ouvrages sont très proches l'un de l'autre, et dont le style révèle une dépendance d'Olympiodore et d'Ammonius. Les figures en question sont celles d'Élias, de David et du pseudo-Élias (ou pseudo-David)<sup>59</sup>. Bien que la succession Olympiodore – Élias/David – Stéphane soit communément acceptée par la plupart des savants<sup>60</sup>, le manque de données directes, contenues dans les commentaires des auteurs en question, ainsi qu'indirectes, contenues dans la tradition postérieure, ne contribue pas à éclaircir notre connaissance sur les dernières figures de l'École. En outre, le manque d'études systématiques et synoptiques sur les rapports entre les prolégomènes grecs attribués à Élias, à David et au pseudo-Élias, n'aide pas à établir une succession chronologique assurée<sup>61</sup>. D'ailleurs, l'étude de Wanda Wolska-Conus sur «Stéphanos d'Alexandrie et Stéphane d'Athènes» a abordé des questions fondamentales et a contribué à éclaircir, ou au moins à mettre en discussion, les points suivants:

- que les *Prolégomènes à la philosophie*, attribués par l'éditeur du texte grec au pseudo-Élias (pseudo-David), devrait être attribués à Stéphane d'Alexandrie<sup>62</sup>;
- que les deux figures de Stéphane d'Alexandrie et de Stéphane d'Athènes seraient la même personne, à savoir Stéphane le philosophe né à Athènes entre 550 et 555, et mort à Constantinople avant 638<sup>63</sup>;
- que Stéphane serait arrivé à Alexandrie entre les années 567 et 572, à la fin de ses études secondaires, quand Olympiodore était déjà mort et Philopon, s'il était encore en vie, devait être très vieux, puisqu'il mourut avant 574;
- que Stéphane serait arrivé à Alexandrie, lorsque la chaire de philosophie était occupée par Élias<sup>64</sup>, et qu'il aurait reçu sa formation dans l'entourage philoponien, qui associait les sciences

---

<sup>59</sup> Dans la tradition grecque, les commentaires attribués à Élias sont des *Prolégomènes à la Philosophie* (CAG XVIII.i, ed. Busse), un *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre* (CAG XVIII.i, ed. Busse), un *Commentaire sur les Catégories* (Élias/David?), un commentaire partiel sur les *Premiers Analytiques* d'Aristote (ed. Westerink, 1961: 134-139). Il faut souligner que nous avons inclut le même commentaire sur les *Catégories* à la fois sous le nom d'Élias et sous celui de David, à cause des différentes opinions sur l'attribution de ce commentaire, attribué par l'éditeur des textes grecs à Élias (CAG XVIII.i, ed. Busse), que nous allons examiner plus loin. Les commentaires attribués par la tradition grecque (voir plus haut) à David sont des *prolégomènes à la philosophie* (CAG XVIII.ii, ed. Busse), un *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre* et un *Commentaire sur les Catégories* d'Aristote (David/Élias?). En revanche, Leendert Westerink attribue au pseudo-Élias (pseudo-David) les *prolégomènes à la philosophie* et un *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre* qu'il publia en 1967 (voir la référence dans la bibliographie).

<sup>60</sup> Westerink L. G. (1961), 127-130; Westerink L. G. (1990), XXXI-XXXVIII; Blumenthal H. (1981), 188-192.

<sup>61</sup> Ilsetraut Hadot a conduit une étude comparée sur les commentaires aux *Catégories* d'Ammonius, de Simplicius, de Philopon, d'Olympiodore et de David (Élias). Voir, Hadot I. (1989).

<sup>62</sup> Wolska-Conus W. (1989), 69 et ss.. Dans cet article, Wolska-Conus affirme, à la suite d'une analyse synoptique de plusieurs passages tirés des *Prolégomènes à la philosophie* attribués au pseudo-Élias et du *commentaire sur le «De Interpretatione»* de Stéphane d'Alexandrie, que les *Prolégomènes à la philosophie* et le *commentaire sur l'Isagoge*, publiés par Westerink et attribués par lui au pseudo-Élias (pseudo-David), sont sortis de la plume de Stéphane le philosophe. Voir aussi, Muller-Jourdan P. (2007), XXV.

<sup>63</sup> Wolska-Conus W. (1989), 85-88.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 85.

mathématiques et exactes (donc les commentaires à Théon et à Nicomaque) à la philosophie, en opposition à l'entourage d'Olympiodore qui aurait pris en considération les seuls Aristote et Platon.

À ce propos, il nous semble intéressant de rapporter aussi les observations et les conclusions d'un article paru juste après le travail déjà mentionné de Wolska-Conus, et dont le but est de présenter un fragment de Stéphane d'Alexandrie portant sur les définitions de la philosophie<sup>65</sup>. De fait, les conclusions tirées par l'auteur de cet article, Mossman Roueché, complètent les observations faites par Wolska-Conus dans l'article mentionné. À l'appui de comparaisons synoptiques très soigneuses entre les prolégomènes d'Ammonius, d'Élias, de David, du pseudo-Élias, d'un côté, et, de l'autre, le fragment de prolégomènes de Stéphane cité par Maxime le Confesseur, Roueché souligne les ressemblances entre le pseudo-Élias et David, et entre ces deux derniers et Stéphane. Le savant cite l'article de Wolska-Conus, et, bien qu'il considère comme très convaincante la thèse avancée par Wolska-Conus posant l'identité entre Stéphane d'Alexandrie et Stéphane d'Athènes, il l'accepte avec toutefois quelques réserves méthodologiques<sup>66</sup>. Ses comparaisons aboutissent à la conclusion que a) Stéphane est la source du pseudo-Élias et de David ou, du moins, du seul pseudo-Élias; b) que le pseudo-Élias, ayant vécu à Constantinople<sup>67</sup>, a été élève de Stéphane; c) que David aussi a été l'un des élèves de Stéphane ou, en accord avec les sources qui le qualifient d'alexandrin, son successeur à l'École d'Alexandrie<sup>68</sup>. Les comparaisons de Roueché sur quelques passages des prolégomènes des auteurs mentionnés ci-dessus démontrent d'une façon assez convaincante que le texte grec de David est plus proche du texte correspondant du pseudo-Élias que de celui d'Élias et d'Ammonius et, indirectement, que ce sont les prolégomènes des derniers représentants de l'École d'Alexandrie qui eurent une influence majeure sur les commentateurs byzantins, syriaques et, éventuellement, arabes<sup>69</sup>. En outre, les conclusions du savant semblent confirmer l'hypothèse de Wolska-Conus d'une éventuelle identité entre le pseudo-Élias et Stéphane. La chronologie que l'on déduit des conclusions de Roueché pourrait être la suivante: Olympiodore – Élias – Stéphane – pseudo-Élias (ou Stéphane/pseudo-Élias) – David, de sorte que David aurait été le dernier professeur de l'École d'Alexandrie avant la conquête de la ville par les Arabes (642/645). À notre avis, les hypothèses formulées par Roueché sont très intéressantes et confirment l'opinion généralement acceptée selon laquelle David a été l'un de derniers représentants de l'École. Il nous semble toutefois que les témoignages de la tradition arménienne et, en particulier, la version arménienne des *Prolégomènes*

---

<sup>65</sup> Roueché M. (1990), 107-128.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 123-125.

<sup>67</sup> Westerink L. G. (1967), XIII.

<sup>68</sup> Roueché M. (1990), 128.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 109-110.

devraient être pris en considération dans l'examen des sources directes et indirectes avant de tirer des conclusions qui sont limitées à la tradition grecque. Enfin, on verra dans le chapitre suivant que, dans la tentative d'établir une succession chronologique vraisemblable des derniers membres de l'École néoplatonicienne d'Alexandrie, il faudrait prendre en considération, en vue d'une comparaison intertextuelle, la position de Jean Philopon, le grand exclu de toutes les études comparatives (ou presque) qui ont été entreprises sur les commentaires des auteurs appartenant à l'école d'Ammonius. Comme on le verra, les textes originaux grecs des prolégomènes de Philopon, notamment les prolégomènes généraux à la philosophie et les prolégomènes aux *Catégories*, ont été perdus, mais ils ont été gardés indirectement, c'est-à-dire à travers la médiation de Stéphane, dans les *Dialogues* de Sévère bar Šakkô, un commentateur syriaque du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>70</sup>. Les comparaisons faites par Giuseppe Furlani entre les passages des *Dialogues* de Sévère, dans lesquels on trouve *expressis verbis* des extraits des prolégomènes de Stéphane, et indirectement de Philopon, ont déjà souligné les rapports étroits entre la structure textuelle et argumentative des *Prolégomènes à la philosophie* de David et celle des prolégomènes de Stéphane, structure confirmée par l'étude déjà mentionnée de Roueché. La succession Stéphane – David aurait besoin, à notre avis, d'être confirmée par des preuves ultérieures s'appuyant sur l'analyse comparée des autres ouvrages parvenus de Stéphane, notamment le commentaire au *De Intepretatione* d'Aristote et le commentaire partiel au *De Anima* d'Aristote. À la suite des résultats mis en évidence par les études mentionnées ci-dessus, que nous approfondirons plus loin, nous croyons que la filiation Philopon – Stéphane – David est plus vraisemblable et plus étroite que celle Olympiodore – Élias – David, et que cette hypothèse n'implique pas que l'on doit rejeter une communauté d'idées partagées par tous les élèves de la première autant que de la deuxième génération d'Ammonios. D'ailleurs, nous tenons à souligner que cette hypothèse est une suggestion née des comparaisons textuelles faites par ces savants. Nous avons pu vérifier au cours de notre recherche que cette hypothèse est vraisemblable; elle mériterait d'être développée à l'avenir, en prenant en considération les résultats auxquels a abouti la présente recherche.

### 3. L'École 'grécoisante'

#### 3.1) La question des ramifications et des regroupements de l'École

La production de l'École 'grécoisante' a été, d'une façon assez générale, étudiée par les Pères Mekhitaristes à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Ils publièrent les manuscrits des traductions de l'École, en y ajoutant des comparaisons avec les textes correspondants grecs. À la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du

<sup>70</sup> Furlani G. (1926), 5-194. Voir aussi, Wolska-Conus W. (1989), 69 ss.

XX<sup>e</sup> siècle, un intérêt majeur fleurit autour de la production littéraire de cette École. Cet essor contribua à développer et à approfondir l'étude de la chronologie des écrits issus de cette époque de traduction - une chronologie qui est assez problématique à cause de la coprésence de différents styles de traduction au sein de l'École elle-même.

L'ouvrage fondamental qui donne le cadre le plus précis de la répartition de la production littéraire de l'École est le chef-d'œuvre de l'académicien Yakob Manandean<sup>71</sup>. À la suite d'une analyse comparative (d'un point de vue linguistique) précise, il démontra que les traductions pouvaient être partagées en trois groupes. La production littéraire de l'École se développa sur deux siècles, de la deuxième moitié ou de la fin du V<sup>e</sup> au début du VII<sup>e</sup> siècle.

La répartition proposée par le Manandean est la suivante:

**I<sup>er</sup> groupe:**

- 1) L'*Art grammatical* attribué à Denys le Thrace;
- 2) le *Livre des Chries* (*Girk' Pitoyic'*) qui était utilisé comme un ouvrage de référence aux cours de rhétorique;
- 3) les écrits rhétorico-exégétiques et les commentaires de la Bible de Philon d'Alexandrie (14 œuvres);
- 4) les écrits apologétiques d'Irénée (les livres quatrième et cinquième de *Adversus haereses* et la *Demonstratio praedicationis evangelicae* qui a été transmise jusqu'à nos jours seulement en arménien);
- 5) le *Roman d'Alexandre* du Pseudo-Callisthène.

Le vocabulaire et la phraséologie des traductions de ce I<sup>er</sup> groupe sont caractérisés par l'usage de nouveaux mots et de nouvelles structures grammaticales, morphologiques et syntaxiques qui leur sont propres, mais qui se rencontrent aussi, quoique moins fréquemment, dans la production des groupes successifs. Selon Manandean, la première traduction aurait été celle de l'*Art grammatical* de Denys le Thrace, puisque le vocabulaire grammatical de l'œuvre en question est présent à la fois dans le *Livre des Chries* et dans les écrits de Philon. Manandean, cependant, observe que dans ces dernières traductions, surtout dans les écrits de Philon qui traitent d'arguments théologiques, le vocabulaire est emprunté souvent au lexique *maštoc'ien*<sup>72</sup>, tandis que celui de l'*Art grammatical* est tout à fait nouveau en particulier en ce qui concerne la terminologie technique<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Manandean Y. (1928).

<sup>72</sup> Voir aussi, S. Mancini Lombardi, *Il "Legum allegoriae" di Filone Alessandrino nell'antica versione armena: analisi testuale del primo libro*, tesi di dottorato, Università cattolica del Sacro Cuore, Milano a.a. 2002/2003, 16. Mancini Lombardi affirme, s'appuyant sur les analyses linguistiques conduites sur le premier livre du traité *Astwacayin*

## II<sup>e</sup> groupe:

- 1) La *Réfutation* de Timothée Aelure;
- 2) les *Progymnasmata* (Exercices propédeutiques) de Théon, dont l'original grec a été découvert dans les années 1950; sa publication est, donc, postérieure à l'édition de Manandean de la version arménienne<sup>74</sup>;
- 3) les *Définitions dédiées à Asclépios* de Hermès Trismégiste, publiées dans les années 1940;
- 4) l'*Isagoge* de Porphyre;
- 5) les *Catégories* et le *De Interpretatione* (*Perihermeneias*) d'Aristote;
- 6) un commentaire des *Catégories* et un commentaire du *De Interpretatione* d'Aristote, dont les auteurs seraient, selon les savants modernes, Jamblique et Anatole.

Le vocabulaire du II<sup>e</sup> groupe est très proche, à la fois, de celui du I<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> groupe, surtout en ce qui concerne la terminologie philosophique. Manandean soutient que le III<sup>e</sup> groupe est postérieur au II<sup>e</sup> parce que les ressemblances entre le *Commentaire sur les Catégories*, appartenant au III<sup>e</sup> groupe, et les *Catégories* sont si frappantes, qu'elles souligneraient la dépendance du premier texte au deuxième.

## III<sup>e</sup> groupe :

- 1) Le *Corpus Davidicum* qui rassemble les *Définitions et Division de la philosophie*, un commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre, les *Cinq Adages*, le traité *Sur la Division*, un commentaire sur les *Catégories* d'Aristote; ce dernier ouvrage, qui avait été initialement attribué à Élias, a été attribué par Manandean au philosophe Olympiodore<sup>75</sup>;
- 2) un fragment d'un commentaire sur les *Catégories* d'Aristote;
- 3) les traductions arméniennes de la «Lettre du philosophe Aristote adressé au roi Alexandre», connue sous l'appellation *De Mundo*<sup>76</sup>, et du traité sur les Vertus (*De Virtutibus*), adressé au roi Alexandre;
- 4) les histoires de Nonnos de Panopolis<sup>77</sup>;

---

*awrinac'n aylabanowt'ean*, que les traductions arméniennes de Philon ont été produites dans la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle, puisque le langage de Philon est proche de celui des traductions de la Bible et il n'y a pas de trace de formations linguistiques nouvelles ou étrangères à la langue maštoc'ienne.

<sup>73</sup> Manandean Y (1928), 115-119.

<sup>74</sup> T'eovneay, *Yalags jartasanakan krt'owt'eanc'*, éd. Y. Manandean, Erevan 1938.

<sup>75</sup> Manandean Y. (1928), 38. Le savant en s'appuyant sur les sources de la tradition médiévale arménienne, en particulier sur l'historien Yovhannēs Orotneç'i, suppose que le commentateur Élias est identifiable avec son maître à l'École d'Alexandrie, Olympiodore. Il argumente que le nom d'Élias aurait été donné au philosophe païen après sa conversion au christianisme. Cf. Calzolari V. (2010<sup>2</sup>), 29 note 64.

<sup>76</sup> Voir, Bolognesi G. (1983), 402-418.

- 5) des dialogues de Platon: le *Timée*, l'*Apologie de Socrate*, le *Menon*, les *Lois* et l'*Euthyphron*<sup>78</sup>;
- 6) la *Réfutation de la doctrine nestorienne* d'Eutichès;
- 7) le traité *Sur la nature*, attribué au philosophe Zénon par Levon Xaç'ikyan, et deux œuvres anonymes intitulées *De Natura* et *Definitiones philosophiae*. Selon le savant, ce dernier texte et les *Définitions de la philosophie* de David l'Invincible révèlent des ressemblances qui laisseraient supposer que le texte anonyme soit le produit d'un traducteur appartenant au cercle de David l'Invincible ou, du moins, des traducteurs du III<sup>e</sup> groupe<sup>79</sup>.

Selon Manandean, le rapport de dépendance entre le deuxième et le troisième groupe est suffisamment démontré par les similitudes entre les traductions des *Catégories* et le *Commentaire sur les Catégories*, ainsi qu'entre un passage tiré des *Définitions* de David l'Invincible et un passage de la traduction du texte *Sur l'Interprétation*.<sup>80</sup>

Enfin, il y a d'autres traductions qui n'appartiennent pas aux groupes mentionnés ci-dessus et qui n'ont pas été classées par l'académicien arménien, mais par Sen Arevšatyan.<sup>81</sup> Elles sont donc rassemblées au sein d'un quatrième groupe de traductions. Arevšatyan considère que ce groupe de traductions constitue la dernière étape de production de l'École 'grécisante' qui s'étalerait de la moitié du VII<sup>e</sup> jusqu'à la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle.

#### **IV<sup>e</sup> groupe:**

- 1) l'*Hexaameron* de George de Pisidie;
- 2) les *Phainomena* d'Aratus ;
- 3) l'*Histoire de l'Eglise (Historia Ecclesiastica)* de Socrate le Scholastique;
- 4) le traité intitulé *Sur la nature humaine (De natura hominis)* de Némésius ;
- 5) les *Scholia* de Cyrille d'Alexandrie ;

---

<sup>77</sup> Voir, Akinean N. (1932), p. 95. Le savant considère que les traductions des histoires de Nonnos et du traité aristotélicien *De Mundo* appartiennent à un quatrième groupe, et, à la suite de Manandean, il estime qu'il s'agit d'écrits postérieurs au deuxième et au troisième groupe.

<sup>78</sup> Arevšatyan S. S. (1971). Dans cet article, le savant refuse l'opinion de Levon Xaç'ikyan, pour lequel les traductions des textes platoniciens seraient une production du premier groupe de l'École. Xaç'ikyan justifie son opinion du fait que les ressemblances linguistiques entre la traduction du *Timée* et le *Commentaire à la Genèse* d'Elišē sont très étroites. En revanche, Arevšatyan n'est pas d'accord et donne des argumentations linguistiques pour prouver qu'il n'existe pas de ressemblance entre les deux œuvres; par exemple la présence du génitif avec une terminaison en -r , propre au style littéraire du deuxième groupe, et la ressemblance entre un extrait tiré du *Timée* et un autre tiré des *Définitions et Division de la philosophie* témoigneraient de l'appartenance des traductions de Platon et du texte de David l'Invincible au troisième groupe d'œuvres. Il faut remarquer qu'il y a deux courants de pensée à l'égard de l'époque des traductions arméniennes des dialogues platoniciens, puisque certains les considèrent des traductions de l'école grécisante, tandis que d'autres les attribuent à la plume de Grigor Magistros, auteur médiéval (XI<sup>e</sup> siècle). Pour un approfondissement des sources bibliographiques voir, Calzolari V. (2010<sup>2</sup>), 18 note 21.

<sup>79</sup> Xaç'ikyan L. (1949), 75.

<sup>80</sup> Manandean Y. (1928), 156.

<sup>81</sup> Arevšatyan S. S. (1971), 7-20, en part. 18.

- 6) le traité intitulé *Sur la création de l'homme* (*De hominis opificio*) de Grégoire de Nysse ;
- 7) les œuvres mystiques attribuées au Pseudo-Denys.

Quelques traductions de ce groupe sont attribuées à Step'annos Siwnec'i, qui les aurait achevées durant les premières décennies du VIII<sup>e</sup> s. (voir plus haut)<sup>82</sup>.

La classification en groupes et les observations linguistiques de Manandean ont été, depuis lors, l'objet d'études et de critiques par plusieurs savants, surtout à partir des années 1970. En particulier, rappelons ici les études d'Arusyak Mouradyan et d'Abraham Terian. La critique majeure concerne la méthodologie avec laquelle Manandean a élaboré sa classification d'une façon assez rigide. En effet, l'académicien a tiré ses conclusions s'appuyant sur des observations et des comparaisons textuelles partielles et, souvent, n'adhérant pas au contexte de référence. A plusieurs reprises, la seule présence ou absence de certaines formes ou particules grammaticales a déterminé l'appartenance ou non à un groupe de traductions. En outre, tout le travail de classification possède comme seul point de référence et de discrimination les œuvres attribuées au premier groupe.

En réalité, les différences entre les groupes, soulignées par Manandean, pourraient bien être expliquées par le fait que les traductions sont les produits de différents traducteurs qui maîtrisaient, plus ou moins bien, la langue grecque et l'arménien. En outre, les traducteurs auraient pu être soumis à une influence plus marquée de la langue grecque, immédiatement après leur retour dans leur patrie. En revanche, après un long séjour en Arménie, cette influence aurait pu perdre son intensité. Dans ce cas, il serait possible de supposer qu'un traducteur ait pu réviser ses traductions antérieures suivant des critères lexicaux et stylistiques quelque peu différents<sup>83</sup>. Un illustre savant arménien, Hrač'iaj Ačarean, suppose que l'École 'grécisante' a eu, à des époques différentes, plusieurs centres de production littéraire qui ont utilisé des registres linguistiques différents<sup>84</sup>.

Enfin, un autre savant, Abraham Terian, attire l'attention sur le fait que Manandean n'avait pas effectuée une analyse exhaustive des œuvres de Philon l'Hébreu et des textes appartenant au quatrième groupe. Il observe que la ressemblance très étroite des œuvres appartenant aux trois premiers groupes révélerait leur appartenance à un même courant stylistique, donc au même groupe. C'est pour cette raison, à la suite des observations faites par Arevšatyan, que Terian propose l'existence de deux groupes fondamentaux: un groupe majeur qui contiendrait les trois premiers

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, 18. Les traductions attribuées par Arevšatyan à Step'annos Siwnec'i sont celles des œuvres de Némésius, de Grégoire de Nysse, de Cyrille d'Alexandrie et du pseudo-Denys qui appartiennent au quatrième groupe.

<sup>83</sup> Abelyan M. (1944), 96-97 ; Mouradyan A. N. (1971), 95.

<sup>84</sup> Ačaryan Hř. (1975), 156 et suivantes.

groupes du schéma de Manandean, et un groupe mineur coïncidant avec le quatrième groupe individualisé par Arevšatyan<sup>85</sup>.

### 3.2) *La question des origines et de la chronologie de l'École 'grécoisante'*

Dans ce paragraphe, nous nous proposons de donner un cadre le plus complet possible des courants de pensée existants sur la chronologie de l'École 'grécoisante'.

La critique adressée à la classification en groupes (établie par Manandean) est nécessairement reliée à la question de la chronologie de l'École, une question qui a elle aussi fait l'objet de plusieurs débats. Manandean considérait comme un pivot pour la chronologie de la production de l'École la traduction de la *Réfutation* de Timothée Aelure, à cause d'un colophon contenant des renseignements très précis sur la date de la traduction selon la correspondance de trois calendriers en usage à l'époque: l'arménien, le julien, l'égyptien. Manandean fit coïncider les indications données dans le colophon avec la période de quatre ans (compte tenu du fait que dans le calendrier arménien manquait l'année bissextile) allant de 552 à 556. Il soumettait ainsi à une révision radicale la datation proposée par Galust Tēr-Mkrtč'ean (480-484) qui avait fait coïncider les données du colophon avec les années 480-484. En effet, Tēr-Mkrtč'ean s'aperçut le premier que dans la traduction arménienne de la *Réfutation*, on trouve l'indication du jour de la mort du patriarche d'Alexandrie, Dioscore, selon les trois calendriers mentionnés. Nous y lisons les dates suivantes:

*Thovth e (5) September b (2) Hori z (6)*

Or, le savant arménien, sur la base de calculs précis du calendrier, conclut que la seule période possible de correspondance de ces trois dates tombait entre 480 et 484; par conséquent, il faudrait supposer que la traduction a été achevée entre le 29 février 480 et le 28 février 484<sup>86</sup>. Mais cette datation ne convainquait pas Manandean qui proposa donc deux corrections différentes pour les dates indiquées dans le colophon. Tout d'abord, il changea la date du calendrier arménien en *Hori iz*, en gardant telles quelles les deux autres dates. Dans ce cas la correspondance des trois calendriers aurait pu avoir lieu entre 560 et 564. Selon la deuxième possibilité de correction prévue par Mandean, il faudrait y apporter les corrections suivantes:

*Thovth e (5) September b (2) Hori z (6)*

deviennent

---

<sup>85</sup> Terian A. (1982), 175-186.

<sup>86</sup> À l'époque la fin de l'année coïncidait avec le premier mars.

*Thovth ē (7) September d (4) Hori iz (17)*

La seule correspondance possible qui résulte de cette correction tomberait entre 552 et 556. Le Père Akinean aussi, un autre grand philologue arménien du XX<sup>e</sup> siècle, s'est déclaré en accord avec Manandean sur la nécessité d'une correction des dates proposées par Tēr-Mkrtč'ean, mais il avança une autre thèse, s'appuyant sur une lettre contenue dans le *Girk' T't'oc'* (Livre des Lettres). La lettre prise en examen par Akinean aurait été envoyée par l'évêque Movsēs de C'owrtaw à Vrt'anēs K'ert'oł au début du VII<sup>e</sup> siècle (606). Comme dans la lettre l'évêque atteste avoir reçu la *Réfutation* du bienheureux Timothée, qui lui fut envoyé par Vrt'anēs, Akinean conclut à partir de ce témoignage que la *Réfutation* a été inconnue du clergé arménien jusqu'à l'époque de la rédaction de la lettre. Akinean corrige donc la datation de la façon suivante:

*Thovth ē (7) September d (4) Hori iz (17)*

deviennent

*Thovth ē (7) September d (4) Sahmi z (6)*

Akinean corrige non seulement les dates mentionnées ci-dessus, mais aussi un des mois donnés par les calendriers, à savoir le mois de *Hori* du calendrier arménien qui, selon lui, serait le mois de *Sahmi*. En effet, Akinean suppose que la dernière forme était la leçon correcte du manuscrit, mais que plus tard le copiste l'avait interprétée de façon erronée, en confondant le deux mois du calendrier arménien<sup>87</sup>. Par conséquent, il faudrait dater la mort du patriarche d'Alexandrie, ainsi que la traduction arménienne de la *Réfutation*, de l'époque comprise entre 601-603<sup>88</sup>.

À notre avis, le seul témoignage d'une lettre dans laquelle on mentionne ouvertement la traduction arménienne du texte d'Aelure, n'est pas suffisant pour démontrer que cette traduction n'existait pas et n'était pas connue avant le début du VII<sup>e</sup> siècle.

### 3.2.1) *Témoignages extérieurs: la lettre du patriarche Photius et la Narratio de Rebus Armeniae*

La première hypothèse de datation de Manandean s'accorde bien avec deux autres témoignages fournis par les sources anciennes: la lettre du patriarche Photius adressée au Catholicos des Arméniens Zak'aria et la *Diegesis*, connue sous l'appellation de *Narratio de Rebus*

<sup>87</sup> Akinean N. (1932), 97-100. Nous voudrions remarquer que Akinean transmet inexactement l'opinion de Manandean, parce qu'il semble confondre les données fournies par l'académicien arménien, voir pp. 95-96. Cf. Manandean Y. (1928), 101.

<sup>88</sup> Akinean N. (1932), 100 : Ուստի Տիմոթէոս Կուրի Հակաճառութեան թարգմանութիւնը կատարուած է 601-603 տարիներուն:

*Armeniae*. Selon les éditeurs de la traduction de la *Réfutation*<sup>89</sup>, le texte aurait été traduit à l'époque du Catholicos Nersēs II Aštarakec'i. Selon Akinean, ces informations seraient fondées sur un passage contenu dans la *Narratio*, dans lequel on lit qu'à l'occasion du Concile de Dwin (553-555)<sup>90</sup>, à l'époque de Nersēs II Aštarakec'i, les Arméniens traduisirent les écrits de Timothée et de Philoxène qui avaient été anathématisés au Concile de Chalcédoine et successivement emportés en Arménie par le moine syriaque Abdišo. La *Réfutation* aurait donc été traduite à l'époque du deuxième concile de Dwin, afin de doter les membres de l'Église Arménienne d'un instrument précieux contre les argumentations théologiques des adversaires chalcédoniens. Or, une telle argumentation fournirait une preuve en faveur de la datation proposée par Manandean (552-556), mais une autre hypothèse de lecture et, donc, d'interprétation du passage de la *Narratio* a été avancée par B.L. Zekiyān, qui souligne que le verbe grec *hermêneuesan* peut signifier non seulement «ils traduisirent», mais aussi «ils interprétèrent, ils expliquèrent». Par conséquent, on pourrait lire dans le passage mentionné que les œuvres de Timothée et de Philoxène auraient été expliquées au clergé arménien à l'occasion du Concile<sup>91</sup>.

### 3.2.2) *Un autre témoignage extérieur: la lettre du géorgien Arsēn de Sapara*

Les questions concernant la datation de la *Réfutation* et, par conséquent, la datation du début de l'École 'grécisante', ont été radicalement revisitées par Boghos L. Zekiyān. Il part du principe méthodologique qu'aucune correction arbitraire ne doit être introduite dans le texte, chaque modification devant être justifiée soit par la dynamique interne des textes soit par des raisonnements qui ne constituent pas simplement des suppositions, mais qui s'appuient sur des données extratextuelles concrètes, d'une vraisemblance ou probabilité suffisantes.

Une fois établi ce principe méthodologique de base, Zekiyān soumet par la suite à un examen minutieux les principaux témoignages extérieurs qui semblaient suggérer une datation inférieure, pour les premières années de la deuxième moitié du VI<sup>e</sup> siècle. Nous avons déjà parlé de l'un de ces témoignages, le second est celui de l'écrivain géorgien Arsēn de Sapara (IX<sup>e</sup> siècle). Zekiyān examine les différentes traductions proposées pour le passage analogue à celui de la *Narratio*, que l'on trouve dans une lettre d'Arsēn. On y lit en géorgien: *da masve c'els ganaxadas c'igni igi targmnili T'imotes da Pilakson mc'valebeltani*. Selon la traduction de Gérard Garitte<sup>92</sup>, le passage doit être traduit ainsi: «Et dans la même année ils expliquèrent le livre traduit des hérétiques

<sup>89</sup> *Timot'ēos episkoposapeti Alek'sandriay Hakačarowt'iwn a' sahmanealsn i žolovoyñ K'alkedovni* (La Réfutation de Timothée patriarche de Alexandrie aux argumentations du Concile de Chalcédoine), éd. Karapet Vardapēt et Erwand Vardapēt, Ėjmiacin 1908, chez Manandean Y. (1928), 96 note 1.

<sup>90</sup> Zekiyān B. L. (1997), 92-93 note 32.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 99.

<sup>92</sup> *La Narratio de Rebus Armeniae*, éd. critique et commentaire par Gérard Garitte, Louvain 1952.

Timothée et Philoxène». D'abord, Garitte avait interprété le verbe *ganacxadas* comme « ils expliquèrent, publièrent », tandis que, par la suite, il le corrigea en « ils traduisirent », afin d'éviter une tautologie probable avec le participe *targmnili*, rendu par l'adjectif « explicatif, exégétique ». En revanche, dans la version arménienne du texte, son éditeur L. Melik'set'-Bek traduit le verbe géorgien par *erewan hanec'in* («ils révélèrent, firent apparaître») et, par la suite, il utilise l'adjectif arménien *meknotakan* («explicatif, exégétique»)<sup>93</sup>.

Le témoignage de la lettre d'Arsēn Sapareli, selon la lecture proposée par l'éditeur de la traduction arménienne et celle avancée par Garitte dans sa première version, renforce l'argumentation favorable à l'existence d'une traduction arménienne du texte de Timothée Aelure avant le Concile de Dwin. En outre, elle s'accorde parfaitement avec le passage contenu dans la *Narratio*, dans lequel on lit que les œuvres de Timothée et de Philoxène furent «publiées», «portées à la lumière». Selon Zekiyān, on peut donc supposer qu'une traduction de la *Réfutation*, rédigée par les membres de l'École grécisante, existait et probablement circulait dès avant le Concile de Dwin; elle fut portée officiellement à la connaissance de l'épiscopat arménienne, comme un instrument d'apologie de la foi orthodoxe, durant le Concile. Il souligne en outre que les témoignages mentionnés ci-dessus, à la fois intérieurs et extérieurs à la *Réfutation*, sont des preuves en faveur de la datation avancée par Tēr- Mkrt'č'ean de 480-484. Nous croyons que les comparaisons et les preuves fournies par Zekiyān, qui témoignent d'une lecture plus attentive et plus précise des extraits contenus dans la lettre d'Arsēn Sapareli et dans la *Narratio*, confirment l'hypothèse de la datation de la *Réfutation* de 480-484.

Enfin, nous voudrions souligner que le père Ananean avait embrassé l'opinion de Manandean à propos de la datation de la *Réfutation* sur la base d'un raisonnement différent de celui proposé par Manandean. Ananean pensait que des textes dogmatiques si importants et décisifs ne pouvaient avoir été traduits avant le Concile de Dwin, donc avant la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle. En effet, la position officielle de l'Eglise arménienne, avant le Concile de Dwin, n'était ni favorable ni hostile aux questions dogmatiques avancées par le Concile de Chalcédoine (451), se maintenant sur la ligne de l'Hénotique. Par conséquent, puisqu'il fallait obtenir l'*imprimatur* de l'autorité ecclésiale pour traduire et publier des œuvres théologiques, il semble difficile que l'Eglise même ait pu autoriser la publication d'écrits anti-chalcédoniens avant une prise de position officielle. Toutefois, cette argumentation *a priori* ne semble pas être suffisante pour résoudre la question. En effet, dans l'Eglise tout entière, les différents courants de pensée se heurtaient l'une à l'autre durant les mêmes années et presque dans les mêmes lieux pendant la deuxième moitié V<sup>e</sup> et

---

<sup>93</sup> Zekiyān B. L. (1997), 97-98.

aux débuts du VI<sup>e</sup> siècle. On ne voit pas pourquoi l'Arménie devrait constituer ici une exception. Un autre témoignage, porté à la lumière par Zekiyān et provenant cette fois-ci du *Livre des Lettres*, nous aide à sortir de l'aporie.

### 3.2.3) *Le Livre des Lettres: source témoignant de la connaissance de la «Réfutation» de Timothée Aelure avant le deuxième Concile de Dwin*

Dans ce recueil tout à fait précieux pour l'histoire de l'Église arménienne, nous disposons d'un témoignage très important de ce que les questions théologico-dogmatiques soulevées au Concile de Chalcédoine étaient déjà répandues et débattues dans le milieu arménien à partir de la fin du Concile même. Nous avons en effet deux lettres, conservées dans le *Livre des Lettres*: la première est écrite par un certain *Ołormelis Petros* (Pierre le Misérable) que l'on pourrait identifier à Pierre d'Antioche, surnommée le Foulon (m. 488) ou Pierre l'Ibère, et la deuxième fut compilée par le Catholicos Babgēn (env. 506).

La première lettre, qui est la plus ancienne, n'avait pas attiré l'attention des savants avant les recherches de Boghos L. Zekiyān dans l'article mentionné sur le *Corpus Elisiaeanum* mentionné<sup>94</sup>. La lettre en question a été rédigée à l'époque de la conquête de Nisibe par les Nestoriens sous l'épiscopat de Bar Šauma (457- fin du V<sup>e</sup> s.) et on y trouve la mention de Timothée, appelé «le bienheureux père», et de Théodoret de Cyr. Puisque Timothée d'Alexandrie est nommé «bienheureux père», il faut supposer qu'il était déjà mort au moment de la rédaction de la lettre. L'évêque d'Antioche mourut en 477 et l'on peut donc considérer cette date comme le *terminus ante quem* de la rédaction de la lettre. En outre, puisque les deux personnages qui pourraient être l'auteur de la lettre, Pierre le Foulon et Pierre l'Ibère, moururent avant la fin du V<sup>e</sup> siècle<sup>95</sup>, Zekiyān en déduit que la lettre a été écrite entre 477 et la fin du V<sup>e</sup> siècle. La lettre est contenue dans le *Livre des Lettres*, parce qu'elle était probablement adressée à un épiscopat arménien de haut rang, peut-être au Catholicos lui-même, afin de conseiller aux Arméniens des moyens d'empêcher les poussées chalcédoniennes et nestoriennes. On comprend donc que la diffusion et la circulation du texte de Timothée parmi les membres de l'Église arménienne sont déjà attestées avant la canonisation de la *Réfutation*, proclamée durant le deuxième Concile de Dwin. Zekiyān, suivant Bogharian, exclut l'hypothèse d'une possible attribution de la lettre mentionnée à Pierre l'Ibère. Les analyses de Zekiyān amènent à soutenir la thèse qu'il faut restreindre la datation de la

---

<sup>94</sup> Zekiyān B. L. (1997), 95-99.

<sup>95</sup> Pierre le Foulon, en particulier, décéda en 488.

lettre de 477 à 488, année de la mort de Pierre le Foulon. Par conséquent, il en suit que le début de l'École 'grécoisante' doit être fixé à la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle.

#### 4. *Quelques observations sur les différentes opinions académiques à propos du début littéraire de l'École grécoisante*

Nous avons déjà abordé cette question et exprimé notre opinion à cet égard. Mais nous pensons nécessaire de donner également un bref aperçu des positions d'autres savants éminents, outre ceux que nous avons déjà mentionnés, afin de fournir une information plus détaillée sur un sujet dont l'importance n'est pas secondaire dans la question davidienne.

Un courant traditionnel de pensée se développant au XIX<sup>e</sup> siècle, auquel appartiennent plusieurs représentants de l'École mekhitariste de Venise, avait fixé les débuts de l'École 'grécoisante' aux années 60 du V<sup>e</sup> siècle<sup>96</sup>. Par la suite, trois autres savants arméniens embrassèrent cette datation: Step'an Malxaseanc'<sup>97</sup>, Manuk Abelean<sup>98</sup> et, enfin, Sen Arevšatyan<sup>99</sup>. Le premier, après avoir conduit une analyse linguistique détaillée de l'*Histoire des Arméniens* de Movsēs Xorenac'i, en conclut que le lexique utilisé par l'auteur lui-même fut l'indice d'une première phase de diffusion de la production 'grécoisante'. En effet, les caractéristiques propres à l'École sont notables, dans la composition lexicale de l'*Histoire* de Xorenac'i, mais elles n'en touchent pas encore la structure morfo-syntaxique. Ensuite, Malxaseanc' signale que Xorenac'i et Elišē<sup>100</sup> avaient tous les deux lu et assimilé les œuvres de Philon d'Alexandrie, qui appartiennent à la phase initiale de la production de l'École. Donc, si l'on suppose, en vertu d'autres preuves, que Xorenac'i écrivait dans les années 80 du V<sup>e</sup> siècle, et que l'on juge vraisemblable le passage où il affirme être vieux et malade au moment de la rédaction de l'*Histoire*, il faudrait dès lors admettre que les premières traductions de l'École, à savoir l'*Art Grammatical* de Denys et les écrits de

---

<sup>96</sup> Muradyan A. N. (1971), 81.

<sup>97</sup> Malxaseanc' St. (1940), 80.

<sup>98</sup> Abelyan M. (1944), 101.

<sup>99</sup> Arevšatyan S. S. (1971), 15-16.

<sup>100</sup> Elišē a été un des historiens arméniens les plus importants et les plus connus. Il est l'auteur de l'*Histoire de la guerre des Vardanank'*, dans laquelle il narre les événements passés durant la guerre de 451, combattue par les Arméniens contre les troupes sassanides. Sa chronologie est douteuse, parce que des savants le jugent comme un auteur du VII<sup>e</sup> siècle, tandis que d'autres le considèrent comme un auteur de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle. Il nous semble que les preuves fournies par Połos Ananean, Levon Xaç'ikyan et Boghos Zekiyan en faveur de la datation à la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle sont assez convaincantes. La même question chronologique concerne le personnage de Movsēs Xorenac'i qui aurait vécu dans la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle ou, selon d'autres opinions, entre le VII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècles. Voir, Zekiyan B. L. (1987); Traina G. (1991).

Philon, utilisés par Movsēs, ont été rédigées dans une période précédente, entre les années 50 et 80 du V<sup>e</sup> siècle.

Manuk Abelyan, s'appuyant sur la datation de la *Réfutation* de Timothée Aelure proposée par Tēr-Mkrtč'ean à 480-484, soutint lui aussi, après Malxaseanc', que les premières traductions de l'École apparurent après l'époque classique.

Enfin, un autre courant de savants, parmi lesquels on citera Francis C. Conybeare, Geworg Ĵahukyan, Henrik Gabrielyan et Vahagn Arak'elyan, affirme d'une façon quelque peu radicale que l'activité de l'École aurait déjà commencé durant la première moitié du V<sup>e</sup> siècle.

Geworg Ĵahukyan considère que les traductions de l'École 'grécisante' sont des productions surgissant au V<sup>e</sup> siècle comme la conséquence de situations historiques aussi bien que politiques. En effet, les premiers traducteurs de l'École avaient reçu une éducation dans un milieu greco-hellénistique qui aurait été bien difficile après le V<sup>e</sup> siècle du fait de l'hostilité croissante du clergé arménien envers l'Église byzantine chalcédonienne. En outre, le savant remarque que d'un point de vue linguistique, dans l'*Histoire de l'Arménie* de Movsēs Xorenac'i comme dans le *Commentaire à la Genèse* d'Elišē, on trouve l'utilisation de termes grammaticaux, à savoir *tair*, *šaragir* et *nšanagir*, introduits par la traduction de l'*Art Grammatical*. Si l'on retient que les œuvres de Xorenac'i et d'Elišē sont des produits de la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle, il faut donc supposer que la traduction de l'*Art Grammatical* a été rédigée avant cette époque<sup>101</sup>. Sur la base de ces argumentations, le savant concorde avec la datation proposée par Tēr-Mkrtč'ean pour établir l'époque de traduction de la *Réfutation*, considérée l'œuvre de référence pour marquer des limites chronologiques à la production hellénisante. Ĵahukyan, ensuite, s'appuie sur les sources de la tradition arménienne relatives à Movsēs Xorenac'i et à Dawit' Anyaft' pour renforcer son hypothèse de datation concernant le début de la production littéraire de l'École. Il retient les témoignages selon lesquels David aurait été le compagnon d'étude de Xorenac'i et que les deux auraient été envoyés, ensemble, auprès de l'empereur Théodose (450) pour apprendre la langue grecque, ainsi que pour traduire les saintes Écritures en arménien. David, en outre, aurait composé le *Panégyrique à la sainte Croix* sur la requête du Catholicos Giwt (461-476) et ce, après la moitié du V<sup>e</sup> siècle.

Le savant arménien, enfin, suppose que David a eu deux périodes d'activité littéraire et que durant la deuxième, il a compilé la traduction de l'*Art Grammatical* qui, donc, aurait été produite après la moitié du V<sup>e</sup> siècle (450-475).

---

<sup>101</sup> Ĵahukyan G. (1954), 52.

Henri Gabrielyan et Vahagn Arak'ealyan valident la même opinion de Ĵahukyan et datent la traduction de l'œuvre de Denis le Thrace du V<sup>e</sup> siècle, puisque, à leur avis, une traduction de ce texte était plus utile au cours de la merveilleuse floraison de la littérature arménienne du V<sup>e</sup> siècle plutôt qu'après<sup>102</sup>.

Enfin, Nersēs Akinean et Abraham Terian affirment que l'École a commencé son activité dans la deuxième moitié ou vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Comme on l'a déjà dit, Abraham Terian a avancé une opinion différente à la fois sur la division en trois groupes proposée par Manandean et sur la chronologie généralement acceptée. Ses arguments sont fondés sur un colophon du *Livre des Étants*, que nous avons mentionné plus haut. Le colophon en question rapporte que le texte a été écrit sur la requête du catholicos Yovhannēs Gabeleniac'i durant l'année XXV<sup>e</sup> de l'époque arménienne, à savoir en 576-577<sup>103</sup>. En outre, selon le savant qui part de la présupposition que David a été l'auteur du traité mentionné ci-dessus, les témoignages contenus dans les *Définitions de la philosophie* et le *Commentaire sur l'Isagoge* dans lesquelles David cite le nom d'un certain Olympiodore<sup>104</sup>, fourniraient un point d'appui pour faire remonter le *Livre des Étants* aux années 576-577. Terian prend également en considération le témoignage fourni par l'intellectuel arménien Anania Širakac'i<sup>105</sup> dans son autobiographie. Anania se plaint de ne pas avoir trouvé assez de livres scientifiques et d'enseignants instruits en Arménie et fut donc contraint de les chercher en dehors de son pays. Nous voudrions souligner que l'argumentation de Terian serait vraisemblable si nous ne pouvions supposer qu'Anania ait utilisé une figure rhétorique très fréquente. En effet, l'existence irréfutable de deux textes, le *De Deo* (*ĉnndēm Ałandoc'*) d'Eznik et la traduction de l'*Hexéméron* de Saint Basile, et d'une littérature florissante au V<sup>e</sup> siècle, constituent une argumentation suffisante et même frappante pour réfuter l'hypothèse de Terian.

Le père mekhitariste Nersēs Akinean soutint que l'École commença sa production vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Son opinion s'appuie sur la datation du début du VI<sup>e</sup> siècle de la traduction de la *Réfutation* et, en outre, sur un événement historique, la révolte éclatée en Arménie contre la politique tyrannique des Sassanides durant la deuxième moitié du VI<sup>e</sup> siècle (564-572). Après

---

<sup>102</sup> Gabrielyan H. (1956), 351; Arak'ealyan V. (1959), 292.

<sup>103</sup> Le calendrier arménien a été fixé durant le deuxième Concile de Dwin (553-555) et son début coïncide avec l'année 551. Puisque le calendrier arménien était mobile, les années arméniennes correspondent à deux années du calendrier romano-chrétien. Une chronologie plus précise s'obtient grâce à des calculs mathématiques attentifs, contenus dans les tables élaborées par Edouard Dulaurier au XIX<sup>e</sup> siècle (*Recherche sur la chronologie arménienne*, Paris 1859).

<sup>104</sup> Le personnage cité par David est généralement identifié au commentateur néoplatonicien de l'Académie d'Alexandrie. Pour les questions liées à la figure d'Olympiodore, voir, Westernik L. G. (1990), XVII-XVIII.

<sup>105</sup> Anania Širakac'i est un de plus importants personnages de l'histoire littéraire médiévale de l'Arménie. Il est né au début du VII<sup>e</sup> siècle et mort en 675. Une autobiographie nous est parvenue à son nom, il y décrit son parcours d'études, en affirmant avoir laissé l'Arménie pour atteindre plusieurs villes et, enfin, Trébizonde, où il put satisfaire sa soif de connaissance. Il a écrit plusieurs autres traités mathématiques, ainsi que sur les sciences cosmologiques et chronologiques. La plus importante de ses œuvres est le traité cosmologique appelé *Tiezeragitowt' iwn*. Voir, Mahé J. P. (1987), 159-206.

l'écrasement des troupes perses contre les Arméniens, conduits par Vardan Mamikonean, les Perses reprirent la capitale Dwin; le catholicos Yovhannēs et Vardan Mamikonean avec une suite d'évêques et de nobles arméniens furent contraints de s'enfuir à Constantinople, où l'empereur Justin les obligea à communier avec les Grecs<sup>106</sup>. Pendant le séjour à Constantinople, la jeune aristocratie arménienne prit contact avec la culture grecque et étudia dans les académies et les bibliothèques de Constantinople. Akinean soutint que dans ce milieu les jeunes Arméniens apprirent la philosophie néoplatonicienne et la rhétorique. Par conséquent il considéra que le début de la production littéraire de l'École devait être fixé à la fin du VI<sup>e</sup> ou au début du VII<sup>e</sup> siècle<sup>107</sup>.

#### 4.1) *Cadre synthétique et conclusions*

Nous voudrions à présent donner un schéma de synthèse des différents courants de pensée à propos de la datation de la production de l'École<sup>108</sup>. Nous avons rencontré les quatre opinions suivantes, selon lesquelles le début littéraire de l'École est fixé à :

1) la première moitié du V<sup>e</sup> siècle (Francis C. Conybeare, Geworg Ĵahukyan, Henri Gabrielyan et Vahagn Arak'elyan);

2) la moitié – deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle (Step'an Malxaseanc', Manuk Abelyan, Sen Arevšatyan);

3) la deuxième moitié du VI<sup>e</sup> et le début du VII<sup>e</sup> siècle (Yakob Manandean, Nersēs Akinean, Połos Ananean, Abraham Terian).

Les variations chronologiques sont si infimes qu'une telle périodisation détaillée de la production littéraire semble très souvent forcée. En outre, nous voudrions souligner que les savants qui suivent de différentes opinions quant à la chronologie, soumettent en même temps à un examen critique assez rigoureux les principes et les critères de la classification en groupe, faite par Manandean. En effet, les questions liées à la chronologie ouvrent le débat sur l'apparition des groupes établis, en synchronie ou seulement en diachronie. En général, les savants ont accepté la division en groupes proposée par Manandean d'un point de vue étroitement linguistique, tandis qu'ils l'ont critiquée du point de vue chronologique. En revanche, il faut aussi souligner que les analyses linguistiques de Manandean, bien qu'elles soient fondamentales, ne sont pas exhaustives et mériteraient des études plus approfondies.

---

<sup>106</sup> Dédéyan G. (2007), 203.

<sup>107</sup> Akinean N. (1932), 106-108.

<sup>108</sup> Pour une présentation d'ensemble, voir aussi Calzolari V. (1989), 110-130.

Parmi les critiques mentionnés ci-dessus de la thèse de Manandean, le premier courant de pensée n'admet pas de schéma diachronique figé. Henri Gabrielyan, par exemple, suppose une influence se développant par étapes des structures et de la pensée linguistique du grec en relation avec les événements historiques de l'Arménie au V<sup>e</sup> siècle. En effet, la langue 'grécisante' aurait pu déjà circuler durant la première moitié du siècle, et ensuite, après la création de l'alphabet arménien et le travail de consolidation de la langue, être reléguée au second plan pour être, enfin, reprise en considération vers la fin du même siècle. La culture et la langue grecques étaient déjà diffusées pendant la souveraineté de Tigran II, tandis qu'à la chute du royaume des Artaxiades, la culture et la langue iraniennes prévalent et substituent le grec, puisque la jeune aristocratie arménienne recevait son éducation dans le milieu perse. Avec la diffusion du christianisme, l'influence grecque aussi reprend sa vigueur précédente, bien qu'à partir de la moitié du VI<sup>e</sup> s. elle se soit fortement réduite à cause des querelles théologico-dogmatiques entre l'Église arménienne et l'Église byzantine<sup>109</sup>.

Arusyak Mouradyan refuse l'interdépendance chronologique soutenue par Manandean et affirme que les traductions des différents groupes se sont succédées à des distances de temps brèves ou longues, suivant l'évolution des événements historiques. En effet, le V<sup>e</sup> siècle, à partir des années 40, fut une époque déchirée par les révoltes et les guerres contre les Perses et, sans doute, tous ces bouleversements arrêtaient le développement culturel. En outre, selon Mouradyan, la datation de la *Réfutation* ne donne pas d'éclaircissement sur l'époque de traduction des autres textes, parce qu'elle fournit un point de référence seulement pour les traductions appartenant au deuxième groupe<sup>110</sup>.

Un autre savant arménien, Sen Arevšatyan, considère que les groupes sont interdépendants et, donc, valide la division diachronique de Manandean, en refusant cependant, comme nous l'avons dit, sa suggestion de datation.

Quant à la distribution géographique des productions 'grécisantes', les opinions sont également divisées. La plupart des chercheurs considère que l'École eut ses centres principaux dans l'Arménie occidentale, où la situation politique et culturelle favorisait la diffusion de la culture grecque et hellénisante, tandis que dans les régions orientales la prédominance syriaque et perse était forte<sup>111</sup>. Toutefois, le Père Akinean a une opinion différente, en affirmant que deux écoles 'grécisantes' au moins coexistèrent en dehors de l'Arménie: la première se développa à Jérusalem et suivit à peu près les normes établies par les traducteurs de l'époque classique, alors

---

<sup>109</sup> Gabrielyan H. (1956), 353-354.

<sup>110</sup> Mouradyan A. N. (1971), 106.

<sup>111</sup> *Ibidem*, 81; Manandean Y. (1928), 227-228; Ačaryan Hř. (1975), 164.

que la deuxième, ou plutôt, les deux autres, se développèrent à Edesse et à Byzance et élaborèrent des règles linguistiques propres tout en s'éloignant de la méthode classique des traductions.<sup>112</sup>

Dans cette masse d'arguments, nous pensons que la date de la traduction de la *Réfutation* de Timothée Aelure est un point de référence sûr. De fait, les démonstrations avancées par Tēr-Mkrtč'ian et renforcées par Malxaseanc', Abelyan et Zekiyan, qui font remonter la datation de la traduction de la *Réfutation* qui remonterait au dernier quart du V<sup>e</sup> siècle, donnent un témoignage manifeste de l'existence de productions de l'École dès la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle. Toutefois, faire remonter les débats de l'École aux premières décennies du V<sup>e</sup> siècle, comme le font Ĵahukyan, Gabrielyan et Mouradyan, ne nous semble pas convaincant. De fait, nous ne possédons aucune donnée positive en faveur de cette hypothèse. Au contraire, elle ne s'accorde pas avec les données de la tradition, selon lesquelles deux générations de traducteurs (l'une majeure et l'autre mineure) avaient opéré: la première, sous la direction de Mesrop Maštoc', dont l'activité se prolongea aussi dans les années qui suivirent la mort du maître, et la deuxième plus tard, probablement dans la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle. C'est à cette génération qu'est due, selon toute probabilité, l'origine de l'École 'grécisante' et, comme nous l'avons déjà dit, les premiers indices de cette école se manifestent déjà chez des auteurs qui sont considérés par la tradition comme les représentants majeurs de cette deuxième génération, à savoir Movsēs Xorenac'i, Łazar P'arpec'i et Elišē.

D'autre part, comme nous l'avons dit ailleurs, la coexistence de différents centres d'activité de traduction qui se trouvaient en plusieurs endroits et qui produisaient à peu près à la même époque, nous semble assez vraisemblable, à la suite des argumentations fournies par Gabrielyan et Mouradyan. Il est aussi possible que ces centres aient été en contact les uns avec les autres, même si les conditions politiques très dures durant certaines périodes pouvaient rendre difficiles ces contacts. Encore, il faudrait prendre en considération le goût et le génie personnel de chaque traducteur, et enfin, la possibilité de variation de style chez le même auteur ou traducteur. Par exemple, l'influence du grec pouvait bien être plus forte immédiatement après le retour dans la patrie, à la suite d'un long séjour d'études dans un milieu grec. Et vice-versa, après une longue permanence dans la patrie, l'influence de la langue grecque pouvait s'affaiblir en faveur d'une maîtrise majeure de la langue maternelle. En plus, grâce à une connaissance plus approfondie des dynamiques intérieures du nouveau langage technique de l'arménien, qui allait s'élaborer peu à peu, l'activité de traduction s'améliorait et les traductions se diffusaient dans les milieux académiques arméniens.

---

<sup>112</sup> Akinean N. (1932), 124.

5) *Les manuscrits grecs et arméniens des «Prolégomènes» et du «Commentaire sur l'Isagoge» et les éditions modernes des œuvres du «Corpus Davidicum».*

5.1) *La tradition grecque: les témoignages des manuscrits*

Quant aux *Prolégomènes* et au *Commentaire sur l'Isagoge*, les manuscrits qui contiennent les textes en question sont principalement les suivants, pris en considération aussi par Busse dans l'édition des textes contenue dans les «*Commentaria in Aristotelem Graeca*»: *Laurentianus* 72,5 (XI<sup>e</sup> siècle); *Laurentianus* 71,11 (XV<sup>e</sup> siècle); *Vaticanus* 1023 (XIV<sup>e</sup> siècle); *Monacensis* 201 (XIII<sup>e</sup> siècle); *Hamiltonianus* 537 (XIV<sup>e</sup> siècle); *Vaticanus* 1018 (XV<sup>e</sup> vel XVI<sup>e</sup> siècle); *Parisinus* 2089 (XII<sup>e</sup> vel XIII<sup>e</sup> siècle); *Marcianus* 599 (XIV<sup>e</sup> siècle); *Vaticanus* 1470 (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles). L'attribution à David lui seul n'est pas témoignée dans tous les manuscrits, mais seulement dans le *Marcianus* 599 et dans quelques manuscrits plus tard (XVI<sup>e</sup> siècle). Dans tous les autres manuscrits nommés l'attribution est anonyme (*Monacensis* 201; *Hamiltonianus* 537; *Vaticanus* 1018) ou est assignée à Élias (*Laurentianus* 72,5 ; *Laurentianus* 71,11 ; *Vaticanus* 1023)<sup>113</sup> ou à Nicétas de Paphlagonie, connu sous le nom monastique de David (*Parisinus* 2089). L'édition des *Prolégomènes* et du *Commentaire sur l'Isagoge* de David de Busse est basée sur trois manuscrits, à savoir le *Vaticanus* 1470, le *Marcianus* 599 et le *Vaticanus* 1023, même si l'éditeur privilégia le codex *Vaticanus* 1470 dont la plupart des leçons coïncide avec celles-ci rapportées par les manuscrits arméniens, comme l'ont démontré Valentina Calzolari dans le cas des *Prolégomènes*, et Gohar Muradyan dans les cas du *Commentaire sur l'Isagoge*<sup>114</sup>.

5.2) *Les manuscrits arméniens des «Définitions et division de la philosophie».*

La tradition arménienne attribue les quatre traités philosophiques contenu dans le «*Corpus Davidicum*» à la figure de David l'Invincible. L'attribution à David n'est pas équivoque comme dans la tradition grecque. Il y a beaucoup de manuscrits contenant les *Définitions* qui ont été identifiés et classés par les savants, mais il y a, peut-être, beaucoup d'autres qui, en toute vraisemblance, restent encore à identifier, puisque des textes encore inédits sont contenus dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque des manuscrits anciens d'Erevan qui n'ont été pas identifiés<sup>115</sup>. En tout cas, les manuscrits principaux des *Définitions* sont les cinq manuscrits *Matenadaran*<sup>116</sup> et les manuscrits de l'*editio princeps* des Pères Mekhitaristes (1833), pris en

<sup>113</sup> Voir les considérations relevées par Christian Wildberg à propos de l'absence de témoignages concernant la figure d'Élias dans les sources byzantines médiévales : Wildberg Ch. (1990), 33-51, en particulier pp. 43-44.

<sup>114</sup> Calzolari V. (2010<sup>3</sup>), en part. 55-59; Muradyan G. (2010), 67-88.

<sup>115</sup> Voir, Stone M. E.-Shrinian M. E. (2000), 11-12, notes 40-42; Calzolari V. (2010<sup>2</sup>), 19 note 22.

<sup>116</sup> M 1747 (a. 1243); M 1746 (1280); M 2326 (XIV<sup>e</sup> siècle); M 1751 (XIV<sup>e</sup> siècle); M 464 (a. 1734).

considération dans l'édition Arevšatyan.<sup>117</sup> Dans l'article de Xaç'ikyan et de Łalafaryan est attestée l'existence de 57 autres manuscrits inédits dont 49 complets et 8 fragmentaires et qui vont du XII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>118</sup>. Calzolari a identifié 17 autres témoins inédits, conservés dans la Bibliothèque Nationale de France, la Bibliothèque des Pères Mekhitaristes de Vienne et la Bibliothèque du Patriarcat Arménien de Jérusalem<sup>119</sup>. Nous avons pu examiner dans notre travail de recherche deux manuscrits conservés dans la Bibliothèque des manuscrits anciens d'Erevan et indiqués par la sigle M de Matenadaran: le M 6897 et le M 10337<sup>120</sup>.

Pour nos analyses linguistiques nous avons utilisé les éditions suivantes: pour le grec, l'édition de Busse (1904, correspondant à la seconde partie du volume XVIII<sup>e</sup> des *Commentaria in Aristotelem Graeca*) qui contient les *Prolégomènes à la philosophie* et le *Commentaire sur l'Isagoge* et l'édition de Busse (1900, correspondant à la première partie du volume XVIII<sup>e</sup> des *Commentaria in Aristotelem Graeca*) qui contient le *Commentaire sur les Catégories*. Quant à l'arménien, pour les *Définitions*, nous nous sommes référées à l'édition Arevšatyan (1960) réimprimée en fac-similé dans le volume *David the Invincible Philosopher. The Definitions and Divisions of Philosophy*; pour les autres commentaires de David, nous avons employé l'édition Arevšatyan (1980).

### 5.3) Les éditions modernes du «Corpus Davidicum».

Les œuvres philosophiques attribuées à David ont été publiées pour la première fois dans la *Logique (Girk' tramabanowt'ean)* de Simon de Ĵuła (Simon Ĵułayec'i)<sup>121</sup>, publiée à Constantinople chez l'imprimeur Astwacatowr Kostandnowpolec'i en 1728. Le contenu du volume est le suivant:

- 41-50 p.: *Dawit' Anyalt' p'ilisop'ayi Nerginac'woy Arack' hing* (les Cinq Adages du philosophe David l'Invincible de Nergin);
- 50-54 p.: *Norin Dawit' At'enakani Hayoc' p'ilisop'ayi Vasn bažanman* (Du même David, le philosophe des Arméniens, Sur la division).
- 254-275 p.: *Dawit' Anyalt' p'ilisop'ayi Nerginac'woy Girk' Ēakac'* (Le Livre des Étants de David de Nergin, le Philosophe Invincible);

<sup>117</sup> Kendall B.-Thomson R. W. (1983), IX; Arevšatyan S. S. (1980), introduction.

<sup>118</sup> Xaç'ikjan L.-Lalafarjan S., *Философские труды в Армянских рукописях Матенадарана* (Les œuvres philosophiques dans les manuscrits arméniens du Matenadaran), «Banber Matenadarani» 3, 387-457 in V. Calzolari, (2010<sup>3</sup>), 55 note 48.

<sup>119</sup> *Ibidem*, 55 note 48.

<sup>120</sup> Le *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, attribué à David (Élias), est témoigné un seul manuscrit, le Matenadaran 1930 dont la datation aussi n'est pas certaine. À ce sujet, voir, Shrinian M. E. (2010), 89-102, en particulier 94 ss. Sur les manuscrits contenant le *Commentaire sur les Analytiques Premiers*, voir l'introduction de Topchyan (2010<sup>2</sup>), 17-27.

<sup>121</sup> Pour des ultérieures références biographiques et bibliographiques, voir, K. B. Bardakjian K. B. (2000) 504.

Ensuite, en 1731, le même typographe publia à Constantinople le *Girk' Sahmanac' Dawt'i Anyalt' p'ilisop'ayi ew Astwacaban Vardapeti* (Livre des Définitions de David l'Invincible philosophe et *Vardapet* théologien). En 1793, parût à Madras, auprès de la typographie de Harowt'iwn Šmawonean Širazec'i, le *Girk' Porp'iwri or koč'i Neracowt'iwn, yorowm parownakin Vercanowt'iwnk' amenaimast Dawt'i Anyalt' p'ilisop'ayi ew Lowcmownk' Neracowt'ean Srboyn Grigori Tat'ewac'woy* (Le Livre de Porphyre qui s'appelle *Isagoge*, dans lequel sont contenues les Exégèses de David l'Invincible le philosophe très sage et les Solutions à l'*Isagoge* de Saint Grigor de Tat'ew). Dans cette publication, l'œuvre de David apparaît sous le titre suivant: *Vercanowt'iwnt' yalags Neracowt'ean Porp'iwri. Arareal i Dawt'ē Anyalt'ē p'ilisop'ayē Nerginac'woy* (69-323 pp.). En 1797, le même éditeur imprima à Madras le *Girk' Sahmanac'* (Le Livre des Définitions).

La première édition intégrale et *editio princeps* des œuvres attribuées à la figure de David l'Invincible par la tradition arménienne est celle publiée par les Pères Mekhitaristes de Saint Lazare de Venise en 1833. Le contenu du volume est le suivant:

- *Dawt'i Erameci ew Anayalt' p'isop'ayi ōnndēm ararkowt'eanc'n č'oric' Pihroni imastaki Sahmank' ew Tramadowt'iwnt' imastasirowt'ean* (Les Définitions et Divisions de la philosophie de David Trismégiste et Philosophe Invincible en opposition aux quatre propositions du sceptique Pyrrhon);
- *Norin Dawt'i Anayalt'i p'ilisop'ayi Nerboŋean i Sowrb Xaç'n Astowacōnk'al* (Par le même David le Philosophe Invincible, *Le panégyrique à la Sainte Croix de Dieu*);
- *Norin Dawit' p'ilisop'ayi arack' hing ew norin vasn bažanman* (Par le même David le Philosophe, *Les cinq Adages*, et *Sur la Division* écrit par le même);
- *Dawit' p'ilisop'ayi Nerginac'woy verlowcowt'iwn Neracowt'eann Porp'iwri* (Par David Nerginac'i le Philosophe, l'Analyse de l'*Isagoge* de Pophyre);
- *Storogowt'iwnt' Arsitotēli t'argmaneal ew mekneal i Dawt'ē* (Les *Catégories* d'Aristote traduites et commentées par David);
- *Pērimarmēnias Arsitotēli t'argmaneal ew mekneal i Dawt'ē* (Le *de Interpretatione* d'Aristote traduit et commenté par David);
- *Dawt'i Anyalt' p'ilisop'ayi meknowt'iwn č'orek'tasan glxoc' Arsitotēli i Verlowcakann, Yalags k'erakanin patčar Dawt'i p'ilisop'ayi asac'eal* (Par le philosophe David l'Invincible, *Commentaire en quatorze chapitres sur les Analytiques* d'Aristote, *Sur la raison grammaticale* de David le Philosophe);

En 1911, le philologue Yakob Manandean publia à Saint Peterbourg la version arménienne du *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, l'attribuant lui aussi à la suite des considérations faites par l'éditeur du texte grec, à Élias.<sup>122</sup> Plus loin, dans le chapitre successif, nous examinerons la *vexata quaestio* de la paternité du *Commentaire sur les Catégories* d'Aristote.

Le texte édité par Manandean et publié à St. Petersburg par l'Académie impériale est le suivant:

- *Meknowt'iwn storogowt'eanc'n Aristoteli ðncayeał Ēlasi imastasiri (Commentaire sur les Catégories d'Aristote attribué au philosophe Élias).*

Ensuite, l'Académie de Saint Lazare de Venise publia en 1932 une nouvelle édition des œuvres de David et y ajouta la lettre adressée par le catholicos Giwt à David:

- *Dawt'i Anyałt' p'ilisop'ayi matenagrowt'iwnk' ew t'owłt' Giwtay Kat'otikosi ar' Dawit' (Bibliothèque du philosophe David l'Invincible et Lettre du catholicos Giwt à David).*

Les œuvres contenues dans la *Littérature* de David sont les mêmes ouvrages contenus dans la première édition des Pères Mekhitaristes de Saint Lazare (1833).

En outre, en 1956, dans la revue *Bazmavep* des Pères Mekhitaristes de Saint Lazare apparut une nouvelle œuvre attribuée à un certain *vardapet* David l'Invincible:

- *Dawt'i Anyałt' vardapeti asac'eal govest nerbotakan i sowrb kat'owłikē ekełec'i (Par le vardapet David l'Invincible, Eloge panégyrique de la Sainte Église catholique)*<sup>123</sup>;

En 1980, Sen Arevšatyan publia une reproduction fac-similé du manuscrit Matenadaran 1746 des *Définitions et Division de la philosophie*, gardé à la Bibliothèque Nationale des Manuscrits d'Erevan et daté au XIII<sup>e</sup> siècle (1280).

Dans la même année, fut publié aussi l'édition en arménien ancien de l'ensemble de quatre œuvres philosophiques de David par Sen Arevšatyan. La rédaction des différents textes philosophiques a été conduite sur les manuscrits plus dignes de foi et considérés les plus exacts, toutefois elle n'a pas un appareil critique.

Finalement, il convient de citer l'édition révisée du texte arménien du *Commentaire sur les Analytiques premiers d'Aristote* par Aram Topchyan, issue d'un projet de recherche dirigé par l'Université de Genève (voir *infra*).

---

<sup>122</sup> *Commentarii in Aristotelis Categorias. Eliae Commentari Adscripti versio armenica* ed. J. Manandean, Sumptibus Academiae Imperialis Scientiarum, Metropoli 1911.

<sup>123</sup> Դավթի Անյաղթ վարդապետի ասացեալ Ներբողական ի սորբ կաթողիկէ եկեղեցի, *Bazmavep*, n. 4-5, Venezia 1956, 92-94.

#### 5.4) Les traductions en langues modernes des ouvrages attribués à David

Les œuvres philosophiques ont été traduites en arménien moderne, en russe et en anglais. La première traduction dans une langue moderne a été celle des *Définitions et Divisions de la philosophie*, rédigée par Sen Arevšatyan en russe (Erevan 1960) et accompagnée d'un appareil critique qui rapporte les leçons différentes d'autres quatre manuscrits pris en considération pour établir le texte arménien originel. Cette édition a été reproduite par Bridget Kendall et Robert Thomson dans leur traduction anglaise du traité de David.

En 1967, le même savant publia la traduction russe du *Commentaire sur les Analytiques* d'Aristote, tandis que la traduction russe du *Commentaire sur l'Isagoge* de Porphyre fut publiée en 1976. En 1977, il apparut une traduction en roumain des *Définitions et Divisions de la philosophie*, rédigée par Gabriel Liiceanu et accompagnée d'une étude introductive, de notes et d'un commentaire<sup>124</sup>. Ensuite, en 1980, Sen Arevšatyan publia la traduction en arménien moderne des quatre œuvres philosophiques. Enfin, en 1983, la traduction et la reproduction fac-similé de l'édition Arevšatyan (1960) des *Définitions et Divisions de la philosophie* ont été publiées en anglais par Bridget Kendall et Robert W. Thomson.

Une traduction partielle en anglais du *Panégryque à la Sainte Croix de Dieu* est contenue dans un recueil des articles dédiés à la figure de David l'Invincible, édité par Avedis Sanjian<sup>125</sup>.

Nous voudrions citer aussi le dernier projet scientifique concernant la figure et la production de David l'Invincible, dirigé par le Centre de Recherches arménologiques de l'Université de Genève de 2001 à 2009, et auquel nous avons été associée lors de la deuxième phase. Le projet, projet a été soutenu le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique (programme SCOPES - Scientific Co-operation between Eastern Europe and Switzerland), et a bénéficié d'une collaboration étroite entre le Centre de Recherches arménologiques de l'Université de Genève, le Matenadaran et l'Université d'Etat d'Erevan, ainsi que les chaires d'histoire de la philosophie antique des Universités de Genève, Fribourg et Paris IV-Sorbonne. Il a rassemblé plusieurs chercheurs spécialistes à la fois de l'arménien ancien et de la philosophie grecque. projet a abouti à la création d'une série de *Commentaria in Aristotelem Armeniaca-Davidis Opera* pour la collection *Philosophia Antiqua*, sous la direction de Valentina Calzolari et Jonathan Barnes. Après un volume préliminaire, les CAA-Davidis Opera comprendront quatre volumes contenant la traduction commentée et une révision de l'édition critique des *Prolégomènes* et des commentaires

---

<sup>124</sup> David, *Introducere in filozofie*. Traducere, studio introductive, note și comentarii de Gabriel Liiceanu, București: Editura Academiei Republicii Socialiste Romania, 1977.

<sup>125</sup> Nersoyan H., *An "Encomium of the Holy Cross of God" by David the Invincible Philosopher*, in A.K. Sanjian, (ed.), *David Anhatt', the Invincible Philosopher*, Scholar Press, Atlanta (Georgia) 1986, pp. 81-100.

sur l'*Isagoge*, les *Analytiques Premiers* et les *Catégories*<sup>126</sup>. Dans le cadre du même projet, un travail de description des manuscrits du Matenadaran à contenu philosophique a été effectué par Arminé Melkonyan et devrait aboutir à la publication d'un répertoire des collections philosophiques du Matenadaran.

---

<sup>126</sup> Deux volumes parus à ce jour : V. Calzolari-J. Barnes (éds.), *L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*, *Commentaria in Aristotelem Armeniaca – Davidis Opera* (vol. 1), Leiden-Boston 2010 ; A. Topchyan, *David the Invincible's Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, *Philosophia Antiqua* vol. 122, Leiden-Boston 2010. Les prochains volumes seront consacrés respectivement aux *Prolégomènes* (V. Calzolari), au *Commentaire sur l'Isagoge* (G. Muradyan) et au *Commentaire sur les Catégories* (M.E. Shirinian).

## CHAPITRE DEUXIÈME

### *La structure textuelle des quatre ouvrages principaux du Corpus Davidicum en grec et en arménien*

Dans le chapitre présent, nous voudrions donner un cadre synthétique de la structure de quatre typologies de commentaires néoplatoniciens qui circulaient dans l'Antiquité Tardive (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle), notamment les *Prolégomènes à la philosophie*, les *Commentaires sur l'Isagoge de Porphyre*, les *Commentaires sur les Catégories d'Aristote* et les *Commentaires sur les Premiers Analytiques*. Toutes ces typologies de commentaires fleurirent, pour la plupart, au sein des Ecoles néoplatoniciennes d'Alexandrie et d'Athènes, en tant que manuels propédeutiques à la pensée d'Aristote et de Platon. Parmi les commentaires susmentionnés, ceux qui nous sont parvenus sont les commentaires d'Ammonius, de Simplicius (appartenant à l'École d'Athènes), de Jean Philopon, d'Olympiodore, d'Élias et de David. En ce qui concerne David, on a les premiers trois parmi les commentaires susmentionnés à la fois en grec et en arménien<sup>127</sup>, et le dernier seulement en arménien. Nous allons donc exposer la structure textuelle des quatre ouvrages indiqués sur la base de la version grecque des *Prolégomènes*, du *Commentaire sur l'Isagoge* et du *Commentaire sur les Catégories* et de la version arménienne du *Commentaire sur les Premiers Analytiques*.

Quant à la tradition manuscrite grecque, la plupart des commentaires transmis sous le nom d'Ammonius et de ses successeurs est présentée sous la forme de textes *apo phonés*. Il y a une évolution historique dans l'interprétation de cette expression grecque: au début, elle signifiait «d'après l'enseignement oral de»<sup>128</sup>; ensuite, surtout à partir de l'époque byzantine (IX<sup>e</sup> siècle), elle indiqua l'auteur du traité en signifiant «écrit par»<sup>129</sup>. Certes, bien que ces textes fussent des écrits filtrés par la capacité individuelle d'interprétation et de synthèse de chaque élève, ils constituent des témoignages vraisemblables de l'interprétation et de la pensée de chaque auteur auquel le commentaire est attribué. Il y a aussi des cas d'interprétation personnelle de l'élève, comme dans le cas de Philopon ou d'Asclépius, qui rédigea la plupart des commentaires de son maître Ammonius, mais généralement l'intervention des deux commentateurs indiqués n'est pas évidente et ne corrompt pas l'authenticité des textes. Dans l'article dédié à l'analyse de la formule grecque, Richard distingue cependant deux typologies de titres avec lesquels les commentaires des V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles sont marqués. De fait, il y a des titres qui portent, à côté de la formule *apo phonés*,

<sup>127</sup> Voir cependant les problèmes sur la paternité du *Commentaire sur les Catégories* (voir *infra*).

<sup>128</sup> Richard M. (1950), 197 note 1.

<sup>129</sup> Il est intéressant de rapporter une phrase de Wildberg à propos de la version grecque des *Prolégomènes à la philosophie* attribués à David. Le savant semble affirmer par l'expression suivante: «Moreover, if David, when he wrote his Prolegomena, had indeed before him a copy of Elias' lectures, he, at any rate, read them as a works by Olympiodorus» (p. 43), que, dans ce cas précis, les *Prolégomènes* de David ne sont pas des produits de notes de cours, mais ils sont sortis de la plume de l'auteur dont le texte est attribué. Voir, Wildberg Ch. (1990), 33-51.

le nom du rédacteur, comme dans le cas du nom de Léonce qui est attesté dans le titre du traité *De Sectis* de Théodore ou dans le cas des commentaires d'Ammonius rédigés par Asclépius et Jean Philopon, et des titres qui portent seulement la formule grecque susdite, comme dans le cas des commentaires d'Élias, de David et de Stéphane<sup>130</sup>. Dans le premier cas mentionné, les rédacteurs ne se limitaient pas à prendre de notes de cours, mais reproduisaient les enseignements du maître à leur manière «avec une liberté plus ou moins grande»<sup>131</sup>. Dans le deuxième cas, à l'inverse, les rédacteurs restent anonymes pour la raison que, selon toute vraisemblance, leur rôle se limitait à sténographier les paroles prononcées du maître pendant les leçons.

Quant aux quatre commentaires attribués à David<sup>132</sup>, dans la tradition grecque, ils sont considérés comme de produits de notes prises par les élèves pendant les leçons. En revanche, dans la tradition arménienne ils sont tout à fait attribués à la plume de l'auteur lui-même qui est généralement identifié avec celle de David l'Invincible, comme nous l'avons déjà expliqué plus haut. Les commentaires aristotéliens de la tradition alexandrine, surtout à partir d'Olympiodore<sup>133</sup>, présentent généralement la même structure; elle est étroitement liée aux modalités d'enseignement des professeurs de l'École<sup>134</sup>. Les textes sont partagés en *praxeis*, à savoir les leçons données pendant la journée, dont chacune aborde généralement un argument particulier. Les leçons se concluent par des expressions figées comme «voici la *praxis* présente» ou «voici la théorie présente». En général, la première expression est plus fréquente dans les prolégomènes généraux, tandis que la deuxième est bien attestée dans les commentaires aristotéliens d'Olympiodore, d'Élias, de David et de Stéphane<sup>135</sup>.

Par la suite, nous allons présenter les schémas de composition de chaque traité, en soulignant les différences les plus frappantes entre les versions grecque et arménienne, afin de donner un cadre le plus possible clair de la structure des quatre ouvrages. En premier lieu, il faut prendre en considération les *Prolégomènes à la philosophie*, et, finalement, le *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre*, le *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, et enfin, le *Commentaire sur les Premiers Analytiques d'Aristote*<sup>136</sup>. À partir des études déjà faites par d'autres savants sur la structure

---

<sup>130</sup> M. Richard (1950), 200-201.

<sup>131</sup> M. Richard (1950), 193.

<sup>132</sup> Nous avons présenté plus loin les opinions différentes sur la paternité du commentaire sur les *Catégories* d'Aristote, dont la version grecque est contenue dans la première partie du XVIII<sup>e</sup> volume des *Commentaria in Aristotelem Graeca* (voir *infra*).

<sup>133</sup> Voir l'article de Festugière dans lequel l'auteur décrit aussi les méthodes scolaires d'Olympiodore et en donne un exemple prenant en considération la division en trois *tmémata*, partagés à leur tour en vingt-huit *praxeis*, du *Commentaire sur le Premier Alcibiade*. A.-J. Festugière (1963), 77-100.

<sup>134</sup> R. Vancourt (1941), 8. Voir aussi, L. G. Westerink (1967), XI.

<sup>135</sup> Pour une exposition plus détaillée, voir : M. Richard (1950), 199.

<sup>136</sup> Sur le schéma des introductions aux commentaires exégétiques des auteurs néoplatoniciens, cf. L. G. Westerink (1962), XXVI-XXX ; I. Hadot (1990), 21-47.

textuelle des commentaires mentionnés ci-dessus et, en particulier des *Prolégomènes*, nous avons tâché d'ébaucher les différences, d'un côté, entre les *Prolégomènes* de David et les *Prolégomènes* des autres commentateurs de l'école d'Ammonius et, de l'autre côté, entre les *Prolégomènes* et les *Définitions* de David. Nous conduirons une analyse plus approfondie et soignée des différences les plus remarquables et parlantes entre les deux versions des *Prolégomènes* dans les chapitres troisième et quatrième.

### 1) *Les Prolégomènes à la philosophie*

Dans le volet du *cursus studiorum* alexandrin, cet ouvrage occupait la première place, puisqu'il était une introduction générale à la philosophie par laquelle l'enseignant touchait les objets principaux d'étude de la science philosophique; il était ainsi propédeutique aux autres commentaires sur les traités aristotéliens de logique. Les prolégomènes à la philosophie existants nous sont parvenus sous le nom d'Ammonius<sup>137</sup>, d'Élias<sup>138</sup>, de David<sup>139</sup> et du pseudo-Élias<sup>140</sup>, tandis que l'existence de prolégomènes généraux sortis de la plume de Stéphane d'Alexandrie est témoignée par les *Dialogues* de Sévère bar Šakkô, commentateur syriaque ayant vécu à cheval sur le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle<sup>141</sup>. En outre, les extraits des prolégomènes à la philosophie de Stéphane cités par Sévère montreraient l'influence du Philopon qui, comme nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent, aurait pu être le maître de Stéphane à Alexandrie<sup>142</sup>. Ils constitueraient ainsi un point d'appui pour affirmer que Philopon lui-même a écrit des prolégomènes généraux, dont reste une trace dans les *Dialogues* de Sévère<sup>143</sup>. Il existe aussi un autre fragment des *Prolégomènes généraux* de Stéphane; il est conservé dans le manuscrit cod. *Athous Vatopedi* gr. 57 (env. XIII<sup>e</sup> siècle), qui contient plusieurs textes mystiques et ascétiques de Maxime le Confesseur et, en particulier, un passage très bref sur les définitions de la philosophie. C'est dans ce contexte que Maxime rapporte une des définitions donnée par Stéphane<sup>144</sup>. Il convient en outre de rappeler que l'existence de prolégomènes généraux écrits par Eutocius est témoignée par Élias<sup>145</sup>, alors que celle de prolégomènes écrits par Olympiodore se trouve dans le *Commentaire sur le Phédon* d'Olympiodore lui-même<sup>146</sup>.

---

<sup>137</sup> Amm., *Prol.*, 1-15.

<sup>138</sup> El., *Prol.*, 1-34.

<sup>139</sup> Dav., *Prol.*, 1-75.

<sup>140</sup> Westerink L.G. (1967), 1-48.

<sup>141</sup> Wolska-Conus W. (1989), 69.

<sup>142</sup> *Ibidem*, 79-80, 85-86.

<sup>143</sup> Furlani G. (1926), 147-149; Baumstrak A. (1900), 187-189.

<sup>144</sup> Roueché M. (1980), 71-98; Roueché M. (1990), 110-111.

<sup>145</sup> El., *in APr.*, f.131.4-5.

<sup>146</sup> Voir aussi, Plezia M. (1919), 61.

Le texte le plus bref des prolégomènes susmentionnés appartient à Ammonius, tandis que le plus étendu est celui de David. Nous allons donc donner la structure des *Prolégomènes* grecs de David et en signaler à la fois les différences avec sa correspondante version arménienne et les prolégomènes des autres auteurs mentionnés ci-dessus. Nous examinerons d'une façon plus approfondie les différences entre les deux versions de David, la grecque et l'arménienne, plus loin.

### 1.1) Schéma de la structure textuelle des Prolegomena Philosophiae et des Définitions de David.

*Proemium.* Toute l'introduction et le premier chapitre sont empruntés au premier chapitre (Dav., *Prol.*, 1.4-12) du Livre II<sup>e</sup> des *Seconds Analytiques* d'Aristote (Arist., *APost II*, 1, 89b 23-25)<sup>147</sup>. Après une brève parenthèse rhétorique sur la dignité de la philosophie (absente chez Ammonius; présente et plus étendue chez Élias : *Prol.*, 1.1-21, 2.1-32), (Dav. *Prol.*, 1.13-15; cf. Dav., *Prol. arm.*, 2.19-20<sup>148</sup>), il y a la recherche sur l'être à travers les quatre demandes aristotéliennes : (i) εἶ ἔστι, (ii) τί ἔστι, (iii) ὁποῖόν τί ἔστι, (iv) διὰ τί ἔστι (absente chez Ammonius; présente chez Élias : *Prol.*, 3.5-6). Division des êtres en êtres qui existent réellement et êtres qui existent de façon douteuse, d'un côté, et de l'autre côté, en êtres qui existent dans notre pensée ou imagination<sup>149</sup>.

I. τὸ εἶ ἔστιν : la philosophie existe-t-elle? [Dav., *Prol.*, 2.30-9.12 ~ Dav., *Prol. arm.*, 6.20-22.4]

Quatre arguments en faveur de son existence: 1. le problème de l'homonymie de l'être [Dav. *Prol.*, 3.1-3.31 ~ Dav., *Prol. arm.*, 6.24-10.5]; 2. le problème de l'écoulement des êtres [Dav. *Prol.*, 3.32-4.35 ~ Dav., *Prol. arm.*, 10.6-12.19]; 3. le problème que toute connaissance vient de la sensation

<sup>147</sup> Cf. Barnes J. (1994<sup>2</sup>), 203-204.

<sup>148</sup> Dans la version grecque, la référence à l'autorité d'Aristote est mentionnée, tandis que dans la version arménienne on ne trouve pas la mention du Stagirite.

<sup>149</sup> Il est intéressant ici de prendre en considération les passages d'Élias et de David qui mentionnent la division des êtres. El., *Prol.*, 3.6-12 : καὶ εἰκότως καὶ τὸ μὲν εἶ ἔστι ζήτημα, ἐπειδὴ πολλὰ μὲν ὀνομάζονται, οὐχ ὑφ'εστῆκασιδέ, οἷον τραγέλαφος, σκινδαψός καὶ τὰ τοιαῦτα. ἕτερα δὲ ὀνομάζονται μὲν, ἀμφιβαλλομένην δὲ ἔχουσι τὴν ὑπαρξιν, οἷον ἡ ἀναστρὸς σφαῖρα καὶ οἱ ἀντίποδες. ἐπὶ τούτων πάντων ζητοῦμεν τὸ εἶ ἔστι. τὸ δὲ τί ἔστι ζητοῦμεν ἐπὶ τῶν ὑπαρξιν ἐχόντων, θελόντων δὲ ἡμῶν γινῶναι τί εἶσιν, οἷον ἀνθρωπος καὶ ἵππος. Il ressort par la lecture du passage d'Élias que l'auteur précise que de toutes les réalités qui sont nommées, quelques-unes n'existent pas, comme le bouc-cerf et le *skindapsos*, et quelques-unes existent de façon douteuse, comme le ciel sans astres et les antipodes. En outre, il y a des réalités qui existent réellement, comme l'homme et le cheval, dont nous cherchons de répondre la question: «qu'est-ce qu'elles sont?». En revanche, David utilise un vocabulaire tout à fait différent : *Prol.*, 1.16-21 : καὶ εἰκότως τὰ τέσσαρα ταῦτα ζητοῦμεν· τῶν γὰρ πραγμάτων τὰ μὲν ἀνύπαρκτά ἐστιν, ὡς τραγέλαφος, σκινδαψός, βλίτυρι καὶ τὰ λοιπά, ὅσα ἡ ἡμετέρα διάνοια διαπλάττεται, τὰ δὲ ὑπαρξιν ἔχει. καὶ τούτων αὐθις τῶν ὑπαρξιν ἐχόντων τὰ μὲν ἀμφιβαλλομένην ἔχει τὴν ὑπαρξιν, ὡς ἀναστρὸς σφαῖρα ἢ ὡς ἀντίποδες (...), τὰ δὲ οὐκ ἀμφιβαλλομένην ἀλλ' ὁμολογουμένην, ὥσπερ ἀνθρωπος ἢ βοῦς. À la lecture du passage de David et à la comparaison avec le passage correspondant d'Élias, il s'en suit qu'il y a une conception différente de la première classe de réalités. De fait, Élias utilise un verbe ὀνομάζονται qui rappelle de très proche la question porphyrienne et post-porphyrienne sur le statut des universaux et qui n'est pas présent chez David. Il divise les réalités en réalités (i) qui n'existent pas du tout, (ii) qui existent de façon douteuse et (iii) qui existent. David, par contre, divise les réalités en réalités (i) qui n'existent que dans notre pensée en tant que produit de notre imagination, (ii) qui existent de façon douteuse (iii) qui existent. On voit que la description de la première classe d'êtres chez David est plus précise que celle adoptée par Élias, et surtout fonctionnelle au discours successif et à l'approfondissement sur la même question (voir plus loin notre analyse sur les mots *diánoia*, *epínoia* et *énnoia*).

[Dav., *Prol.*, 5-1-6.21 ~ Dav., *Prol. arm.*, 12.20-16.7]<sup>150</sup>; 4. la philosophie est-elle ou n'est-elle pas «connaissance»? [Dav., *Prol.*, 6.22-8.9 ~ Dav., *Prol. arm.*, 16.8-18.31]; 5. argumentation finale en faveur de l'existence de la philosophie, s'appuyant sur l'évidence que la providence existe (Platon, *Théétète* 170 C 2-171 C 7) [Dav., *Prol.*, 8.9-9.12 ~ Dav., *Prol. arm.*, 18.32-20.6] et sur un adage que les commentateurs aristotéliens affirmaient être contenu dans le *Protreptique* d'Aristote. David interprète l'adage ainsi: «s'il ne faut pas pratiquer la philosophie, il faut la pratiquer, mais que s'il faut pratiquer la philosophie, il faut la pratiquer. Il faut donc la pratiquer»<sup>151</sup>. Il faut souligner que cette sentence attribuée à Aristote est citée d'une façon différente par Olympiodore (*Comm. in Alcibiad.*, 144.15-17)<sup>152</sup> et Élias (*Prol.*, 3.18-19).

II. τὸ τί ἐστὶ : qu'est-ce que la philosophie? [Dav., *Prol.*, 9.13-76.29 ~ Dav., *Prol. arm.*, 22.5-158.14].

II.1 De la définition en général aux définitions de la philosophie: démonstration de la priorité de la définition sur la division.

1.1) Qu'est-ce qu'une définition? [Dav., *Prol.*, 11.15-12.18 ~ Dav., *Prol. arm.*, 26.21-28.35].

1.2) Qu'est-ce que ce qui différencie une définition d'une délimitation et une description d'une définition descriptive? [Dav., *Prol.*, 12.19-15.9 ~ Dav., *Prol. arm.*, 30.1-36.14]. Élias se limite à expliquer la différence entre la définition et la description (*Prol.*, 4.12-32). Il convient d'observer qu'il y a ici une différence stylistique entre la version grecque et la version arménienne. De fait, le grec affirme au début du chapitre qu'il va expliquer : (i) en quoi diffère la définition de la description (τί διαφέρει ὀρισμός ὑπογραφήσ, καὶ ὄρου καὶ ὑπογραφικῶ ὀρισμοῦ), (ii) la délimitation de la définition (τί διαφέρει ὀρισμοῦ ὄρος), et enfin, (iii) la définition de la définition descriptive (τί διαφέρει ὀρισμός ὑπογραφικῶ ὀρισμοῦ) et il entame par la suite la discussion de chaque point. L'arménien, à l'inverse, ne donne pas au début un résumé des points qu'il va discuter, mais introduit les points mentionnés ci-dessus dans un ordre progressif de

<sup>150</sup> Dans les *Définitions* on ne trouve pas le passage suivant par lequel David affirme l'éternité du monde : ἐπειδὴ γὰρ πᾶν κινούμενον ὑφ' ἑτέρου τινὸς κινεῖται, ὁρῶμεν δὲ τὸν οὐρανὸν σῶμα καὶ ὅτι κινεῖται, οὐκοῦν ὑπὸ τινος ἑτέρου κινεῖται· ἔστιν ἄρα τις κινῶν τὸν οὐρανόν. καὶ ἐπειδὴ τὴν αὐτὴν κίνησιν κινεῖται διηλεκῶς, δῆλον ὅτι ὑφ' ἐνὸς κινεῖται, ὡς φησὶν ὁ Ἀριστοτέλης· εἰ γὰρ ἦσαν πολλοὶ οἱ κινῶντες τὸν οὐρανόν, ἄλλος ἂν ἄλλως ἐκίνοι καὶ ἡ αὐτὴ κίνησις οὐκ ἐγίνετο. καὶ ἐπειδὴ ἀπαύστως αἰεὶ κινεῖται, δῆλον ὅτι ὑπὸ τινος ἀσωμάτου αἰεὶ κινεῖται· εἰ γὰρ εἶχε σῶμα ὁ κινῶν τὸν οὐρανόν, πεπερασμένος ἂν ἦν· τὸ δὲ πεπερασμένον σῶμα πεπερασμένην καὶ δύναμιν ἔχει καὶ οὐκ ἂν ἠδύνατο συνεχῶς καὶ ἀπαύστως κινεῖν τὸν οὐρανόν· ὥστε δῆλον ὅτι οὐκ ἔχει σῶμα. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ φθείρεται· εἰ γὰρ ἐφθείρετο ὁ κινῶν τὸν οὐρανόν, συνεφείρετο αὐτῷ καὶ ὁ οὐρανός· ἀλλὰ μὴν ὁ οὐρανός οὐ φθείρεται· δῆλον [οὖν] ὅτι οὐδὲ ὁ κινῶν τὸν οὐρανόν φθείρεται. Τί οὖν συνήγαγεν ὁ λόγος· ὅτι ὁ κινῶν τὸν οὐρανόν εἰς ἔστι καὶ ἀσώματος καὶ ἄπειρος καὶ ἄφθαρτος. τοῦτο δὲ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ τὸ θεῖον. οὕτως οὖν ἐκ τοῦ φανεροῦ εἰς ἔννοιαν ἐρχόμεθα τοῦ ἀφανοῦς. (DAV., *Prol.*, 6.5-19; cf. DAV., *Prol. arm.*, 16.5-6) Voir aussi, V. Calzolari (2010<sup>2</sup>), 58-61. Dans la discussion de la troisième argumentation de ceux qui nient l'existence de la philosophie, il y a un autre différence remarquable entre les *Prolégomènes* et les *Définitions* que nous allons discuter plus loin (voir dans le *chapitre quatrième*).

<sup>151</sup> Cf. Hutchinson D. S.- Johnson M. R. (2002), 93-95.

<sup>152</sup> Westerink L. G. (1956).

discussion et, dans les comparaisons faites, il garde le terme «définition» comme premier terme de référence contrairement au grec qui, dans le deuxième point, inverse l'ordre des termes : (i) զի՞նչ զանազանի սահման ի սահմանագրութենէ («en quoi la définition diffère-t-elle de la description?»); (ii) զի՞նչ զանազանի սահման ի սահմանադրութենէ («en quoi la définition diffère-t-elle de l'expression?»); (iii) եթէ զանազանի սահման ի ստորագրական սահմանէ («en quoi la définition diffère-t-elle de la définition descriptive?»). En effet, la question annoncée dans le deuxième point des *Définitions* présupposerait que, dans le grec, on trouvait la forme τί διαφέρει ὀρισμός ὅρου au lieu de la forme τί διαφέρει ὀρισμοῦ ὅρος (\* զի՞նչ զանազանի սահմանադրութիւն ի սահմանէ), puisque le terme *horismos* correspond au terme arménien *sahman* et le grec *horos* correspondrait à l'arménien *sahmanadrowt'awn*.

1.3) À partir de quoi une définition est-elle dite? [Dav., *Prol.*, 15.10-16.12 ~ Dav., *Prol. arm.*, 36.17-38.24; El., *Prol.*, 4.34-5.18].

1.4) À partir de quoi les définitions sont-elles prises? Du sujet, de la fin ou de tous deux [Dav., *Prol.* 16.13-19.8 ~ Dav., *Prol. arm.*, 38.25-46.8].

1.5) De quelle sorte est une définition parfaite et de quelle sorte est une définition imparfaite? [Dav., *Prol.*, 19.8-20.23 ~ Dav., *Prol. arm.*, 46.8-48.33; El., *Prol.*, 5-19-7.24. Chez Élias les deux derniers points sont traités sans une partition nette].

1.6) Combien y a-t-il de définitions de la philosophie? [Dav., *Prol.*, 20.24-31 ~ Dav., *Prol. arm.*, 50.3-50.15; El., *Prol.*, 8.8-13].

1.7) Pour quelle raison y-t-il un tel nombre de définitions de la philosophie, ni plus ni moins? (i) Justification d'un tel nombre des définitions au moyen de la division. (ii) Justification arithmétique. (iii) Partition des définitions selon le sujet, la fin et tous deux et, par la suite, selon le sujet éloigné et proche et la fin éloignée et proche [Dav., *Prol.*, 21.1-23.2 ~ Dav., *Prol. arm.*, 50.16-56.2 ; Ps.-El., *Prol.*, 8.1-9.46<sup>153</sup>; quant à Élias, il se limite à affirmer qu'il y a six définitions de la philosophie, ni plus ni moins, mais il ne donne pas aucune justification de celles données par David. En outre, Élias divise les deux définitions qui relèvent du sujet et les deux qui relèvent de la fin selon le sujet général et particulier et selon la fin éloignée et proche = El., *Prol.*, 7.26-9.5].

1.8) L'ordre des définitions de la philosophie [Dav., *Prol.*, 23.4-25.24 ~ Dav., *Prol. arm.*, 56.5-60.15; ps.-El., *Prol.*, 9.47-10.12]. Il faut remarquer qu'Ammonius donne un ordre différent des

---

<sup>153</sup> Nous mentionnons les *Prolégomènes* du pseudo-Élias seulement d'ici, puisque ceux-ci sont parvenus partiellement à partir de la leçon huitième dans laquelle l'auteur affronte une spéculation numérique pour justifier que les définitions de la philosophie sont au nombre de six. Voir, Ps.-El., *in Is.*, 1-8.

définitions, puisqu'il place la définition qui affirme que la philosophie est méditation de la mort au quatrième rang, tandis qu'Élias, David et le pseudo-Élias la classent au troisième rang<sup>154</sup>.

1.9) Qui sont les inventeurs de ces définitions? [Dav., *Prol.*, 25.25-26.28 ~ Dav., *Prol. arm.*, 60.16-62.23; ps.-El., *Prol.*, 10.13-23].

II.2 Les définitions de la philosophie [Dav., *Prol.*, 26.29-54.26 ~ Dav., *Prol. arm.*, 62.26-114.14].

2.1) Première définition: la philosophie est connaissance des êtres en tant qu'êtres [Dav., *Prol.*, 27.1-28.23<sup>155</sup> ~ Dav., *Prol. arm.*, 62.26-64.29; ps.-El., *Prol.*, 11.1-19; El., *Prol.*, 10.12-11.16].

2.2) Deuxième définition: la philosophie est connaissance des réalités divines et humaines [Dav., *Prol.*, 28.24-29.11 ~ Dav., *Prol. arm.*, 64.30-66.16; ps.-El., *Prol.*, 11.20-33; El., *Prol.*, 11.17-12.2].

2.3) troisième définition: la philosophie est méditation de la mort [Dav., *Prol.*, 29.12-34.12 ~ Dav., *Prol. arm.*, 66.19-78.23; ps.-El., *Prol.*, 12.1-39, 13.1-27; El., *Prol.*, 12.3-16.8].

2.4) Quatrième définition: la philosophie est ressemblance à Dieu dans la mesure du possible pour l'homme [Dav., *Prol.*, 34.13-39.13 ~ Dav., *Prol. arm.*, 78.26-90.33; ps.-El., *Prol.*, 14.1-30; El., *Prol.*, 16.9-20.16].

2.5) Cinquième définition: la philosophie est art des arts et science des sciences [Dav., *Prol.*, 39.14-45.25 ~ Dav., *Prol. arm.*, 92.3-106.9; ps.-El., *Prol.*, 15.1-31, 16.1-21; El., *Prol.*, 20.18-23.19].

2.6) Sixième définition: la philosophie est amour de la sagesse [Dav., *Prol.*, 45.26-48.13 ~ Dav., *Prol. arm.*, 106.11-110.16; ps.-El., *Prol.*, 17.1-25; El., *Prol.*, 23.21-24.9].

*Conclusions*: six définitions; origine de chaque définition: de l'objet, de la fin, de la suprématie, de l'étymologie; justification par les nombres [Dav., *Prol.*, 48.14-54.26 ~ Dav., *Prol. arm.*, 110.17-114.14; El., *Prol.*, 24.10-25.22].

II.3 *La division de la philosophie*<sup>156</sup> [Dav., *Prol.*, 54.27-76.28 ~ Dav., *Prol. arm.*, 114.17-154.1].  
Mise au point et définition des trois types de division [Dav., *Prol.*, 54.28-55.16 ~ Dav., *Prol. arm.*, 114.16-116.9; ps.-El., 18.1-3, 18.4-7; El., *Prol.*, 25.24-26.5].

3.1) Division de la philosophie en deux parties: théorétique et pratique [Dav., *Prol.*, 54.17-57.7 ~ Dav., *Prol. arm.*, 116.9-120.4; ps.-El., *Prol.*, 18.8-16; El., *Prol.*, 26.6-29.2].

---

<sup>154</sup> Amm., *Prol.*, 4.15 ss.; voir aussi les observations faites par Mossman Rouché dans Rouché M. (1990), 116.

<sup>155</sup> Le passage de la version grecque 27.10-20 n'est pas présent dans la version arménienne.

<sup>156</sup> Sur la division de la philosophie, voir Hadot P. (1979), 201-223.

3.2) Subdivision de la partie théorique [Dav., *Prol.*, 57.8-65.9 ~ Dav., *Prol. arm.*, 120.7-134.23; El., *Prol.*, 29.4-31.25]:

- la différence entre Platon et Aristote et justification de la division du théorique en trois parties d'après Aristote [Dav., *Prol.*, 57.8-57.25 ~ Dav., *Prol. arm.*, 120.13-27; ps.-El., *Prol.*, 18.17-18. Cette argumentation n'est pas présente chez Élias];
- la tripartition de la partie théorique en physique, mathématiques et théologie [Dav., *Prol.*, 57.26-58.25 ~ Dav., *Prol. arm.*, 120.28-122.31; ps.-El., *Prol.*, 18.19-22; El., *Prol.*, 27.34-28.12];
- l'ordre des parties de la philosophie théorique [Dav., *Prol.*, 58.26-60.8 ~ Dav., *Prol. arm.*, 122.32-124.29; ps.-El., *Prol.*, 18.23-33; El., *Prol.*, 28.13-29.2] ;
- la division des sciences mathématiques [Dav., *Prol.*, 60.9-65.9 ~ Dav., *Prol. arm.*, 126.3-134.23; ps.-El., *Prol.*, 19.1-30; El., *Prol.*, 29.4-31.25. Chez Élias, ce chapitre traite tous les points suivants à l'exception du troisième. Cependant, Élias ne traite pas ce sujet dans l'ordre analytique suivi par David et le pseudo-Élias, mais en donne une exposition nettement plus synthétique]:

(i) combien et de quelles sortes sont les parties des mathématiques? On compte quatre parties des mathématiques, qui sont l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie [Dav., *Prol.*, 60.22-24 ~ Dav., *Prol. arm.*, 126.3-21; ps.-El., *Prol.*, 19.3] et chacune de ces parties a son propre objet [Dav., *Prol.*, ~ Dav., *Prol. arm.*, 126.22-130.12; ps.-El., *Prol.*, 19.4-8].

Dans ce chapitre les auteurs introduisent le concept de quantité et justifient la division des mathématiques en quatre branches sur la base des quatre types de quantité. De fait, ils divisent la quantité en ce qui est discret et ce qui est continu: ils subdivisent la quantité discrète en ce qui est en soi et ce qui est relatif à autre chose, et la quantité continue en ce qui est immobile et ce qui est mobile. À ce propos, il est intéressant de remarquer que la division proposée par Élias est différente, puisqu'il justifie la division des mathématiques en quatre branches sur la base de deux types de nombre et de deux types de grandeur. Élias subdivise le nombre en ce qui est en soi et ce qui est en relation à autre chose, et la grandeur en ce qui est immobile et ce qui est mobile. Nous allons discuter cette différence d'une façon plus approfondie plus loin.

(ii) l'ordre des parties des sciences mathématiques [Dav., *Prol.*, 62.24-63.23 ~ Dav., *Prol. arm.*, 130.13-132.18; ps.-El., *Prol.*, 19.9-18].

(iv) les inventeurs des espèces des mathématiques [Dav., *Prol.*, 63.24-64.12 ~ Dav., *Prol. arm.*, 132.19-32<sup>157</sup>; ps.-El., *Prol.*, 19.19-24; cf. El., *Prol.*, 30.1-13].

(v) les disciplines propres de chacune des espèces mathématiques [Dav., *Prol.*, 64.13-65.9 ~ Dav., *Prol. arm.*, 132.33-134.23; ps.-El., *Prol.*, 19.25-30]<sup>158</sup>.

### 3.3) Les modes de la division (cette argumentation n'est pas développée par Élias) :

(i) combien et de quelles sortes sont les modes généraux de la division? Les huit modes [Dav., *Prol.*, 65.10-68.19 ~ Dav., *Prol. arm.*, 134.26-140.7<sup>159</sup>; ps.-El., *Prol.*, 20.1-19].

(ii) selon quel de ces modes la philosophie se divise-t-elle en théorique et pratique? [Dav., *Prol.*, 68.20-71.20 ~ Dav., *Prol. arm.*, 140.10-146.31; ps.-El., *Prol.*, 20.20-34].

(iii) selon quel mode la partie théorique se divise-t-elle en physique, mathématiques et théologie? [Dav., *Prol.*, 71.21-73.8 ~ Dav., *Prol. arm.*, 144.13-146.31; ps.-El., *Prol.*, 21.1-9].

(iv) selon quel mode les mathématiques se divisent-elles en arithmétique, musique, géométrie et astronomie? [Dav., *Prol.*, 73.9-32 ~ Dav., *Prol. arm.*, 146.32-148.9; ps.-El., *Prol.*, 21.10-13].

### 3.4) Subdivision de la partie pratique de la philosophie [Dav., *Prol.*, 74.1-76.28 ~ Dav., *Prol. arm.*, 148.12-152.31; ps.-El., *Prol.*, 22.1-30; El., *Prol.*, 31.26-34.25].

(i) Introduction [Dav., *Prol.*, 74.1-10 ~ Dav., *Prol. arm.*, 148.12-20; ps.-El., *Prol.*, 22.1-3; El., *Prol.*, 31.26-27].

(ii) selon les Aristotéliens [Dav., *Prol.*, 74.11-75.2 ~ Dav., *Prol. arm.*, 148.20-150.21; ps.-El., *Prol.*, 22.4-11; El., *Prol.*, 31.27-32]

(iii) objections des Platoniciens [Dav., *Prol.*, 75.3-75.31 ~ Dav., *Prol. arm.*, 150.22-152.8; ps.-El., *Prol.*, 22.12-15; El., *Prol.*, 32.1-25]

(iv) selon les Platoniciens [Dav., *Prol.*, 75.32-76.28 ~ Dav., *Prol. arm.*, 152.11-32; ps.-El., *Prol.*, 22.16-30; El., *Prol.*, 32.26-34.25]. À la fin de ce point (22.26-30), le pseudo-Élias considère que les opinions différentes de Platon et d'Aristote expriment «potentiellement» la

---

<sup>157</sup> Il faut remarquer que dans ce passage de la version arménienne, le nom des Chaldéens en tant qu'inventeurs de l'astronomie vient avant de celui des Égyptiens en tant qu'inventeurs de la géométrie. L'inversion ne suit pas l'ordre d'énonciation des quatre parties mathématiques, qui est cependant suivi dans la version grecque, chez le pseudo-Élias et Élias.

<sup>158</sup> Dans ce dernier paragraphe, le pseudo-Élias énumère les inventeurs particuliers des disciplines mathématiques.

<sup>159</sup> La discussion de ce point et, en particulier, la partie finale de la leçon XXI<sup>e</sup> des *Prolégomènes*, correspondant à la leçon XVIII<sup>e</sup> des *Définitions*, est abrégée dans la version arménienne. Le retranchement concerne des exemples concrets donnés par le grec afin d'expliquer le moyen de division annoncé. Les exemples coupés en arménien sont les suivants: Dav., *Prol.*, 67.12-15 ; 67.17-20 ; 67.28-32 ; 68.11-19).

même chose, sur la base d'une argumentation numérolgique. De fait, le dix est le nombre parfait, puisque dix sont les parties dérivées par les divisions de la philosophie faites par Aristote et Platon. En effet, bien que Platon affirme que les parties de la philosophie sont quatre, le «quatre additionné aux nombres qui le précèdent produit lui aussi le dix». Cette argumentation n'est pas traitée par David.

III. Troisième point à examiner: τὸ ὁποῖόν τί ἐστίν («de quelle qualité est la philosophie?») [Dav., *Prol.*, 76.29-78.28 ~ Dav., *Prol. arm.*, 154.1-156.24; ps.-El., *Prol.*, 23.1-15].

III.1 Du point de vue de la division [Dav., *Prol.*, 76.31-77.21 ~ Dav., *Prol. arm.*, 154.2-26; ps.-El., *Prol.*, 23.1-6].

III.2 Du point de vue des définitions [Dav., *Prol.*, 77.21-78.28 ~ Dav., *Prol. arm.*, 154.27-156.24; ps.-El., *Prol.*, 23.7-15].

IV. Quatrième point à examiner : τὸ διὰ τί ἐστίν («Pourquoi y a-t-il la philosophie?») [Dav., *Prol.*, 78.27-79.29 ~ Dav., *Prol. arm.*, 156.25-158.14; ps.-El., *Prol.*, 23.16-22]. Les points troisième et quatrième ne sont pas traités par Élias.

## 2) *Les commentaires sur l'Isagoge*

Ce type de commentaire était une introduction plus spécifique aux traités logiques d'Aristote qui composaient l'*Organon* et qui constituaient le premier degré d'achèvement de la matière philosophique et la clé essentielle pour poursuivre l'étude des autres traités aristotéliens et, en dernier lieu, de Platon. Trois commentaires à l'*Isagoge* nous sont parvenus sous les noms d'Ammonius, d'Élias et de David.

### 2.1) *Schéma de la structure textuelle du Commentaire sur l'Isagoge de David*<sup>160</sup>

*Introduction.* Examen de huit points<sup>161</sup>:

1. ὁ σκοπός (le but) [Dav., *in Is.*, 83.8-86.30 ~ Dav., *in Is. arm.*, leçon II<sup>e</sup>, 109-111]<sup>162</sup>.

2. τὸ χρήσιμον (l'utilité) [Dav., *in Is.*, 87.2-91.20 ~ Dav., *in Is. arm.*, leçon III<sup>e</sup>, 112-115.

3. ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς (l'explication du titre) [Dav., *in Is.*, 91.22-92.15 ~ Dav., *in Is. arm.*, leçon IV<sup>e</sup>, 116].

<sup>160</sup> Il convient de remarquer que pour tracer le schéma de ce *Commentaire*, nous avons consulté les deux versions, grecque et arménienne, de l'œuvre.

<sup>161</sup> Pour un approfondissement du schéma introductif des commentaires sur l'*Isagoge*, voir aussi : Mansfeld J. (1994), 10-11.

<sup>162</sup> Nous avons utilisé l'édition de Arevšatyan: Dawit' Anyaġ', *Erkasirowt'iwnk' P'ilisop'ayakank'*, S. Arevšatyan (éd.), Erevan 1980, 107-192 (*Verlowcowt'iwN Neracowt'eann Porp'iwri*).

4. τὸ γνήσιον (la g nuit ) [Dav., in *Is.*, 92.16-23 ~ Dav., in *Is. arm.*, leçon IV<sup>e</sup>, 116].
5.   τ ξις (l'ordre) [Dav., in *Is.*, 92.24-93.5 ~ Dav., in *Is. arm.*, leçon IV<sup>e</sup>, 116-117].
6.   εἰς τ  κεφάλια διαίρεσις (la division en chapitres) [Dav., in *Is.*, 93.6-24 ~ Dav., in *Is. arm.*, 117]<sup>163</sup>.
7.   διδασκαλικός τρόπος (la méthode pédagogique) [Dav., in *Is.*, 93.25-94.6 ~ Dav., in *Is. arm.*, leçon IV<sup>e</sup>, 117].
8.   ὑπὸ τί μέρος ἀναφορά (la pertinence à quelle partie) [Dav., in *Is.*, 94.7-10 ~ Dav., in *Is. arm.*, leçon IV<sup>e</sup>, 117].

Les huit points de l'Introduction sont ordonnés en manière différente chez les autres auteurs, selon les exigences de chacun d'eux. Par exemple, l'ordre d'Ammonius est diff rent de celui de David, puisque dans son *Introduction au Commentaire sur l'Isagoge* on trouve l'ordre suivant : 1.   σκοπός, 2. τὸ χρ σιμον, 3. τὸ γνήσιον, 4.   τ ξις, 5.   αἰτία τ ς  πιγραφ ς, 6.   εἰς τ  κεφάλια διαίρεσις, 7. ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται. Chez  lias on trouve l'ordre suivant: 1.   σκοπός, 2. τὸ χρ σιμον, 3.   τ ξις, 4.   αἰτία τ ς  πιγραφ ς, 5. τὸ γνήσιον, 6.   εἰς τ  κεφάλια διαίρεσις, 7.   τρόπος τ ς διδασκαλίας 8. ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται<sup>164</sup>.

- Explication de l'*incipit* de l'*Isagoge*: «'Οντος ἀναγκαίου, Χρυσάοριε, καὶ εἰς τὴν τῶν παρ  Αριστοτέλει κατηγοριῶν διδασκαλίαν τοῦ γνῶναι τί γένος καὶ τί διαφορά τί τε εἶδος καὶ τί ἴδιον καὶ τί συμβεβηκός [...]» (Porphyre, *Is.*, 1.1-15).

- Sur le genre [Dav., in *Is.*, 121.21-142.21 ~ Dav., in *Is. arm.*, leçons XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup>, 132-141].
- Sur l'espèce [Dav., in *Is.*, 142.23-172.20 ~ Dav., in *Is. arm.*, leçons XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup>, 141-154]
- Sur la différence [Dav., in *Is.*, 172.22-200.7 ~ Dav., in *Is. arm.*, leçons XX<sup>e</sup>-XXVII<sup>e</sup>, 154-175].
- Sur le propre [Dav., in *Is.*, 200.9-204.23 ~ Dav., in *Is. arm.*, leçon XVIII<sup>e</sup>, 175-180]

<sup>163</sup> Il convient de remarquer que l'ordre de discussion des points annoncé au début du *Commentaire* n'est pas respecté. De fait, au début de l'ouvrage, David annonce qu'il discutera des huit points qu'il faut traiter avant d'entamer l'analyse de l'écrit de Porphyre, dans l'ordre suivant :   σκοπός ( ηηυαυηρηρηϋ), τὸ χρ σιμον (υηηυαυηρηρηϋ),   αἰτία τ ς  πιγραφ ς (υηηυαυηρηρηϋ), τὸ γνήσιον (ηηηυαυηρηρηϋ),   εἰς τ  κεφάλια διαίρεσις (ηηηυαυηρηρηϋ),   τ ξις (ηηηυαυηρηρηϋ),   διδασκαλικός τρόπος (ηηηυαυηρηρηϋ), à ὑπὸ τί μέρος ἀναφορά (ηηηυαυηρηρηϋ). Lorsqu'il va discuter les points mentionnés au début, il traite des points concernant respectivement la «division en chapitres» et l'«ordre» selon une disposition inverse, si bien qu'on trouve l'explication de l'«ordre» avant celle de la «division en chapitre». C'est pour cette raison que nous avons placé le point concernant l'ordre (*taxis/karg* ou *dasaworowt'iwn*) avant le point concernant la division en chapitres (*he eis ta kephalaia diairesis/bazanowmn glxoc'*). Cf. Muradyan G. (2010), 67. Marian Plezia rapporte l'ordre des huit points discutés dans la version grecque de l'*Introduction du Commentaire sur l'Isagoge* de David, en plaçant au point 5 la discussion de l'«ordre» et au point 6 la discussion de la «division en chapitres». Voir, Plezia M. (1929), 13.

<sup>164</sup> Pour une exposition plus détaillée voir Plezia M. (1929), 11-16.

- Sur l'accidente [Dav., *in Is.*, 204.25-207.36 ~ Dav., *in Is. arm.*, leçon XIX<sup>c</sup>, 180-183]
- Sur les communautés et les différences des cinq voix [Dav., *in Is.*, 208.1-219.25 ~ Dav., *in Is. arm.*, 183-192].

### 3) *Les commentaires sur les Catégories.*

Dans le plan du *cursus studiorum* néoplatonicien, l'exégèse des *Catégories* suivait le commentaire sur l'*Isagoge* qui était considérée comme une introduction à la logique d'Aristote. Nous avons plusieurs commentaires sur les *Catégories* rédigés par les représentants de l'École néoplatonicienne d'Alexandrie, notamment Ammonius, Philopon, Olympiodore, David (Élias).

La structure générale de la partie introductive de ces commentaires était organisée de la façon suivante<sup>165</sup>:

*Introduction.* Examen des dix points concernant la philosophie d'Aristote, tirés d'après le témoignage de David lui-même<sup>166</sup>, d'un traité perdu de Proclus dont le titre complet serait, selon Mansfeld, Τὰ πρὸ τῆς συναναγνώσεως τῶν Ἀριστοτέλους ἀκροαματικῶν συνταγμάτων («Ce qui est avant la lecture faite dans la classe, des écrits acroamatiques d'Aristote»), et, selon Westerink et Hadot, Συνανάγνωσις<sup>167</sup>. Les dix points en question étaient considérés une introduction à la philosophie d'Aristote, laquelle était entamée après la lecture de la biographie du philosophe<sup>168</sup>.

1. De combien de manières et selon quels principes les sectes philosophiques ont-elles reçu leurs dénominations?
2. Quel est le classement des écrits d'Aristote<sup>169</sup>?
3. Par quoi faut-il commencer pour aborder les écrits d'Aristote?
4. Quelle est la fin de la philosophie?
5. Quels sont les moyens qui nous conduisent à cette fin?
6. Quel est le type d'expression dans les écrits d'Aristote?
7. Pourquoi Aristote a-t-il cultivé l'obscurité?

<sup>165</sup> Voir, Hadot I. (1989).

<sup>166</sup> Dav. (El.), *in Cat.*, 107.24-26 : ταῦτα πάντα τοῦ Πρόκλου λέγοντος δεῖν προλαμβάνειν ἀρχομένους τῶν Ἀριστοτελικῶν συνταγμάτων ἐν τῇ συναναγνώσει· σύνταγμα δὲ τοῦτο Πρόκλειον.

<sup>167</sup> Voir, Mansfeld J. (1994), 22-23; Westerink L. G. (1990), LVIII-LIX ; Hadot I. (1989), 26.

<sup>168</sup> Hadot I. (1989), 26-30.

<sup>169</sup> Sur les critères suivis dans le classement et la division des écrits d'Aristote chez les néoplatoniciens, voir : Hadot I. (1987), 249-285. Voir aussi, Hadot I. (1989), 63-93.



Sur la quantité [Arist., *Cat.*, 4b 20-6a 35 ; Dav., (El.), *in Cat.*, 185.4-200.29 ~ Dav., *in Cat. arm.*, 282-300].

Sur la relation [Arist., *Cat.*, 6a 37-8b 20 ; Dav. (El.), *in Cat.*, 200.30-219.31].

Sur la qualité [Arist., *Cat.*, 8b 25-11a 35 ; Dav. (El.), *in Cat.*, 220.1-239.12].

Sur l'agir et le subir [Arist., *Cat.*, 11b 1-10 ; Dav. (El.), *in Cat.*, 239.13-241.14].

Sur les choses contraires [Arist., *Cat.*, 11b 15-14a 25 ; Dav. (El.), *in Cat.*, 241.15-251.4].

Sur les choses qui sont antérieures [Arist., *Cat.*, 11a 25-14b 20 ; Dav., (El.), *in Cat.*, 251.5-252.23].

Sur les choses qui sont en même temps [Arist., *Cat.*, 14b 25-15a 10 ; Dav., (El.), *in Cat.*, 252.24-255.38].

#### 4) *Les commentaires sur les Premiers Analytiques*

Les *Premiers Analytiques* étaient un des écrits aristotéliens, à côté des *Catégories* et du livre *Sur l'Interprétation (De Interpretatione)*, qui appartenaient au groupe des écrits instrumentaux et, en particulier, des écrits qui portent sur ce qui précède la méthode<sup>172</sup>. Dans le cursus studiorum néoplatonicien l'exégèse des *Premiers Analytiques* suivait à la lecture et à l'exégèse de l'écrit *Sur l'Interprétation* et constituait la dernière étape requise de l'étude de la logique aristotélienne. On a seulement trois commentaires sur les Premiers Analytiques qui ont été attribués aux représentants de l'École néoplatonicienne d'Alexandrie. En effet, on compte les commentaires d'Ammonius, de Philopon et de David (en arménien).

En ce qui concerne le commentaire attribué à David, il est inachevé et, à l'état actuel des recherches, il nous est parvenu seulement en arménien<sup>173</sup>. Le texte est divisé en quatorze leçons et chaque leçon se présente sous forme de պրաւլք (l'équivalent arménien du terme grec  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ). Nous allons brièvement présenter le contenu de ces quatorze leçons.

##### 4.1) *Schéma de la structure textuelle du Commentaire sur les Premiers Analytiques de David*

1. Dans la première leçon on traite du but et de l'utilité des *Premiers Analytiques* et de leur contenu concernant le syllogisme. Discussion des trois ou cinq types de syllogisme.

---

<sup>172</sup> Voir, Hadot I. (1987), 250.

<sup>173</sup> Il a des opinions différentes sur l'hypothèse que la version arménienne du *Commentaire* présuppose une version grecque sous-jacente (voir *infra*).

2. Dans la deuxième leçon, l'auteur expose: a) l'ordre de la matière à traiter et des œuvres aristotéliennes dédiées au syllogisme; b) la raison du titre «Analytiques»; c) la division en chapitre des *Analytiques* et un bref résumé de ces chapitres; d. la genuinité de l'ouvrage.

3. et 4. Discussion concernant la question si la logique est partie ou instrument de la philosophie.

5. Dans la cinquième leçon, David explique le début des *Premiers Analytiques* et propose quatre solutions à la question débattue, à savoir pourquoi Aristote a-t-il placé le terme entre la prémisse et le syllogisme ( Il faut préciser qu'est-ce que c'est le sens de prémisse, de terme et de syllogisme»).

6-7. Dans la sixième leçon, David explique la définition aristotélienne de prémisse et subdivise les prémisses en deux branches: les prémisses catégoriques et les prémisses hypothétiques. Dans la leçon successive, il ajoute d'autres types de prémisses: les démonstratives, les dialectiques, les universelles et les particulières, les indéfinies.

8. Dans la leçon huitième, on traite du «terme» qui est ce en quoi le jugement est résolu, à savoir le prédicat et le sujet. Le sujet indique la substance tandis que le prédicat indique l'essence de l'objet ou en indique simplement une détermination, par exemple, la quantité ou la qualité.

9 et 10. Dans ces deux leçons, David traite de la définition du syllogisme donnée par Aristote et en réfute l'explication donnée par Alexandre d'Aphrodisie et Epictète.

11. Dans la leçon onzième, on trouve l'explication des syllogismes parfait et imparfait et des prémisses affirmatives ou négatives.

12-14. Discussion de la conversion des termes d'un syllogisme, appartenant à deux genres différents.

Topchyan, auteur de la traduction anglaise du texte arménien du commentaire, considère que les quatorze chapitres existant faisaient partie d'une œuvre plus étendue et complexe qui cependant ne nous est parvenue que sous forme inachevée<sup>174</sup>.

##### 5) Remarque sur le volet d'études philosophiques de l'École néoplatonicienne d'Alexandrie

Les commentaires mentionnés ci-dessus, qui nous sont parvenus sous le nom de David, appartiennent au volet de l'École néoplatonicienne alexandrine; il importe de souligner qu'ils ne peuvent pas donner une idée homogène ni exhaustive de la complexité du *cursus studiorum* suivi par les élèves qui fréquentaient les cours de philosophie dans l'Antiquité. En effet, si les commentaires de David donnent une idée assez complète des lectures entamées dans la première partie du cursus, qui était dédiée à aborder la pensée d'Aristote, ils ne nous informent en revanche pas sur les arguments qui étaient approfondis après l'étude de l'*Organon* aristotélien. En général,

---

<sup>174</sup> Topchyan A. (2010<sup>2</sup>), 3.

c'est à partir d'Ammonius que s'imposa la tendance à limiter les lectures à des arguments liés aux écrits de logique d'Aristote, à l'exception des commentaires aux ouvrages platoniciens d'Olympiodore. Une telle inversion de tendance aussi par rapport aux modèles d'enseignement de l'École d'Athènes fut peut-être déterminée par les conditions socio-religieuses d'Alexandrie, ville qui maintenait un certain équilibre entre une chrétienté très forte, représentée indirectement par le pouvoir impérial, et un paganisme qui comptait ses derniers jours. Le choix de limiter l'activité littéraire et l'enseignement à la philosophie logique d'Aristote fut presque imposé par le fait que les arguments métaphysiques et les disputes théologiques auraient pu constituer un motif de conflit et de désordre dans le milieu alexandrin, surtout après la clôture de l'École d'Athènes en 529 par l'empereur Justinien<sup>175</sup>. Bien que la tolérance religieuse envers le paganisme eût été très faible dans la ville et, en général, dans l'Empire byzantin, déjà à partir de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, toutefois quelques opinions et croyances païennes, comme par exemple la très débattue question sur l'éternité du monde<sup>176</sup>, circulaient librement dans les cercles des philosophes et professeurs alexandrins. Ainsi, Olympiodore dont l'activité est témoinnée au moins jusqu'à la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle, pouvait se permettre de commenter et d'interpréter des dialogues de Platon et de soutenir ses croyances païennes devant son auditoire qui était constitué aussi par des chrétiens<sup>177</sup>.

Le *cursus studiorum* était donc emprunté à l'étude d'Aristote et de Platon, selon un parcours d'exégèse graduel qui prévoyait d'abord une introduction générale à la philosophie, représentée par les *prolegomena philosophiae*, auquel suivait l'étude de la pensée aristotélicienne en tant que premier degré dans l'apprentissage de la philosophie qui s'achevait avec la maîtrise de la philosophie platonicienne. Comme nous avons vu plus haut, après une introduction générale à la philosophie, les élèves s'approchaient des écrits de logique d'Aristote à travers l'introduction par excellence, à savoir l'*Isagoge* de Porphyre. Le commentaire au texte porphyrien était donc considéré la clé indispensable pour aborder les écrits sur la méthode logique, à savoir les *Catégories*, le *De Interpretatione* et les *Premiers Analytiques*. Selon toute vraisemblance, avant l'exégèse des *Catégories*, les professeurs lisaient une biographie d'Aristote. À cet égard, nous sont parvenu beaucoup de commentaires sur les écrits logiques d'Aristote, produits au sein de l'École d'Alexandrie, sous les noms d'Ammonius, de Philopon, d'Olympiodore, d'Élias et de David. Par contre, on a seulement un exemplaire de commentaire à l'écrit *Sur l'Intepretation*, attribué à Stéphane le philosophe (première moitié du VII<sup>e</sup> siècle). Si l'on considère la division faite par les

---

<sup>175</sup> Sur la clôture de l'École d'Athènes il y a une riche bibliographie dont nous avons rappelés les titres plus haut. Voir aussi, Westerink L. G. (1962), 16.

<sup>176</sup> Voir, Calzolari V. (2010<sup>3</sup>), 49-54.

<sup>177</sup> Voir, Westerink L.G. (1962), 16-21.

commentateurs néoplatoniciens (Ammonius, Simplicius, Philopon, Olympiodore, David) des écrits d'Aristote que l'on trouve généralement dans les commentaires sur les *Catégories*, il faut en déduire qu'après la lecture des écrits appartenant à l'*Organon*, les étudiants abordaient l'étude des autres aspects de la pensée aristotélicienne, à savoir l'éthique, la physique, les mathématiques et la métaphysique d'Aristote<sup>178</sup>. On peut supposer que l'étude des autres branches du système philosophique aristotélicien, indiquées ci-dessus, était poursuivie dans le milieu alexandrin jusqu'à la fin de l'École, puisqu'on a du moins deux témoignages: celui du *Commentaire sur les «De Interpretatione»* de Stéphane et celui de David qui soutient d'avoir commenté la physique d'Aristote<sup>179</sup>.

Seulement à la fin du parcours d'exégèse des œuvres d'Aristote, les étudiants s'approchaient de l'étude de Platon, à travers la biographie du philosophe et une introduction générale à la pensée du Maître dont nous avons un témoignage dans les *Prolégomènes anonymes à la philosophie de Platon*, publiés par Westerink<sup>180</sup>. Selon l'opinion de Westerink, le texte est un produit de la moitié du VI<sup>e</sup> siècle dû à la plume d'un commentateur de l'École néoplatonicienne d'Alexandrie. Dans ces prolégomènes, on trouve la succession des lectures des douze dialogues platoniciens qui avait été codifiée par Jamblique. Cette succession réfléchissait le schéma propédeutique d'apprentissage de la pensée platonicienne qui commençait par les trois dialogues considérés pratiques (*Premier Alcibiade, Gorgias, Phédon*), poursuivait par les sept dialogues théorétiques (*Cratyle, Théétète, le Sophiste, le Politique, Phèdre, le Banquet, Philèbe*) et s'achevait dans les deux dialogues par excellence, le *Timée* et le *Parménide*. Le *Timée* en effet était considéré le dialogue qui couvrait tout le champ de la physique et le *Parménide* comme le dialogue qui rassemblait en soi toutes les questions théologiques. Cet ordre de lecture des dialogues platoniciens, qui était reconnu et adopté dans les écoles d'Athènes et d'Alexandrie, comme le témoignent Proclus et Olympiodore, est déjà contenu en germe dans le *Prologos* d'Albinus (II<sup>e</sup> siècle)<sup>181</sup>. Selon le témoignage dont nous informons indirectement l'historien musulman al-Miskawayh dans son traité intitulé *Le classement des félicités*, Paul le Perse, commentateur syriaque appartenant à la cour de l'empereur sassanide Khosrow Anūširwān (531-578), affirme qu'un disciple de philosophie devait étudier les écrits d'Aristote pour une période qui allait de dix à vingt ans, et seulement après avoir reçu une solide formation sur la pensée d'Aristote, il pouvait s'approcher de l'étude de Platon.

---

<sup>178</sup> Voir, Hadot I. (1987), 283-285.

<sup>179</sup> Barnes J. (2010<sup>2</sup>), 4.

<sup>180</sup> Westerink (1962), traduit en français dans Westerink L.G. (1990).

<sup>181</sup> Voir, Festugière A. J. (1969), 280-296.

6) *La question de la paternité du Commentaire sur les Catégories de David (Élias).*

Maintenant nous voudrions ouvrir une brève parenthèse sur la question concernant la paternité du *Commentaire sur les Catégories* qui a été attribué à Élias ou, inversement, à David. La question est issue, comme nous l'avons déjà mentionné, par les doutes soulevés par Adolf Busse, le premier éditeur des textes grecs des *Prolégomènes à la philosophie* et du *Commentaire sur l'Isagoge* (désormais *Comm. in Is.*) attribués à David et du *Commentaire sur les Catégories* (désormais *Comm. in Cat.*) attribué à Élias. D'après Busse, il faudrait attribuer cette dernière œuvre à Élias plutôt qu'à David, à cause des incongruités entre le *Comm. in Is.* et le *Comm. in Cat.* Busse affirma que l'auteur du *Comm. in Is.* promet de traiter dans le *Comm. in Cat.* des arguments que il ne semble cependant pas développer. De fait, le principal argument dont David assure la discussion dans le *Comm. in Cat.* concerne la question si la logique est une partie ou un instrument de la philosophie. À la fin de la leçon IV<sup>e</sup> du *Comm. in Is.*, David énonce: *Ἴσὺ μὲν τῆς φιλοσοφίας ἐστὶν ἡ λογική, καὶ ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ ἐστὶν ἡ λογική, ἢ ὡς ἂν ἐκ τῆς φιλοσοφίας ἐκτελεσθῆται ἡ λογική*<sup>182</sup>, («Donc, si la logique est une partie ou un instrument de la philosophie, nous l'apprendrons dans les *Catégories* d'Aristote»). Or, Busse affirma que dans le *Comm. in Cat.* la question n'est pas développée par David, tandis que dans le *Comm. in Is.* Élias annonce qu'il affrontera la même problématique dans le *Comm. in Apr.* Selon l'opinion de Busse, donc, la paternité de David n'est pas certaine à cause des éléments suivants: dans le *Comm. in Cat.* David ne traite pas de la question mentionnée ci-dessous, bien qu'il avait promis de le faire dans le *Comm. in Is.*; à l'inverse, Élias, dans son *Comm. in Is.*, ne promet pas de traiter de la question dans le *Comm. in Cat.*, mais d'en donner une solution dans un commentaire sur les *Premiers Analytiques*. Busse considéra que le *Comm. in Cat.* n'était sorti de la plume de David, mais plutôt d'Élias, quoiqu'il ne connaissait pas le texte grec fragmentaire du *Comm. in Apr.*, attribué par Leendert G. Westerink à Élias et publié par Westerink lui-même dans les années 60<sup>183</sup>. Les argumentations de Busse ne nous semblent ni convaincantes ni suffisantes pour nier ou oublier la tradition des manuscrits grecs qui transmettent le nom de David en tant qu'auteur de l'œuvre. En outre, Sen Arevštyan a observé que le propos annoncé par David dans son *Commentaire sur l'Isagoge* de discuter sur la question mentionnée ci-dessous, à savoir si la logique soit partie ou instrument de la philosophie, dans le *Commentaire sur les Catégories* n'est pas négligé, puisque, dans le *Commentaire sur les Catégories*, David affirme à plusieurs reprises que la logique est un instrument de la philosophie<sup>184</sup>. Arevštyan cite plusieurs passages, où la question est discutée, et parmi ceux-ci

<sup>182</sup> Dav., *in Is.*, 117.

<sup>183</sup> Westerink L. G. (1961), 126-139 (réimpr. in L. G. Westerink (1980), 59-72).

<sup>184</sup> Arevštyan S.S. (1969), 7- 22. Voir aussi, Mahé J.-P. (1989), 197-198.

nous rappelons les suivants: à la fin de la leçon V<sup>e</sup>, David affirme que la logique est un instrument de la philosophie, puisqu'elle se consacre à discerner le vrai du faux et le bien du mal<sup>185</sup>; à la leçon VII<sup>e</sup> il explique de nouveau que la logique est un instrument de la philosophie et l'identifie métaphoriquement à un crible à travers lequel elle retient le vrai, du point de vue théorique, et le bien, du point de vue pratique<sup>186</sup>. De fait, dans le *Commentaire sur les Catégories*, la question mentionnée plus haut semble être résolue par l'affirmation que la logique est un instrument de la philosophie, même si cette affirmation ne s'accorde pas avec ce que l'on lit dans le *Commentaire sur les Analytiques* de David.

Dans les leçons III<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> du *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, David semble aborder la question concernant le statut ontologique de la logique d'un autre point de vue et en donner une autre solution. En effet, au début de la leçon III<sup>e</sup>, on lit:

«Le troisième chapitre concerne la question si la logique est une partie ou une sub-partie de la philosophie; Eutocius le développe au début du commentaire à l'*Isagoge* de Porphyre. Alexandre, à l'inverse, discutant sur la question dans le commentaire sur les *Analytiques*, fit un choix meilleur qu'Eutocius lui-même, puisqu'il recherche si la logique est une partie ou un instrument de la philosophie d'un point de vue du syllogisme ou de l'entier. Il y a trois opinions sur cette question, puisque les Stoïciens disaient que le syllogisme est une partie de la philosophie, tandis que les Aristotéliens affirmaient qu'il est un instrument et, enfin, les Platoniciens disaient qu'il est à la fois une partie et un instrument»<sup>187</sup>.

Ensuite, David fournit les argumentations des Stoïciens, des Aristotéliens et, enfin, des Platoniciens à propos du statut de la logique par rapport à la philosophie. Il n'accepte pas les preuves produites par les Stoïciens et, même s'il retient les argumentations données par les Aristotéliens selon lesquelles la logique est un instrument de la philosophie, il embrasse l'opinion des Platoniciens qui considéraient la logique comme une partie et un instrument de la philosophie. En effet, au début de la leçon IV<sup>e</sup> du *Commentaire sur les Premiers Analytiques*, on lit:

«Ils [*scil.* Les Aristotéliens] affirment que si le syllogisme est une partie de la philosophie, pourquoi les autres arts aussi ont besoin de la méthode logique, se partageant, définissant et démontrant ? Ainsi les artisans utilisent-ils le syllogisme; par

---

<sup>185</sup> Dav., in *Cat arm*, 207.

<sup>186</sup> Dav., in *Cat arm*, 211.

<sup>187</sup> Topchyan A. (2010<sup>2</sup>), 46.24-28, 48.1-3. Les traductions des passages cités du *Commentaire* ne sont pas tirées de la traduction d'Aram Topchyan et ils pourraient donc n'y pas correspondre exactement, puisque nous avons traduit les passages avant la parution du volume en question. Nous remercions très vivement l'auteur pour nous avoir mis à disposition une copie de son précieux volume avant parution.

exemple, le bâtisseur utilise le syllogisme lorsqu'il est sur le point d'élever droitement le mur et il faut jeter les fondations. Or, si la première affirmation est vraie, la deuxième aussi est nécessairement vraie. Quand la chaise doit recevoir un emplacement convenable, il faut qu'elle reçoive une forme convenable, donc le menuisier utilise le syllogisme. Il en suit que la philosophie est inférieure aux arts manuels; ceci cependant n'est pas acceptable. En effet, les autres arts aussi ont besoin d'une partie, c'est-à-dire de la fin, puisqu'elle est générale<sup>188</sup>. Si l'on considère deux arts et qu'une d'elles a besoin de la fin de l'autre, comme d'un instrument, on dit que l'art qui a besoin de l'autre est inférieur. En effet, on dit que l'art de ferrer est inférieur à l'art équestre. [...]. Mais ils s'appuient sur une autre argumentation, à savoir que la logique n'est pas une partie de la philosophie comme nous allons le démontrer. Donc, si elle n'est pas une partie de la philosophie, il faut qu'elle en soit un instrument. Or, elle ne peut pas être une partie, parce que lorsque l'on supprime les parties, on supprime les entiers aussi. Mais Aristote l'avait déjà démontré avant d'écrire les *Analytiques*. Les Aristotéliens donc affirment cela. D'ailleurs, les Platoniciens admettent qu'elle est à la fois une partie et un instrument. Quant au fait qu'elle est un instrument, les argumentations des Aristotéliens l'ont démontré suffisamment. Mais les Platoniciens doivent démontrer qu'elle est une partie, puisque les argumentations stoïciennes ne sont pas suffisantes. En effet, ils ont été réfutés. Les Platoniciens donc argumentent que le syllogisme est une partie de la philosophie, puisque le syllogisme est la connaissance de tous les êtres. Or, la connaissance de tous les êtres est une partie de la philosophie, parce qu'elle n'est pas l'entière philosophie, laquelle a besoin aussi de la vie heureuse»<sup>189</sup>.

Plus loin, David répond aux adversaires qui doutent de la véracité des argumentations platoniciennes selon lesquelles la logique est à la fois une partie et un instrument de la philosophie:

«De fait, la logique est un instrument et une partie de la philosophie, parce que, en tant qu'elle est démonstration dans la nature des choses, ceci signifie qu'elle est partie de la philosophie, tandis que, en tant qu'elle est dans les règles, ceci signifie qu'elle est instrument»<sup>190</sup>.

Dans cette leçon David aborde la question du point de vue à la fois aristotélien et platonicien, en s'efforçant de harmoniser les opinions des Aristotéliens et des Platoniciens. Afin d'obtenir cette harmonisation, il suit Plotin et le courant néoplatonicien, distinguant la dialectique platonicienne comme ce qui n'a pas besoin de connaître les règles logiques, parce qu'elle les pratique spontanément («Puisque les vertueux et les personnes grandes de nature n'ont pas besoin

<sup>188</sup> L'argumentation mentionnée ci-dessous dépend du commentaire sur les *Analytiques Premiers* d'Alexandre d'Aphrodisie. Cf. Hadot P. (1989), 103-108.

<sup>189</sup> Dav., in *APr arm*, 311-312. Voir aussi, Topchyan A. (2010<sup>2</sup>), 50.24-27, 52.1-27, 54.1-4.

<sup>190</sup> Dav., in *APr arm*, 313. Voir aussi, Topchyan A. (2010<sup>2</sup>), 58.11-13.

de règles, mais ils les pratiquent excellemment, ainsi qu'ils deviennent des règles pour les successeurs»<sup>191</sup>. À notre avis, David identifie la dialectique avec la logique confondant les deux termes, comme l'ont fait tous les commentateurs alexandrins<sup>192</sup>. Toutefois, il distingue ontologiquement leur nature, en affirmant que la logique est un instrument dans la mesure où elle donne à la philosophie les règles du raisonnement et qu'elle est aussi une partie de la philosophie, puisqu'elle est dans les réalités et constitue la démonstration de leur nature<sup>193</sup>. À la lecture des extraits cités ci-dessus des passages concernant la logique que l'on trouve dans les commentaires sur l'*Isagoge* et sur les *Catégories* de David, il ressort que l'auteur des deux œuvres pourrait n'être pas la même personne, comme l'a déjà observé Jean-Pierre Mahé<sup>194</sup>. D'autre part, à partir de la remarque faite par Westerink de l'existence d'un commentaire encore inédit sur l'*Isagoge* attribué à David<sup>195</sup>, Ilsetraut Hadot observe que la tournure de David, affirmant que le développement de la question concernant la logique devrait avoir lieu en des études plus parfaites ou plus accomplies, a plus de chance de se référer aux *Premiers Analytiques* qu'aux *Catégories*. En effet, dans les *Catégories*, David aurait présenté la question dans son stade d'étude le plus élémentaire<sup>196</sup>.

Reprenant la liste des savants qui ont exprimé leurs opinions à propos de la question de la paternité du *Commentaire sur les Catégories* contenu dans la première partie du volume XVIII<sup>e</sup> des *Commentaria in Aristotelem Graeca*, il convient de rapporter l'opinion d'Ilsetraut Hadot qui réfute l'opinion de Busse sur la base d'un raisonnement *ad sensum* et des preuves fournies par Jean-Pierre Mahé. De fait, Hadot affirme que l'enseignant pouvait bien se décider à changer l'ordre de discussion des arguments déjà proposés et, quant à David, il aurait pu annoncer dans le *Comm. in Isag.* qui allait traiter la question «si la logique est une partie ou un instrument de la philosophie» dans le *Comm. in Cat.*, mais ensuite il aurait pu changer l'ordre de discussion de différentes questions et traiter de la question mentionnée dans le successif commentaire à la suite d'un changement pédagogique ou d'idées. En effet, les commentateurs néoplatoniciens discutent de la même question dans de différents commentaires; ainsi, par exemple Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Ammonius et Philopon l'exposent dans leurs respectifs commentaires sur les *Premiers Analytiques*, tandis qu'Eutocius et Olympiodore en discutent respectivement dans le *Commentaire sur l'Isagoge* et le *Commentaire sur les Catégories*<sup>197</sup>.

---

<sup>191</sup> *Ibidem*, 312.

<sup>192</sup> Cf. Hadot P. (1989), 107.

<sup>193</sup> Cf. Hadot P. (1989), 107.

<sup>194</sup> Voir, Mahé J.-P. (1989), 202.

<sup>195</sup> Voir, Westerink L.G. (1961), 64 note 1; voir aussi, Hadot I. (1989), 168.

<sup>196</sup> Voir, Hadot I. (1989), 167-168.

<sup>197</sup> Hadot I. (1989), 167-168, et aussi p. 21 note 3; cf. Topchyan A. (2010<sup>2</sup>), 15-16.

L'éditeur de la version arménienne du *Commentaire*, Yakob Manandean<sup>198</sup>, qui avait auparavant affirmé la paternité de David, la refuse en s'appuyant sur les argumentations fournies par Busse et sur un témoignage d'un compilateur arménien Yovhannēs Orotneç'i (XIV<sup>e</sup> siècle)<sup>199</sup>. Quant aux argumentations de Busse, le savant allemand avait fourni d'autres preuves pour démontrer que le *Commentaire sur les Catégories* n'était pas de David, mais d'Élias. Il souligna l'incongruité des argumentations, exposées dans le *Comm. in Isag.* et dans le *Comm. in Cat.*, sur la raison pour laquelle les élèves d'Aristote furent appelés 'péripatéticiens'. En effet, les explications données dans les deux commentaires ne coïncident pas, puisque dans le *Comm. in Isag.* David dit:

«Il vaut la peine de chercher pourquoi les aristotéliens sont appelés 'péripatéticiens'. On dit qu'Aristote était appelé péripatéticien à cause du fait qu'il donnait ses entretiens marchant de long en large, par révérence à l'égard de son maître. En effet, il n'osait pas, tant que Platon allait çà et là, donner ses entretiens dans une chaire. D'autres disent que cela est faux: au contraire, il voulait s'opposer à lui. Quelle audace chez les gens qui lui font ce reproche! Bien loin de s'opposer à lui, il avait toujours pour lui la plus grande vénération, comme le prouve l'inscription d'Aristote sur la tombe de Platon; Aristote éleva cet autel à Platon: "Homme que les méchants n'ont pas droit de louer"»<sup>200</sup>.

À l'inverse, dans le *Comm. in Cat.*, on lit:

«Les péripatéticiens furent ainsi nommés, non parce qu'ils enseignaient se promenant de long en large, mais parce qu'ils héritèrent de l'école de Platon, par l'intermédiaire de Speusippe, qui donnait ses cours marchant de long en large»<sup>201</sup>.

Et encore, plus haut, David affirme que «le septième mode de dénomination des écoles philosophiques procède de quelque activité. Par exemple, les péripatéticiens [furent ainsi nommé] d'après Platon, qui donnait ses entretiens marchant de long en large, afin d'exercer le corps en même temps que l'âme». Cette dernière explication est la même fournie par Ammonius et Olympiodore dans le passage de leurs respectifs commentaires sur les *Catégories*, dédié aux appellations des différentes écoles philosophiques. Le mot *perípatos* signifie soit l'endroit dans lequel l'on se promène soit la promenade, puisque tous les philosophes avaient l'habitude de se promener dans les espaces publics, donnant leurs leçons. Ensuite, lorsque Théophraste hérita la direction de l'Académie d'Aristote, le *Likeion* devint propriété privée et, donc, le terme *perípatos* «portique» s'identifia avec l'Académie elle-même. La tendance à présenter la concordance des

<sup>198</sup> *Commentarii in Aristotelis Categorias. Eliae Commentari Adscripti versio armenica*, J. Manandean (ed.), Sumptibus Academiae Imperialis Scientiarum, Petropoli 1911.

<sup>199</sup> Manandean Y. (1928), 43.

<sup>200</sup> Dav., *in Is.*, 121.8-18; Dav., *in Is arm.*, 56.22-28.

<sup>201</sup> Dav. (El.), *in Cat.*, 113.2-4; Dav., *in Cat arm.*, 202.

doctrines platonicienne et aristotélicienne au moyen de la signification des appellations des écoles philosophiques était déjà présente chez Porphyre et les autres néoplatoniciens<sup>202</sup>. Nous nous accordons avec Jean-Pierre Mahé<sup>203</sup> de l'évidence que, bien qu'elles ne coïncident pas parfaitement, les deux explications ne sont pas toutefois en contradiction. Nous voudrions en outre souligner que, dans tous deux passages mentionnés ci-dessus, David affirme que l'origine du terme péripatéticien vient du fait que les leçons étaient données en se promenant de long en large.

Enfin, Busse constata que les opinions exposées dans les deux commentaires sont différentes aussi à propos de la question des livres inauthentiques. Dans un passage du *Comm. in Isag.*, David s'exprime ainsi:

«Les livres inauthentiques apparaissent de quatre façon. Ou bien par homonymie des auteurs ou homonymie des ouvrages (1) [...]. Selon la deuxième façon, un livre inauthentique apparaît par suite du goût des honneurs ou de la vaine gloire, quand il se rencontre un auteur obscur et méprisé qui, voulant faire que son livre soit lu, inscrit dans le titre le nom d'un ancien illustre, afin que son présent ouvrage paraisse digne du meilleur accueil en raison du crédit de cet homme (2). Selon la troisième façon, un livre inauthentique apparaît en raison d'un goût honteux du lucre, lorsque quelqu'un, voulant se procurer des gains supplémentaires, forge un ouvrage et inscrit dans le titre quelque nom ancien, ce qui advint, dit-on, du temps de Pisistrate. En effet, on dit que Pisistrate décida de rassembler les vers d'Homère colportés ici ou là et fixa une récompense pour ceux qui lui apportaient des vers homériques. À la suite de quoi beaucoup se mettaient à forger des vers par goût honteux du lucre et les lui rapportaient comme étant d'Homère pour en tirer un profit (3). Selon la quatrième façon, un livre inauthentique apparaît par suite de l'amour pour un maître. En effet, beaucoup font des ouvrages et, par amour pour leur maître, ils écrivaient le nom du maître dans le titre, comme l'on fait justement les Pythagoriciens (4)».

Dans le *Comm. in Cat.*, on lit:

«On forge des livres inauthentiques de cinq façons. Ou bien en raison de la noblesse d'âme de disciples attribuant à leur maîtres leurs propres compositions, comme les œuvres attribuées à Pythagore et à Socrate, qui ne sont pas de Socrate ni de Pythagore, mais des socratiques et des pythagoriciens (a). Ou bien en raison d'une libéralité royale, comme lorsque Iobatès des Libyens rassembla les écrits de Pythagore, de Ptolémée et d'Aristote. Certains, par esprit mercantile, ramassant les premiers ouvrages venus, frottaient d'huile de cèdre et les faisaient pourrir en y appliquant des grains de

---

<sup>202</sup> Cf. Hadot I. (1989), 52-56.

<sup>203</sup> Mahé J.-P. (1989), 199-200.

blé nouveaux pour leurs donner le prestige du temps (b). Ou bien, par la suite d'une homonymie, soit des auteurs, soit des écrits, soit des titres soit des citations (c) [...]. Ou bien, dans le cas de morceaux choisis, on a supposé qu'ils étaient de celui-là même qui a fait les extraits et non pas des auteurs primitifs (d). Ou bien, par vanité de produire des ouvrages sensationnels, certains auteurs obscurs, pour faire sensation et pour avoir l'air de posséder d'écrits sensationnels après avoir pris les écrits d'auteurs connus, en attribuaient le nom de l'auteur connu (e) »<sup>204</sup>.

Or, le point (1) s'accorde avec (c), le point (2) avec (e) et (b), le point (4) avec (a). Les points (3) et (d) restent dehors, parce qu'il n'est pas possible, en vérité, les concilier. Toutefois, Hadot argumente que les deux textes ne sont pas des indicateurs suffisants pour repousser la paternité de David. En effet, les enseignants donnaient leurs leçons en s'appuyant sur les textes exégétiques transmis par la tradition antérieure – dans le cas des commentaires aux *Catégories* des commentateurs néoplatoniciens le texte de référence était le *Synanágnōsis* de Proclus – ou, seulement, sur leur mémoire, donc ils pouvaient oublier parfois l'exact ordre de discussion de la matière. Puisque les textes qui nous sont parvenus en grec sont probablement les notes prises par les élèves pendant les leçons, il faudrait admettre, par conséquent, la possibilité d'incongruités textuelles chez un même auteur<sup>205</sup>. Nous voudrions enfin rappeler une autre argumentation avancée par Busse et, ensuite, par Richard Goulet<sup>206</sup> qui plaiderait en faveur de la paternité du *Comm. in Cat.* à Éliás. Busse avait mis en évidence que le passage suivant du prologue du *Commentaire* présente des incongruités. Dans le texte grec, on lit:

«Mais vraiment [Aristote] a écrit aussi des livres économiques, comme le traité *Economique* et [le traité] *Sur la vie commune de l'homme et de la femme*, dans lequel il dit que quatre relations structurent la maison qui fonctionne bien: [celle] du père envers les fils, de l'homme envers la femme, du maître envers les esclaves, des revenus par rapport aux dépenses, comme nous l'avons dit dans les *Prolégomènes* au [Commentaire sur] *l'Isagoge* de Porphyre»<sup>207</sup>.

Or, dans le passage indiqué de la version grecque des *Prolégomènes* de David nous ne rencontrons pas la même liste de relations structurant la maison. En effet, l'auteur rappelle la relation de l'homme envers la femme, l'amour du père envers les fils, la crainte des serviteurs envers le maître et [l'attention] à ce qu'il y ait un équilibre entre les dépenses et les revenus<sup>208</sup>. Par

---

<sup>204</sup> Dav., *in Cat arm*, 222-223.

<sup>205</sup> Hadot I. (1989), 147-153.

<sup>206</sup> Goulet R. (1994), 57-66.

<sup>207</sup> El., *in Is.*, 116, 23-28. Le passage a été analysé par Calzolari V. (2007), 274-275. Voir aussi, Calzolari V. (2010<sup>1</sup>), 31-32.

<sup>208</sup> Dav., *Prol.*, 74.19-20.

ailleurs, dans le passage parallèle de ses *Prolégomènes*, Élias mentionne les quatre relations structurant la maison selon l'ordre suivant: celle du père envers les fils, de l'homme envers la femme, du maître envers les esclaves, des revenus par rapport aux dépenses<sup>209</sup>. Le parallélisme est si évident, sinon coïncidant, entre l'extrait des *Prolégomènes* d'Élias et le passage du prologue du *Comm. in Cat.* que Goulet, à la suite de Busse, vise à attribuer le *Comm. in Cat.* à Élias plutôt qu'à David<sup>210</sup>. À ce propos, il nous semble intéressant de mentionner l'argumentation fournie par Valentina Calzolari qui pourrait témoigner que le modèle grec sous-jacent à la version arménienne du *Comm. in Cat.*, telle que nous la connaissons, était différent du texte grec qui nous est parvenu. Elle démontre en effet que la version arménienne du *Comm. in Cat.* ne conserve pas la citation de l'ensemble des quatre relations gouvernant le bon ordre de la maison ni la référence aux *Prolégomènes au Comm. in Isag.*<sup>211</sup>. Dans son article dédié à cette question, Valentina Calzolari souligne ainsi que «l'absence du passage grec proche d'Élias dans la version arménienne du *Comm. in Cat.* ne constitue certes pas, à elle seule, un argument pour prouver que le texte grec original du *Comm. in Cat.* ne contenait pas cet extrait», mais qu'il est possible supposer que l'extrait mentionné ci-dessous des *Prolégomènes* d'Élias «a été interpolé à l'intérieur du manuscrit grec du *Comm. in Cat.* par un copiste ou un réviseur du texte»<sup>212</sup> et, donc, que, bien qu'elle ne soit pas prouvée, la paternité du *Commentaire sur les Catégories* à David n'est en tout cas pas remise en question par le passage cité par Richard Goulet. Elle concluait ainsi : «Le débat reste ouvert»<sup>213</sup>.

Il nous semble qu'une comparaison exhaustive des textes grec et arménienne pourraient donner des nouveaux éclaircissement voire des preuves, afin que la question sur la paternité du *Comm. in Cat.* soit définitivement tranchée. Une telle analyse est en cours, grâce aux efforts de Manea Erna Shirinyan, dans le cadre du projet de recherche mentionné plus haut (pp. 51-52). Enfin, après avoir rapporté le *status quaestionis* de la problème concernant la paternité du *Commentaire sur les Catégories* contenu dans la première partie du volume XVIII<sup>e</sup> des *Commentaria in Aristotelem Graeca*, nous voudrions ajouter notre personnelle contribution à la question qui ne constitue pas l'objet principal de notre étude. Toutefois, les comparaisons textuelles que nous avons faites sur quelques concepts-clé à travers les quatre œuvres philosophiques de David (voir plus loin) nous ont ramené à mettre en évidence des ressemblances entre les *Prolégomènes* de David et le *Commentaire sur les Catégories* indiqué ci-dessus. Nous

<sup>209</sup> El., *Prol.*, 33.2-4.

<sup>210</sup> R. Goulet (1994), 57-66. Cf. Ph. Vallat (2004), 40 note 6. Vallat n'accepte pas les hypothèses de Dimitri Gutas exposées dans son article «Paul the Persian on the Classification of the Parts of the Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad», d'une éventuelle influence des ouvrages de David sur les traités logiques de Paul le Perse et, par conséquent, sur les œuvres de al-Fārābī.

<sup>211</sup> Dav., *in Cat* arm, 206.

<sup>212</sup> V. Calzolari (2007), 278.

<sup>213</sup> V. Calzolari (2010), 32.

allons ici esquisser la question que nous avons traitée d'une façon plus approfondie dans le chapitre IV<sup>e214</sup>. De fait, nous avons remarqué que dans la leçon XX<sup>e</sup> des *Prolégomènes*, David discute de la quantité en tant qu'objet des mathématiques et la divise en deux: la quantité continue et la quantité discrète. Or, dans le *Commentaire sur les Catégories*, on trouve la même division de la quantité en deux types que David avait donnée dans les *Prolégomènes*, ainsi que presque la même définition de la quantité. Au contraire, dans ses *Prolégomènes*, Élias n'utilise pas le mot *poson* («quantité») pour marquer l'objet des mathématiques, mais il affirme que les mathématiques traitent du nombre et de la grandeur. La ressemblance de l'argument et de la discussion concernant la quantité entre les passages des *Prolégomènes* et du *Commentaire sur les Catégories*, aussi bien que l'absence de l'argument sur la quantité chez Élias semblent fournir une ultérieure preuve en faveur de la paternité de David de ce dernier commentaire. Il faut toutefois remarquer que cette argumentation s'ajoute aux autres mentionnées plus haut qui plaident en faveur de la paternité de David du *Commentaire sur les Catégories* et il ne nous reste que réaffirmer la sentence que Valentina Calzolari prononce à la fin de son article, cité auparavant, selon laquelle le débat reste encore ouvert.

#### 7) *La question de la paternité du Commentaire sur les Analytiques de David.*

La paternité du *Comm. in An.*, comme celle du *Comm. in Cat.*, a été au centre des débats à cause des mêmes incongruités exposées plus haut. À propos de la version arménienne du *Commentaire sur les Analytiques Premiers*, attribué par la tradition arménienne à David, Manandean supposa que ceci était la traduction d'un *Comm. in An.* d'Élias, qui cependant n'était alors pas connu, comme on le verra plus loin. Manandean se basait sur l'argument déjà cité, selon lequel, dans le *Comm. in Isag.*, David promet de traiter de la question si la logique est une partie ou instrument de la philosophie dans le *Comm. in Cat.*, où, cependant, il n'en discute pas. D'autre part, comme nous l'avons déjà dit, dans le *Comm. in Isag.*, Élias promet de traiter de la même question dans le *Comm. in An.* et ceci aurait été, selon l'opinion de Manandean, une preuve forte pour attribuer le *Commentaire* à Élias<sup>215</sup>. Manandean ne connaissait pas le texte du *Comm. in An. Pr.* que Westerink publia en 1961 en l'attribuant par lui à Élias. Après la découverte et la publication du texte grec fragmentaire du *Comm. in An. Pr.*, on peut affirmer avec certitude que ce dernier texte et le *Comm. in Isag.* attribué à Élias sont du même auteur, à savoir d'Élias, parce que la question susmentionnée est traitée dans le premier chapitre de l'œuvre.

<sup>214</sup> Voir Chapitre IV<sup>e</sup>, 1.6) *Quelques remarques sur les correspondances concernant la conception de la ligne mathématique et des nombres entre les Prolégomènes et le Commentaire sur les Catégories de David.*

<sup>215</sup> Manandean Y. (1928), 59-67. Il faut souligner que, dans un article publié auparavant en 1904, Manandean avait soutenu que le *Commentaire sur les Analytiques Premiers* était de David sur la base de soigneuses comparaisons extratextuelles avec les autres traités philosophiques attribués à David. Voir, Manandean Y. (1904), 10.

Trois chercheurs aux opinions divergentes ont été mis en débat dans le volume récent qui reprend le *status quaestionis* sur David<sup>216</sup>. Par la comparaison du texte arménien du *Comm. in An.* attribué à David avec le texte grec attribué à Éliás, Michel Papazian retient que le texte arménien est la traduction du texte grec<sup>217</sup>. Aram Topchyan, d'autre part, refuse l'opinion de Papazian et attribue la paternité du texte à David, en soulignant que David et Éliás proposent des solutions différentes de la question si la logique est une partie ou instrument de la philosophie, et en discute dans de passages distincts – David dans les chapitres troisième et quatrième, et Éliás dans le chapitre premier. En effet, les parallélismes entre le texte grec du *Comm. in An. Pr.* attribué à Éliás et le texte arménien du *Comm. in An.* pourraient fournir un appui en faveur de l'hypothèse que le texte arménien soit une traduction du texte grec. Cependant les textes présentent des divergences qui semblent nier cette hypothèse et que Aram Topchyan souligne à plusieurs endroits<sup>218</sup>. De fait, Topchyan met en évidence que les différences conceptuelles entre le *Commentaire sur les Analytiques* attribué à Éliás et la version arménienne du même *Commentaire* attribué à David, plaident en faveur de la non-identité entre les deux textes. En effet, à l'égard de la question très débattue si la logique est une partie ou un instrument de la philosophie, David répond qu'elle est à la fois partie et instrument, embrassant l'opinion des Platoniciens. Éliás, à l'inverse, n'exprime pas une opinion très claire, mais à la fin de la leçon I<sup>e</sup> il semble affirmer que la logique est un instrument de la philosophie, comme il l'avait déjà affirmé dans son *Comm. in Is.*<sup>219</sup>, à la suite de l'opinion des Aristotéliens. En plus, la question est discutée par David dans les leçons III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup>, et par Éliás dans la leçon I<sup>e</sup>; en général l'ordre de discussion de la matière est différent chez les deux commentateurs. Topchyan démontre, au moyen d'autres comparaisons, que les deux textes ne dépendent pas l'un de l'autre. À l'égard de la thèse de Manandean selon laquelle David aurait proposé, dans son *Comm. in Is.*, de discuter sur la question du statut de la logique dans son *Comm. in Cat.*, Topchyan souligne encore un fois, à la suite de Hadot, qu'il aurait pu traiter de l'argument dans les deux commentaires. En tout cas, le savant conclut qu'il n'y aucune raison vraisemblable pour négliger la tradition manuscrite arménienne qui attribue le traité à David<sup>220</sup>. Du reste, Clive Sweeting exprime une opinion différente de celles avancées par Papazian et Topchyan, puisqu'il considère que les ressemblances textuelles et structurelles qu'il a mises en évidence dans son article, entre les premiers chapitres des deux *Commentaire sur les Analytiques* respectivement de David et d'Éliás, donneraient l'appui pour avancer deux hypothèses : ou que les premiers chapitres

<sup>216</sup> Papazian M.G. (1998), 55-62; nouvelle publication, légèrement modifiée: Papazian M.G. (2010), 105-118; Topchyan A. (2010<sup>1</sup>), 119-135; Sweeting C. (2010), 137-150.

<sup>217</sup> Papazian M. G. (1998), 55-62.

<sup>218</sup> Topchyan A. (2010<sup>1</sup>).

<sup>219</sup> El., *in Is.*, 26.36-37:

<sup>220</sup> Topchyan A. (2010<sup>2</sup>), 9-17. Voir aussi, Topchyan A. (2010<sup>1</sup>), 127-135.

des *Commentaires* indiqués sont dus à la même personne ou que David a reproduit les arguments traités par Élias, du moins en ce qui concerne les points discutés dans les premiers chapitres<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> Sweeting C. (2010), 150. Il faut souligner que Sweeting et Topchyan analysent les passages des *Commentaires sur les Analytiques* de David et d'Élias concernant la question si logique est un instrument ou une partie de la philosophie, de deux points de vue différents : voir, Topchyan A. (2010<sup>1</sup>), 128-130 ; Sweeting C. (2010), 145-149.

## CHAPITRE TROISIÈME

*Analyse comparée des versions grecque et arménienne des Prolégomènes à la philosophie de David: quelques remarques sur les différences linguistiques et conceptuelles.*

La version arménienne des *Prolégomènes* a été considérée par la plupart des savants<sup>222</sup> comme une traduction du texte grec, bien que les deux versions comportent des différences qui sont parfois remarquables. Ces différences concernent à la fois les exemples mis en avant, les personnages historiques ou mythiques mentionnés afin d'expliquer ou de renforcer une idée, et certaines notions et concepts d'ordre épistémologique. Dans le présent chapitre, nous donnerons un aperçu des différences les plus évidentes concernant certains personnages historiques et mythiques mentionnés et quelques différences que nous avons pu mettre en évidence pendant la traduction des *Définitions*. Les analyses présentées ici ne prétendent pas être exhaustives ni donner une clé d'interprétation univoque, mais constituent un premier aperçu sur la matière qui aurait besoin d'être approfondie ultérieurement. Quant aux différences d'ordre conceptuel, nous affronterons la question d'une façon plus systématique dans le chapitre suivant, à travers l'analyse de quelques concepts appartenant aux spéculations néoplatoniciennes. L'examen des différences linguistiques et, par conséquent, conceptuelles, entre les deux versions pourrait jeter une lumière nouvelle sur la question des rapports entre ces deux versions ainsi que sur la pensée de David lui-même.

Il convient de souligner aussi que le texte arménien présente à plusieurs reprises des abréviations ou, à l'inverse, des additions par rapport au texte grec: celles-ci témoignent de la préoccupation de couper une argumentation trop longue, ou bien d'ajouter des explications selon la sensibilité de l'auteur de cette version et de l'auditoire concerné. Toutes ces différences nous ont conduit à penser que le texte arménien a été écrit par David ou, du moins, par un de ses élèves les plus proches. Par la suite, nous cherchons à démontrer ces hypothèses avec des arguments fondés sur les données que l'on trouve dans les quatre œuvres rédigées en arménien et dans les trois rédactions grecques. Avant d'entamer notre discussion, il faut souligner que là où nous utilisons couramment «langue de départ» et «langue d'arrivée» et les termes «traduction» ou «traducteur» par rapport à la version arménienne des *Prolégomènes*<sup>223</sup> et à la figure de celui qui a traduit les *Définitions*, nous faisons référence à des paramètres communément acceptés, afin d'éviter d'embrouiller une matière déjà complexe, et d'utiliser des termes comme «rédacteur» ou «auteur»,

---

<sup>222</sup> Il y a au moins trois opinions différentes: la première suppose que David s'exprimait en grec, mais que ses œuvres dans la version grecque sont le produit des notes prises par ses élèves au cours de ses leçons, tandis que les versions arméniennes sont des traductions appartenant à l'École hellénisante. La deuxième opinion pense que David a écrit des œuvres en grec et d'autres en arménien et, enfin, la troisième soutient que David est l'auteur des ses œuvres dans la version arménienne, alors que les versions grecques ont été rédigées par les élèves de l'Académie d'Alexandrie.

<sup>223</sup> Quant à la version arménienne des *Prolégomènes*, on signale ce texte par son titre tel qu'il est traduit en français «Définitions», ou bien par son titre arménien *Sahmank'*.

qui reflèteraient notre opinion personnelle ; opinion qui nous nous sommes construite à travers la comparaison systématique des deux versions des *Prolégomènes* et que nous voudrions partager avec le monde savant comme le résultat de notre recherche. Ceci est le but que nous nous proposons de joindre à travers notre travail. Mais nous voudrions aussi souligner en même temps que nous ne prétendons pas de proposer une solution définitive de la question. Certes, elle aura besoin d'approfondissements ultérieurs.

### *1) Modifications de la langue de départ à la langue d'arrivée*

#### *1.1) Les différences dans la mention des personnages historiques entre le texte grec et le texte arménien*

En ce qui concerne la mention de personnages historiques, nous fournissons ici quelques exemples que nous chercherons à compléter au cours de notre travail. Dans la leçon XVII<sup>e</sup> de la version arménienne et XX<sup>e</sup> de la version grecque, David annonce le classement des branches de la science mathématique et leur raison d'être selon la catégorie de la quantité continue et de la quantité discontinue. Nous lisons dans le texte arménien:

Dav., *Prol.* arm., Իսկ շարունակ քանակն ոչ կարէ անշփոթաբար զանազան տեսակս ընդունել, վասն զի մով, որ է շարունակ քանակ, եթէ ոչ ստեղծանէ զնա բստ Տիգրանայ կերպարանին, ոչ կարէ այլ կերպարան ընդունել [...], (« Par contre, la quantité continue ne peut recevoir des espèces différentes sans confusion; en effet, la cire, qui est quantité continue, si quelqu'un ne la reproduit pas selon la forme de Tigran, ne peut pas recevoir une autre forme »).

Dav., *Prol.*, 62.18-22 : τὸ δὲ ποσὸν τὸ συνεχὲς οὐ δύναται ἀσυγχύτως διάφορα εἶδη ἐπιδέξασθαι· ἰδοὺ γὰρ ἐν τῷ κηρῷ, ὅσπερ ἐστὶ συνεχὲς ποσόν, ἐὰν ποιήσῃ τις εἶδος Ἑκτορος, οὐ δύναται ποιῆσαι ἄλλο εἶδος, [...] (« La quantité continue ne peut pas recevoir les espèces différentes sans confusion; en effet, dans la cire, puisqu'elle est quantité continue, si quelqu'un y reproduit la forme d'Hector, elle ne peut pas recevoir une autre forme »).

Comme il ressort de cette comparaison, les passages diffèrent seulement dans la mention du personnage historique de référence – Tigran, dans le premier cas, et Hector dans l'autre –, en raison de l'auditoire auquel l'œuvre est adressée. Cet extrait est intéressant en ce qu'il fournit des indications précieuses sur la modalité de traduction ou plutôt d'adaptation de la langue de départ, le grec, à celle d'arrivée, l'arménien. Comme nous l'avons déjà dit, la plupart des savants considèrent le texte arménien une traduction du texte grec, rédigée par les membres de l'École

‘grécisante’ (*Yownaban Dproc*). Cette opinion exprime la conviction que tous les textes philosophiques de David dans leurs versions arméniennes qui appartiennent à la production de l’École ‘grécisante’, seraient des traductions faites à partir d’un original grec. Dans le cas du texte des *Définitions et Divisions de la philosophie*, les adjonctions ainsi que les suppressions dans la rédaction arménienne, ou encore le changement de noms grecs en noms arméniens, seraient la preuve de l’intervention d’un traducteur arménien.

À ce propos, il faudrait toutefois recommander plus de prudence, avant d’en venir aux conclusions. Cette exigence de prudence réside avant tout dans le fait que l’auditoire arménien était assez familier de la tradition mythologique grecque, à partir de l’époque du royaume artaxiade<sup>224</sup>, et surtout à l’époque de Tigran II le Grand, dit l’Hellénophile<sup>225</sup>. Il pourrait donc n’y avoir aucune raison suffisante pour voir dans le texte arménien les modifications mentionnées ci-dessus, tandis que de telles adaptations se justifieraient de façon convaincante dans le cas d’un lecteur grec. De fait, pour le lecteur arménien, le nom de Hector était certes beaucoup plus familier que ne le serait pour le lecteur grec le nom de Tigran. Pourquoi la version arménienne applique-t-elle le critère de l’adaptation de noms historiques ou mythologiques dans certains cas et, dans d’autres cas, semble-t-elle l’ignorer<sup>226</sup>? Pour essayer de donner une solution à cette question, il convient d’examiner d’autres cas où les noms de divinités païennes ont été maintenus et sont mentionnés par l’arménien dans leur forme grecque.

Dans ce contexte, nous voudrions examiner de plus près un autre exemple que nous croyons témoigner en faveur de notre hypothèse. On donne les passages des deux versions, en soulignant ce qui diffère. Dans la leçon XIV<sup>e</sup> de la rédaction arménienne, l’auteur cite deux noms de personnages mythologiques grecs, Athéna et Zeus:

Dav., *Prol. arm.*, 114.9-10 : Արդ այսպէս էւ Աթէնայ կոյս լի, վասն զի սսէին արսարհնրն զԱթէնայէ, թէ ի գլխոյն Արամազդայ ծնաւ<sup>227</sup> («Donc, on dit vierge Athéna aussi, puisque les profanes disaient à l’égard d’Athéna qu’elle naquit de la tête d’Aramazd»).

Dav., *Prol.*, 53.[18-19] 21-23 : [ὁ δὲ ἑπτὰ ἀριθμὸς λέγεται καὶ καιρὸς καὶ Ἀθηνᾶ, ...], Ἀθηνᾶ δὲ λέγεται, ἐπειδὴ ὥσπερ μυθεύουσιν τὴν Ἀθηνᾶν παρθένον εἶναι καὶ ἀμήτορα (ἐκ τῆς κεφαλῆς γὰρ τοῦ Διός, ὡς μυθεύουσιν, ἐξῆλθε) («[Le nombre sept est dit du temps et d’Athéna...], on le (*scil.* le nombre sept)

<sup>224</sup> Cf. Dédéyan G. (2007), 116-118.

<sup>225</sup> Pulci Doria Breglia L. (1973-74), 37-67; Chahin M. (1987).

<sup>226</sup> Voir aussi, Sirinian A. (1995), 251-262.

<sup>227</sup> Arevšatyan S. S. (1980), 83.

dit à l'égard d'Athéna, puisque l'on rapporte qu'elle est vierge et dépourvue de mère (en effet, elle sortit de la tête de Zeus, comme le rapportent les mythes»).

D'abord, il faut souligner quelques différences stylistiques: la version arménienne réduit les trois propositions du passage grec en question à deux propositions. De fait, l'arménien élimine la parenthèse que l'on trouve en grec, et en insert le contenu dans le texte principal afin de justifier la virginité d'Athéna. Toutefois, le fait que l'arménien a coupé le deuxième attribut de la déesse qu'on trouve en grec, est source d'ambiguïté. En effet, la version grecque explicite par la parenthèse et se réfère au fait que la tradition n'attribuait pas de mère à la déesse plutôt qu'au fait qu'elle était vierge. La virginité de la déesse ne semble donc pas être une consécution logique de l'événement de la naissance de la tête d'Aramazd, mais elle se déduit plutôt du manque d'une référence maternelle. Or, le fait que l'on ne lit pas l'attribut «dépourvu d'une mère» en arménien, et surtout que l'arménien ne semble pas avoir compris le rapport de consécution logique existant entre l'attribut «dépourvu d'une mère» et le fait qu'Athéna est née de la tête de Zeus, pourraient constituer un appui aux arguments de ceux qui soutiennent que la version arménienne des *Prolégomènes* est une traduction, et que, en tant que traduction, elle fait l'objet de malentendus de la part du traducteur. Certes, le motif du retranchement de l'adjectif grec ἀμήτωρ pourrait être dû au fait que la tournure «dépourvu d'une mère» sonnait mal à des oreilles chrétiennes, puisqu'elle suggérait la substance divine d'Athéna, mais il y a d'autres passages dans lesquels l'arménien ne se préoccupe pas d'avouer l'existence de divinité païennes, comme on le verra dans le chapitre suivant: ainsi, l'argument d'un retranchement pour des motifs d'ordre religieux ne nous semble pas suffisante. Il reste à résoudre la question de la raison qui a poussée le 'traducteur' des *Définitions* à couper l'attribut grec ἀμήτωρ et à faire un contresens dans la phrase, à moins que nous n'avancions l'hypothèse d'une intervention postérieure de la tradition manuscrite.

Ainsi, l'ajout de l'expression *artakink'n* «les profanes» en arménien, qui signifie littéralement «ceux qui sont dehors», là où l'adverbe contraire «dedans» montre l'appartenance à la chrétienté<sup>228</sup>, devrait être évaluée à la lumière d'une analyse exhaustive des récurrences de tournures identiques dans les *Définitions*. De fait, on constate que l'expression *artakink'n*, ou d'autres expressions qui pourraient sembler de la plume d'un auteur chrétien, ne sont pas présentes dans d'autres passages des *Définitions*. En revanche, il est évident qu'une telle expression ne concorde pas avec les passages dans lesquels la version arménienne fait recours à la mythologie grecque et païenne sans se soucier de la réaction d'un éventuel auditoire tout à fait chrétien. Un examen attentif de la tradition manuscrite arménienne pourrait aider à débrouiller la question, mais, en absence pour l'instant d'analyses systématiques, on avancera l'hypothèse, comme on l'a

---

<sup>228</sup> Calzolari V. (2010<sup>2</sup>), 15.

déjà fait pour Élias<sup>229</sup>, que l'expression est due à l'insertion d'un *reportator* ou bien que le traducteur a utilisé cette expression acceptée «comme une sorte de bouclier contre des attaques possibles» de la part du conformisme chrétien. En revanche, si nous supposons que ce conformisme vienne de la part du traducteur des *Définitions*, nous aurions quelque difficultés à accorder cela avec le fait que, par exemple, les nymphes sont marquées comme des créatures éternelles, comme on le verra plus loin. Nous croyons que, dans ce cas précis, l'expression grecque aussi révèle la position de David, quelque peu détachée des contes de la tradition, commune aussi à Platon. De fait, dans le *Timée*, Platon marque les mythes que la tradition rapporte à propos des généalogies divines et des dieux inférieurs au Demiurge et, généralement, invisibles aux yeux humains, comme des données qu'il faut accepter *a priori* bien qu'elles ne soient ni vraisemblables ni rigoureusement argumentées<sup>230</sup>. Quant à la version arménienne, nous croyons que le traducteur ne soit pas imprégné de préjugés anti-païens ni de zèle chrétien, mais que, à l'inverse, il ne se préoccupe pas trop de montrer son orthodoxie comme on le verra plus loin dans les conclusions. Cette considération nous amène à soutenir l'hypothèse que l'expression arménienne *aratakink'n* ait été ajoutée par un rapporteur postérieur des *Définitions* – comme Westerink avait déjà supposé pour l'expression grecque *κατὰ τὰς Ἑλλήνων φημί ψευδεῖς δόξας* que l'on rencontre souvent dans les commentaires d'Élias<sup>231</sup> – puisqu'elle souligne et exprime sans aucune ambiguïté le détachement ressenti envers les contes mythiques grecs concernant les divinités.

À ce point, il conviendrait de prendre en considération les passages des *Prolégomènes* et des *Définitions* de David dans lesquels on trouve la mention d'Athéna en relation au nombre sept dans leur intégralité, ainsi que le passage correspondant des *Prolégomènes* du pseudo-Élias. Dans la leçon XV<sup>e</sup> des *Prolégomènes* de David on lit :

Dav., Prol., 53.18-26 : ὁ δὲ ἑπτὰ ἀριθμὸς λέγεται καὶ καιρὸς καὶ Ἰαθηνᾶ, καὶ καιρὸς μὲν, ἔπειδὴ κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν γίνονται αἱ ἡλικίαι (καὶ γὰρ τῷ ἔβδόμῳ μηνὶ ὀδοντοφυοῦσιν οἱ παῖδες καὶ τῷ ἔβδόμῳ ἐνιαυτῷ ἀμείβουσι τοὺς ὀδόντας), Ἰαθηνᾶ δὲ λέγεται, ἔπειδὴ ὡσπερ μυθεύουσιν τὴν Ἰαθηνᾶν παρθένον εἶναι καὶ ἀμήτορα (ἐκ τῆς κεφαλῆς γὰρ τοῦ Διός, ὡς μυθεύουσιν, ἐξῆλθε), τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ ἑπτὰ ἀριθμὸς μόνος ἐκ τῶν ὄντων ἐντὸς τῆς δεκάδος οὔτε τίκεται κατὰ πολλαπλασιασμὸν ἐξ

<sup>229</sup> À propos des expressions anti-païennes comme l'expression *κατὰ τὰς Ἑλλήνων φημί ψευδεῖς δόξας*, que l'on trouve fréquemment chez Élias (El., in Is., 7.3 ; 12.1 ; 69.22), ainsi que chez David et le pseudo-Élias (voir, Westerink 1990, XXXVIII), Westerink affirme qu'elles sont «sans doute un peu suspectes parce qu'elles contredisent purement et simplement l'importance attachée dans ces passages à ces fausses doctrines ou à ces mythes mensongers. On peut donc les regarder comme des insertions du *reportator*, mais il est aussi vraisemblable qu'Élias lui-même ait utilisé ces phrases commodes comme des sortes de boucliers contre des attaques possibles. [...] Cette liberté personnelle de pensée, couplée avec une attitude extérieure de conformisme doit avoir été assez commune dans les rangs de l'intelligentia sous Justinien», dans Westerink L. G. (1990), XXXVI.

<sup>230</sup> Platon, *Tim.*, 40 e-41 a.

<sup>231</sup> Westerink L. G. (1990), XXXVI.

ἄλλου ἀριθμοῦ οὔτε τίκει κατὰ πολλαπλασιασμὸν ἄλλον ἀριθμὸν ἐντὸς τῆς δεκάδος

(«On dit le nombre sept soit [à l'égard du] temps soit [à l'égard d'] Athéna. A l'égard du temps, puisque les ages deviennent selon ce temps (en effet, les enfants font leur dents à sept mois, ainsi qu'ils changent les dents à sept ans). D'ailleurs on le dit à l'égard d'Athéna, puisque l'on rapporte qu'elle est vierge et dépourvue de mère (en effet, elle sortit de la tête de Zeus, comme le rapportent les mythes). Ainsi, selon le même exemple, le nombre sept, en étant seul parmi les nombres qui sont au-dessous de dix, ni est-il engendré par multiplication d'un autre nombre ni engendre-t-il par multiplication un autre nombre au-dessous de dix»).

Dav., *Prol. Arm.*, 112.26-29, 114.6-14 : Այսցիկ այսպէս էլոց, պարտ է գիտել, եթէ եւթն թիւդ կոյս լսի, որպէս Աթենայ եւ ժամանակ: Եւ կոյս՝ վասն զի ամենայն թիւ ի ներքոյ տասնեկիդ կամ ծնանի գոք կամ ծնանի յումեքէ. Իսկ եւթն ոչ ծնանի գոք ի ներքոյ տասնեկիդ եւ ոչ ծնանի յումեքէ. [...] Իսկ եւթն թիւդ, որպէս յառաջագոյն ասացաք, ոչ ծնանի գոք եւ ոչ ծնանի յումեքէ ի ներքոյ տասնեկիդ: Արդ այսպէս եւ Աթենայ կոյս լսի, վասն զի ասէին արտաքինքն զԱթենայէ, թէ ի գլխոյն Արամագոյայ ծնաւ: Իսկ ժամանակ կոչի, վասն զի տղայք, ծնանելով վեցամսեայք եւ ութամսեայք, ոչ ապրին. Իսկ եւթնամսեայքն ապրին: Եւ դարձեալ, վասն զի տղայքն բնաւորեցան յեւթներորդ ամսեանն հանել ասամուսս եւ յեւթն ամին փոփոխել:

(«Puisque les choses sont ainsi, il faut savoir que l'on dit que le nombre sept est vierge, comme Athéna et le temps. Il est vierge, parce que tous les nombres au-dessous de dix ou engendrent un nombre ou sont engendrés d'un autre, tandis que le sept ni engendre un nombre au-dessous de dix ni est engendré d'un autre. [...] Le nombre sept, comme nous avons dit auparavant, ni engendre un nombre ni est engendré d'un autre nombre au-dessous de dix. Ainsi dit-on qu'Athéna aussi est vierge, puisque les profanes disaient à l'égard d'Athéna qu'elle naquit de la tête d'Aramazd. En revanche, on dit que le nombre sept est “temps”, parce que les enfants, quand ils naissent à six mois et à huit mois, ils ne survivent pas, tandis que ceux qui naissent à sept mois survivent. Et encore, [on le dit à l'égard du temps], parce que les enfants, généralement, font les dents à sept mois et les changent à sept ans»).

La lecture des passages des deux versions nous amène à faire trois considérations : 1) l'ordre de discussion de la matière traitée est inverse en arménien par rapport au grec ou vice-versa; 2) le

grec ne mentionne pas la virginité du nombre sept et, par conséquent, la relation qui s'établit entre le nombre sept et la figure d'Athéna; 3) l'arménien porte comme exemple la constatation que les enfants qui naissent à six et à huit mois ne survivent pas, contrairement à ceux qui naissent à sept mois<sup>232</sup>. À propos de cette dernière observation, il faut ajouter que l'exemple de la naissance prématurée des enfants, mentionnée dans les *Définitions*, n'est pas attestée non seulement dans les *Prolégomènes* de David, mais aussi chez le pseudo-Élias qui se limite à rapporter l'exemple de la pousse des premiers dents durant le premier cycle de sept années (ps.-El., *Prol.*, 9.42). Quant à la première observation indiquée ci-dessus, il est évident que l'arménien inverse la disposition des arguments traités comme on les trouve en grec, puisque l'arménien explique au début pourquoi le nombre sept est-il appelé vierge, après la raison pour laquelle Athéna est appelée vierge, et enfin, la raison pour laquelle le temps est appelé 'sept', tandis que le grec traite les mêmes points d'une façon symétriquement opposée. En effet, au début il explique la raison pour laquelle le temps est appelé 'sept' et, ensuite, pourquoi Athéna est appelée 'sept' et le nombre sept est un nombre premier. Quant à la deuxième observation, il est intéressant de remarquer que la virginité du nombre sept indique sa nature de nombre premier et qu'elle est nommée par le pseudo-Élias comme on va lire par la suite.

Ps.-El., *Prol.*, 9.40-41 : ὁ τοίνυν ἑπτὰ ἀριθμὸς οὐ τίκτει οὐδὲ τίκτεται, διὸ καὶ 'παρθένος' λέγεται. ἐκλήθη καὶ 'Ἀθηνᾶ' παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις· ὥσπερ γὰρ ἡ Ἀθηνᾶ παρὰ τοῖς γραμματικοῖς μυθεύεται μήτε τεχθεῖσα μήτε τεκοῦσα – ταύτην γὰρ φασὶν ἐξελεῖν ἐκ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διὸς – τούτῳ τῷ ὀνόματι καὶ τὸν ζ' ἐκάλουν ἀριθμὸν ὡς μήτε τίκτοντα μήτε τικτόμενον. ἐλέγετο δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ 'καιρός', ἐπειδὴ ἑπτὰ ἡμέραι τῆς ἑβδομάδος· καὶ ἐν τῇ πρώτῃ ἑπταετία οἱ παῖδες ὀδοντοποιοῦσιν [...]

(«Il y a finalement le nombre sept qui lui, ni produit, ni est produit. C'est pourquoi il est aussi dit 'vierge', mais aussi appelé 'Athéna' chez les Pythagoriciens. Car, comme chez les grammairiens, Athéna est dite, dans les fabuleux récits, n'avoir été ni engendrée, ni engendrer (on dit en effet qu'elle est sortie de la tête de Zeus), le nombre sept est lui aussi appelé par eux de ce nom parce qu'il n'est ni producteur, ni produit. Mais on l'appelait encore chez eux 'moment opportun'<sup>233</sup>, car il y a sept jours de

<sup>232</sup> Nous ne sommes pas d'accord avec Robert Thomson qui, après avoir souligné que ce passage de spéculation numérogique, attesté dans les *Définitions*, mais pas dans les *Prolégomènes*, est repris pas Anania Širakac'i, affirme que le symbolisme de nombres chez les auteurs arméniens et, en particulier, les auteurs mentionnés remonte aux interprétations chrétiennes de la tradition judaïque. Il nous semble plutôt que le passage des *Définitions* se relie aux spéculations numérogique des néoplatoniciens et, en particulier, de Jamblique. Voir, Thomson R. (1986), 37-46.

<sup>233</sup> On rapporte la traduction de Pascal Mueller-Jourdan, même si dans le passage mentionné ci-dessus des *Prolégomènes* et des *Définitions* de David nous avons préféré traduire le terme grec *kairos* et le terme arménien *žamanak* par «temps». On remarque que le terme arménien *žamanak* correspond parfaitement à *kairos* dans les deux sens de «moment opportun» et de «temps» (*khronos*). Voir, Mueller-Jourdan P. (2007), 13.

l'hebdomade. Durant le premier cycle de sept années, les enfants font leurs dents [...]»).

À la lecture du passage des *Prolégomènes* du pseudo-Élias, on voit que l'ordre de discussion adopté est celui que l'on rencontre dans les *Définitions* qui ne correspond pas à celui exposé dans les *Prolégomènes* de David. En plus, on remarque que le pseudo-Élias aussi définit le nombre sept comme vierge. Toutefois, il relate une donnée qui n'est pas attestée ni dans les *Prolégomènes* ni dans les *Définitions* de David, c'est-à-dire que, selon lui, ce sont «les grammairiens» qui relatent le mythe (μυθεύεται) selon lequel Athéna n'a été engendrée ni est capable d'engendrer. L'impression que nous avons est que les passages cités ci-dessus ont des ressemblances évidentes, mais ne coïncident jamais parfaitement, même s'il est évident que David et le pseudo-Élias suivent le même modèle littéraire. Par la comparaison des passages, d'un côté, des *Prolégomènes* et des *Définitions* de David, et de l'autre, des *Prolégomènes* du pseudo-Élias, nous voyons que le passage en question des *Définitions*, encore une fois, se détache de l'extrait correspondant de la version grecque et laisse supposer une réélaboration du texte plus fidèle à la pensée de l'auteur, puisque la disposition de discussion de la matière traitée et le lexique adopté sont plus proches du style du pseudo-Élias que l'on rencontre dans le passage mentionné ci-dessus.

À ce point de l'étude, on remarquera à propos du passage déjà mentionné que l'arménien cite deux divinités, Athéna et Aramazd, appartenant respectivement aux panthéons grec et arménien, face au grec qui cite Athéna et Zeus. De fait, l'auteur a changé le nom du dieu suprême du panthéon grec, Zeus, par celui du dieu suprême du panthéon arménien et iranien, tandis qu'il a conservé le nom d'Athéna au lieu de le remplacer, par exemple, par le nom de la déesse Anahit, vénérée dans le monde arménien païen pour ses nombreuses vertus<sup>234</sup>. Or, si l'auteur avait eu l'intention de convertir de façon mécanique les divinités grecques en divinités arméniennes, il aurait dû convertir non pas seulement l'un de ces noms, mais bien les deux noms. Il a préféré malgré tout mentionner Athéna, selon toute vraisemblance pour les attributs qui lui étaient propres, notamment son privilège d'être née vierge et le fait qu'elle était sortie de la tête de Zeus. On soulignera en outre qu'il y a un autre passage dans lequel la version arménienne utilise le nom de la divinité suprême du panthéon grec, sans saisir la nécessité de substituer le nom de Zeus à celui d'Aramazd. De fait, on lit à la fin de la leçon IX<sup>e</sup> de la version arménienne des *Prolégomènes*:

---

<sup>234</sup> À propos de la modalité de traduction ou de transcription des noms propres, en usage chez les traducteurs de l'École grécisante, voit G. Muradyan (1994-1995), 63-76, en particulier pp. 66-67.

Dav., *Prol. arm.*, 78.22-23 : Ուստի եւ ճեմալիանքն, կամելով զժուժկալութիւն հոգւոյ ցուցանել՝ աղօթելն սուելով, Ջեւս, տեղայ՝ ի մեզ փորձութիւն<sup>235</sup> (« Les Aristotéliens, donc, souhaitant montrer la tempérance de l'âme, formulaient cette prière: 'oh Zeus, envoie nous une adversité' »).

Dav., *Prol.*, 34.10-12 : ὅθεν οἱ Περιπατητικοί καὶ βουλόμενοι τὸ καρτερικὸν τῆς ψυχῆς ἐνδείξασθαι ἔλεγον ' ὦ Ζεῦ, ὄρεξον ἡμῖν περιστάσεις ' (« Par conséquent, les Aristotéliens aussi, souhaitant montrer la tempérance de l'âme, disaient: 'oh Zeus, envoie nous des épreuves' »)<sup>236</sup>.

On voit que, dans ce cas précis, la version arménienne utilise le nom de Zeus là où le grec aussi l'utilise. Il s'agit ici de la *reportatio* d'une prière figée que David rapporte en conclusion de l'exposition sur les opinions stoïciennes à l'égard du suicide et de son argumentation en faveur de la mort volontaire des passions. Il est évident que l'arménien ne pouvait pas intervenir ni modifier, même du seul point de vue de la forme, le nom du destinataire d'une prière qui circulait dans le milieu philosophique de son époque, et qu'il avait reçu de la tradition. Il s'en suit que, en admettant que dans le passage mentionné l'arménien ait voulu changer le nom de Zeus en raison de la nécessité de faciliter la compréhension du rôle joué par la divinité dans le panthéon grec par la substitution de son nom avec celui d'Aramazd, on ne peut pas expliquer pourquoi l'arménien aurait conservé le nom de Zeus dans la citation de la prière des Aristotéliens au lieu de le substituer par le nom d'Aramazd. Ce qu'il convient de souligner est le fait que l'on ne peut pas généraliser par un critère d'univocité la modalité de translation adoptée dans la version arménienne des *Prolégomènes*, en supposant que les étudiants auxquels la version arménienne des *Prolégomènes* était adressée, ne connussent pas la mythologie grecque et ignorassent la littérature grecque qui circulaient chez les Arméniens dès époques païennes, comme nous l'avons déjà souligné.

À ce propos, il convient de citer un autre passage qui a déjà été mentionné par les savants comme un exemple de la nécessité pour le « traducteur » arménien des *Prolégomènes* de David d'expliquer les citations dans lesquelles le grec se référait à des noms propres de populations grecques. En effet, les éditeurs de la traduction anglaise des *Définitions* prennent en considération un passage dans lequel l'arménien ajoute (par rapport au grec) l'expression « et tous les autres Grecs », affirmant que « the Argives and Beotians are identified by the translator as Greeks, for they

<sup>235</sup> Le terme arménien *p'orjowt'iwn* traduit non seulement le terme grec *peristasis*, mais aussi *sumphora* comme on le voit dans un passage de la leçon VIII<sup>e</sup> des *Définitions* : Dav., *Prol. arm.*, 70.20-23 qui correspond à Dav., *Prol.*, 30.27-30.

<sup>236</sup> Voir aussi, Calzolari (2010<sup>2</sup>), 48.

would not be familiar to an Armenian readership»<sup>237</sup>. Nous allons citer ce passage qui se trouve dans la leçon XXIII<sup>e</sup> de la version grecque et XX<sup>e</sup> de celle arménienne (les parties qui diffèrent sont soulignées):

Dav., *Prol.*, 74.32-75.1 : [...] ὅτι ὁ μὲν Ἀριστοτέλης λέγει πῶς ἐπολιτεύοντο οἱ ἀρχαῖοι οἶον οἱ Ἀργεῖοι, οἱ Βοιωτοί, ὁ δὲ Πλάτων λέγει πόσα εἶδη πολιτειῶν καὶ πῶς δεῖ πολιτεύεσθαι. («[...] , puisqu' Aristote dit comment les Anciens, tels les Argiens et<sup>238</sup> les Béotiens, se gouvernaient, tandis que Platon discute sur le nombre des modalités de gouvernement et sur le moyen qu'il faut adopter pour se gouverner»).

Dav., *Prol. arm.*, 150.19-21 : Քանզի Արիստոտէլ ասէ՛ թէ զհարη քաղաքավարեցան առաջինքն, այսինքն արգիացիք եւ բիովսացիք եւ այլք ամենայն յոյնք. իսկ Պլատոնն ասէ՛ թէ զահրդ պարս է քաղաքավարի («Puisqu' Aristote affirme comment les ancêtres,<sup>239</sup> c'est-à-dire les Argiens, les Béotiens et tous les autres Grecs, se gouvernèrent, tandis que Platon discute comment il faut se gouverner»).

À la lecture, on voit que l'arménien a ajouté la locution «et tous les autres Grecs» que Robert Thomson et Bridget Kendall interprètent comme une interpolation du traducteur arménien pour expliquer l'appartenance raciale des populations grecques qu'il venait de donner. Nous ne sommes pas d'accord avec cette interprétation : on ne comprendrait pas dès lors pourquoi le 'traducteur' n'aurait pas utilisé la même stratégie explicative dans au moins un autre passage où l'arménien n'a pas ressenti la nécessité d'expliquer l'appartenance ethnique des Thraces :

Dav., *Prol.*, 63.26-27 : εὔρον τὴν δὲ μουσικὴν οἱ Θραῦκες· ἐκεῖθεν γὰρ ἦν ὁ Ὀρφεύς, ὅστις λέγεται εὐρεκῆναι τὴν μουσικὴν («Les Thraces inventèrent la musique; en effet, c'est de là que provenait Orphée qui, dit-on, a inventé la musique»)<sup>240</sup>.

Dav., *Prol. arm.*, 132.22-24 : Իսկ զԵրաժշտութիւնն՝ Թրակացիք, վասն զի անտի էք Որփէւս, զորմէ ասէն նախ զսանել զԵրաժշտականն: («Les Thraces inventèrent la musique; en effet c'est de là que provenait Orphée qui, dit-on, a le premier inventé la musique»)

<sup>237</sup> Kendall B.-Thomsn R. W. (1983), XIX.

<sup>238</sup> Il faut souligner que la conjonction n'est pas attestée dans le texte grec. Le manque de la conjonction laisse l'impression qu'après le nom des Béotiens il y eût le nom d'une autre population grecque ou du moins une autre expression qui pourrait être l'expression «et tous les autres grecs» que l'on lit dans le passage mentionné ci-dessus des *Définitions*. Dans ce cas-ci, l'arménien garderait une leçon plus ancienne de celles attestées par les manuscrits grecs utilisés dans l'édition de Busse.

<sup>239</sup> Dans la connotation des peuples grecs, l'arménien ne suit pas le grec dans lequel on lit l'expression οἱ ἀρχαῖοι pour marquer les Grecs, mais les désigne par l'adjectif substantivé *arajink* qui signifie littéralement «les premiers, les ancêtres».

<sup>240</sup> Pour une analyse plus détaillée sur ce passage dédié à la musique, voir Calzolari V. (2007<sup>2</sup>), 417-431.

Nous observons ici que la version arménienne n'a pas ressenti la nécessité d'ajouter des explications ultérieures à la mention des Thraces ou des autres peuples qui sont évoqués dans le même contexte, en tant qu'inventeurs des quatre parties de la science mathématique. Peut-être faut-il supposer que le nom des Thraces était connu, tandis que ceux-ci des Argiens et des Béotiens n'étaient pas aussi familiers aux oreilles arméniennes? Nous pensons que, dans le premier passage mentionné ci-dessus, l'arménien a voulu donner l'exemple de quelques peuples parmi les ancestraux et, après avoir donné le nom de deux populations grecques, il a ajouté la locution de sens général «et tous les autres Grecs», pour éviter de compiler une liste trop longue qui n'aurait jamais pu être exhaustive. À tel propos, nous profitons pour faire quelques remarques sur la mention que l'on trouve dans les *Prolégomènes* et les *Définitions* du traité aristotélicien concernant le gouvernement et l'organisation de la communauté humaine. De fait, David attribue à Platon le traité intitulé *Politeia* («La République») et à Aristote le traité intitulé *Politeiai* («les Constitutions»)<sup>241</sup>. Afin d'expliquer l'argument du traité mentionné d'Aristote, David dit qu'Aristote y discute des formes de gouvernement des anciens, c'est-à-dire des Argiens et des Béotiens comme nous avons lu plus haut. Il est évident que David se réfère aux 158 constitutions citoyennes attribuées à Aristote, mais qui sortirent, selon toute vraisemblance, de l'école d'Aristote<sup>242</sup>. Cette constatation est confirmée par le passage correspondant des *Prolégomènes* du pseudo-Élias où l'auteur mentionne deux cents cinquante constitutions politiques, attribuées par lui aussi à Aristote, et cite l'exemple des Alexandrins, des Athéniens et des Bythinien (ps.-El., *Prol.*, 22.7-8). Il en ressort que l'expression «et tous les autres Grecs» ajoutée dans le passage mentionné ci-dessus des *Définitions*, par rapport au passage correspondant des *Prolégomènes*, ne vise pas à rendre explicite aux lecteurs/auditeurs arméniens la provenance ethnique des populations grecques déjà annoncées quant plutôt à expliquer que les *Constitutions* traitaient des formes d'association politiques propres à toutes les populations grecques et non seulement aux Argiens et aux Béotiens.

Enfin, il y a plusieurs cas où l'arménien ne mentionne pas les noms de personnages mythiques ou historiques appartenant au monde grec. Ceux-ci ont été déjà signalés par Thomson, Muradyan et Calzolari<sup>243</sup>: nous voudrions signaler en particulier deux cas dans lesquels l'arménien ne suit pas une règle homogène de transposition ou d'adaptation des noms grecs. Concernant la mention des anges et des démons : le grec parle de nymphes à la longue vie, ce qui est considéré par Thomson comme un signe de la chrétienté du 'traducteur' des *Définitions*, nous en discuterons

---

<sup>241</sup> Dav., *Prol.*, 74.29-32, 75.1-2; Dav., *Prol. arm.*, 150.15-21.

<sup>242</sup> Düring I. (1976), 537-538.

<sup>243</sup> Les exemples signalés se trouvent dans : Kendall B.-Thomson R. W. (1983), XVIII-XX; Muradyan G. (1994-1995), 69-70 ; Calzolari V. (2007), 267-268. En plus: Muradyan G. (2010), 79-80.

dans le quatrième chapitre. Nous pensons que la modalité d'adaptation des noms grecs ou des situations qui se réfèrent à l'univers culturel grec, ne suit pas une ligne homogène, mais diffère selon les exigences du contexte. Dans la transposition du grec à l'arménien, quelques noms de personnages historiques sont supprimés ou cités, comme dans le cas du nom d'Alcibiade qui a été retranché dans deux cas où l'arménien se borne à rapporter les exemples de Socrate et de Platon (*Prol.* 7.8-10 et *Prol.* arm. 16.23-24 ; *Prol.*, 15.8-9; *Prol.* arm., 36.14), mais est cité dans un autre cas où il est nommé en tant qu'exemple d'individu et à la suite des noms de Socrate et de Platon (*Prol.* arm. 136.11 et *Prol.*, 65.24-25)<sup>244</sup>. Un autre exemple intéressant de transposition du grec à l'arménien, qui n'est pas littéral, porte sur les activités qui sont nécessaires au corps humain afin d'en satisfaire les besoins et qui ne coïncident pas avec la médecine. Parmi ces activités, le grec énumère la gymnastique, la cosmétique et le chant (*Prol.*, 19.35), tandis que l'arménien compte le rasage et le soin des mains (*Prol.* arm., 48.4). En outre, lorsque David décrit des choses blanches, il en donne quelques exemples qui diffèrent dans les deux versions, puisque le grec évoque la neige, le cygne et le maquillage blanc (*Prol.*, 66.20-21), tandis que l'arménien compte la neige et le gypse (*Prol.* arm., 136.22-23). On voit que l'arménien et le grec adaptent leurs citations à la sensibilité des auditeurs auxquels ils adressent leurs discours.

D'ailleurs, si dans plusieurs cas la référence à l'autorité des philosophes d'autrefois ou à leur ouvrages n'est pas présente en arménien, il faut souligner un passage où l'arménien attribue l'adage qu'il va mentionner aux Pythagoriciens, alors que ceux-ci ne sont pas cités dans le passage correspondant de la version grecque. L'arménien dit: *նրպէս եւ ասէն պիթաγορηականքն, թէ՛ եւ եւ, եւ իմն, եւ իմնյն*: («[...] comme les Pythagoriciens affirment : 'je suis moi, le mien, et ce qui appartient à moi'»), tandis que le grec se borne à constater: *ὅθεν λέγομεν ὅτι ἔστιν ἐγώ καὶ ἐμὸν καὶ τὰ τοῦ ἐμοῦ* («lorsque nous disons que je suis moi, le mien et ce qui appartient à moi»)<sup>245</sup>. Cette attribution que l'on peut lire dans la version arménienne fait difficulté, puisque chez Élias l'adage indiqué est attribué à Platon (*Prol.*, 22.33-35 : *ὁ γὰρ Πλάτων οὐκ οἶδε τὸν ἄνθρωπον ψυχὴν καὶ σῶμα, ἀλλὰ ψυχὴν λογικὴν ὀργάνῳ χρωμένη τῷ σώματι· τρισὶ γὰρ προσήμασι προσαγορεύει τὸν ἄνθρωπον, ἐγώ, τὸ ἐμὸν, τὰ τοῦ ἐμοῦ*), tandis que chez le pseudo-Élias, il est considéré comme une maxime des «philosophes» (*Prol.*, 12.16 : *ἰστέον δὲ ὅτι οἱ φιλόσοφοι γ' τινὰ λέγουσιν, ἐγώ, τὸ ἐμὸν, τὰ τοῦ ἐμοῦ*). À propos de la citation du pseudo-Élias, il convient de souligner qu'il cite l'adage dans la leçon concernant la discussion de la troisième définition de la philosophie, à savoir celle qui dit que la philosophie est méditation de la mort, contrairement à David et à Élias qui le mentionnent dans les leçons des prolégomènes

<sup>244</sup> À ce propos, Gohar Muradyan mentionne les deux cas d'omission du nom d'Alcibiade : Muradyan G. (1994-1995), 69; Ead. (2010), 80.

<sup>245</sup> Dav., *Prol.* arm., 96.15-16; Dav., *Prol.*, 41.6-7.

respectifs dédiées à la discussion de la cinquième définition, à savoir celle qui dit que la philosophie est art des arts et science des sciences.

Or, on trouve une référence qui peut être rapprochée de l'adage cité par David, Élias et le pseudo-Élias dans le passage 133 d-e du dialogue platonicien de l'*Alcibiade premier*<sup>246</sup>, comme en témoigne Élias qui, selon toute vraisemblance, l'a tiré du *Commentaire sur l'Alcibiade* d'Olympiodore (Ol., in *Alcibiad*, 197.13-14). On peut supposer que l'attribution aux Pythagoriciens est une interpolation postérieure ajoutée par le 'traducteur' ou, peut-être, par un *reportator*, même si la première suggestion, à notre avis, ne s'accorde pas avec la précision et la maîtrise des argumentations philosophiques dont témoigne la version arménienne, et que nous discuterons plus loin d'une façon plus approfondie. Nous croyons que la deuxième hypothèse aussi ne soit pas vraisemblable par le simple fait que nous ne pouvons pas justifier chaque différence et incongruité de l'arménien, par rapport au grec, évoquant l'intervention d'un rapporteur de la tradition manuscrite.

On peut avancer aussi l'hypothèse que la version arménienne, là où elle se détache du texte grec, puise dans des sources différentes de celles qui furent utilisées pour compiler les *Prolégomènes* grecs, surtout si l'on pose comme vraisemblable l'hypothèse selon laquelle la rédaction des *Définitions* fut compilée en Arménie. Il faut remarquer aussi que l'analyse de ce point devrait être approfondie à partir de la constatation que la pensée de Platon fut influencée par le pythagorisme et que donc le passage en question des *Définitions* se rattache à une tradition différente de celle suivie par Olympiodore et Élias qui pourrait témoigner du fait que la maxime mentionnée ci-dessus était attribuée au pythagorisme dans le milieu alexandrin précédent à l'époque d'Olympiodore et d'Élias.

De toute façon, la question de la différence entre le grec et l'arménien dans le passage mentionné ci-dessus reste à examiner sur la base du témoignage indirect des prolégomènes de Jean Philopon, partiellement conservés dans les *Dialogues* de l'auteur syriaque Sévère Bar Šakko. En plus, la ressemblance quasi-littérale entre Élias et Olympiodore renforce les hypothèses avancées par Giuseppe Furlani et Mossman Roueché, mentionnées plus haut, que la filiation Élias-Olympiodore et la dépendance directe d'Élias par Olympiodore soient plus évidentes que la dépendance Olympiodore-David à travers la médiation d'Élias.

---

<sup>246</sup> Platon affirme que la connaissance de soi-même, de propres choses et des choses qui appartiennent aux propres choses appartient à une seule personne et à un seul art (*AlcibiadPr.*, 133 e). L'expression 'une seule personne' indique l'homme juste et sage, et l'expression 'un seul art' indique la philosophie.

Il faut encore signaler deux passages dans lesquels l'arménien se détache du grec et révèle une sensibilité différente pour ce qui est de la compréhension des concepts exposés. À la fin de la leçon IX<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et de la leçon VII<sup>e</sup> des *Définitions*, on trouve la réponse faite à ceux qui réfutent que la philosophie constitue une connaissance des réalités divines et humaines.

Dav., *Prol.*, 29.3-6 : ἔστιν οὖν εἰπεῖν ὅτι ἐπειδὴ τῶν ὄντων τὰ μὲν αἰδιά εἰσι τὰ δὲ φθαρτὰ, καὶ ἐν μὲν τοῖς αἰδίοις τιμιώτερα εἰσι τὰ θεῖα ἐν δὲ τοῖς φθαρτοῖς τὰ ἀνθρώπινα, τούτου χάριν ἐμνημόνευσε τούτων μόνων ὡς τιμιωτέρων. («Il faut donc dire que, puisqu'il y a parmi les êtres ceux qui sont éternels et ceux qui sont périssables, les plus honorables parmi les êtres éternels sont les êtres divins, tandis que les plus honorables parmi les êtres périssables sont les humains. C'est pour cela qu'il [*scil.* Platon] rappela seulement ceux-ci [*scil.* les divins et les humains] comme les êtres les plus honorables»)

Dav., *Prol. arm.*, 66.12-16 : Չայս տարակրուսանս լուծանելով ասելք, թէ վասն զի յէականն են ոմանք, որ իմանալիք են, եւ են, որ զգալիք: Արդ, իմանալեացն ծայր աստուածայինքն են, եւ զգալեացն՝ մարդկայինք: Արդ, զծայրս գոյցն ասելով, հանդերձ նորումք յարառոցեաց զիմանալիսն եւ զգալիսն: («Pour résoudre cette aporie, nous disons que parmi les êtres certains sont intelligibles et certains sont sensibles. Or, au sommet des êtres intelligibles il y a les [êtres] divins, tandis qu'au sommet des sensibles, il y a les [êtres] humains. Donc, par la locution "au sommet des êtres", il désigna les intelligibles et les sensibles»).

Il ressort de cette comparaison que le contenu des deux passages est le même, mais la forme du contenu et le style adopté pour l'exprimer sont tout à fait différents. En effet, le grec distingue les êtres en deux classes : les êtres éternels et les êtres périssables, tandis que l'arménien, qui lui aussi distingue les êtres en deux classes, désigne ces deux classes d'êtres comme ceux qui appartiennent à la sphère de l'intelligible et ceux qui appartiennent à la sphère du sensible. En outre, l'arménien marque les êtres divins comme ceux qui sont au sommet des réalités intelligibles, tandis que le grec les définit comme les plus honorables. Chez Élias et le pseudo-Élias également, les êtres sont distingués entre ceux qui sont éternels et ceux qui sont périssables<sup>247</sup>, mais on ne trouve pas de trace de ressemblance avec les attributs d'«intelligible» et de «sensible» utilisés dans la version arménienne des *Prolégomènes* de David. Pourquoi l'arménien a-t-il ressenti la nécessité de modifier les attributs que l'on trouve dans le passage indiqué, en faveur des deux attributs synonymes? Il est évident que l'arménien a, encore une fois, interprété la version grecque sans y ajouter ou y retrancher rien qui puisse indiquer une erreur de compréhension du texte grec, mais

<sup>247</sup> El., *Prol.*, 11.21-24; ps.-El., *Prol.*, 11.28-29.

traduisant les termes utilisés en grec d' «éternel» et de «périssable» avec les termes arméniens «intelligible» et «sensible».

Nous voudrions enfin signaler que dans les leçons XIX<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et XIV<sup>e</sup> des *Définitions*, les puissances de l'âme sont distinguées en deux types: les puissances cognitives et les puissances animales (τὰς μὲν γνωστικὰς τὰς δὲ ζωτικὰς), en grec; puissances théorétiques et animales (տեսական և կենդանական), en arménien<sup>248</sup>. Toutefois, à la fin de la dernière leçon du texte, la version arménienne démontre savoir parfaitement que les puissances de l'âme qu'elle avait désignées comme «théorétiques» sont définies par les commentateurs néoplatoniciens<sup>249</sup> par l'adjectif grec γνωστικάί, puisqu'elle la désigne, dans ce cas précis, par le terme *gitnakan(k')*, qui correspond parfaitement au grec *gnôstikai*<sup>250</sup>. La comparaison fait ressortir de toute évidence que la version arménienne exprime le même concept que le grec, mais, dans le cas indiqué, elle révèle une souplesse majeure et, peut-être, une certaine liberté dans le choix de termes synonymes pour exprimer une idée que le grec exprime par un seul terme. En plus, le 'traducteur' des *Définitions* révèle une majeure fidélité à la tradition philosophique antécédente par l'usage du couple synonymique *tesakank'-gitnakank'* qui définit les puissances cognitives les plus nobles, se rattachant ainsi au lexique des autres commentateurs du cercle d'Ammonius.

### 1.2) Exemple d'adaptation de l'univers culturel grec à l'univers arménien

D'ailleurs, on a aussi quelques exemples dans lesquels ressort de toute évidence l'effort de l'arménien de rendre le plus compréhensible possible des mots grecs qui, s'ils étaient traduits en grec par un calque, n'auraient rien signifié. L'exemple par excellence est celui que l'on trouve dans un passage des *Définitions* portant sur les êtres dépourvus d'existence. Le grec donne trois exemples d'êtres qui n'existent pas du tout: le bouc-cerf (τραγέλαφος), le *skindapsôs* (σκινδαψός) et le *blituri* (βλίτυρι), tandis que l'arménien en donne deux: le bouc-cerf (եղջերուքաղն) et l'*aralēz* (արալէզն)<sup>251</sup>, dont le premier est le calque du terme grec avec l'inversion des deux membre du composé, et le deuxième est placé au lieu des deux derniers

<sup>248</sup> Dav., *Prol.*, 56.9-12; Dav., *Prol. arm.*, 118.8-13. Il faut aussi remarquer que les deux types de puissances sont définis au pluriel en grec et au singulier en arménien.

<sup>249</sup> Voir, Ps.-El., *Prol.*, 18.11-12; Amm., *Prol.*, 11.16-22; Philop., *de An.*, 1.5-6, 25. Il faut souligner que chez Ammonius, le passage en question diffère par rapport aux passages correspondants des autres commentateurs, puisqu'on y lit: πάλιν δὲ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς διτταί αἱ ἐνέργειαι, αἱ μὲν γνωστικαὶ οἷον νοῦς διάνοια δόξα φαντασία καὶ αἴσθησις, αἱ δὲ ζωτικαὶ καὶ ὀρεκτικαὶ οἷον βούλησις θυμὸς ἐπιθυμία. On voit que les puissances de l'âme sont définies par le terme grec *enérgeiai* qui signifie littéralement «activités» et que les activités sont distinguées entre activités cognitives et, d'autre part, vitales et appétitives. Ce dernier attribut n'est utilisé par aucun des autres commentateurs.

<sup>250</sup> Dav., *Prol. arm.*, 156.33-35.

<sup>251</sup> Dav., *Prol.*, 1.16-17; Dav., *Prol. arm.*, 2.21-23.

termes grecs. En effet, le *skindapsòs* et le *blituri*, bien qu'ils indiquent, le premier, un instrument de musique à quatre cordes et, le deuxième, un mot onomatopéique imitant le son des cordes des instruments de musique, furent utilisés comme des termes indiquant des réalités dépourvues d'existence dans la littérature néoplatonicienne. L'arménien a donc adapté le sens des deux mots par un terme, *aralēz*, qui avait une signification bien précise pour les Arméniens, car il appartenait à leur imaginaire mythologique. On rencontre le même terme dans la *Réfutation des Sectes*, chef-d'œuvre d'Eznik de Kołb qui appartient à la première génération des disciples des Saints Sahak et Mesrop. Eznik décrit l'*aralēz* comme un produit de récits de vieilles dames, récits qui sont dus aux séductions du démon<sup>252</sup>. Il s'en suit que l'auteur réfute l'existence de ces créatures de la mythologie païenne de l'Arménie. Dans le passage mentionné ci-dessus, on peut donc affirmer que l'arménien préfère utiliser un nom, à savoir *aralēz*, qui évoquait aux oreilles arméniennes quelque chose de connu, et qui marquait en outre une réalité dépourvue d'existence, comme dans le cas des termes grecs *skindapsòs* et *blituri*. Ceci est sans doute un cas emblématique où l'arménien s'efforce de rendre l'idée sous-entendue dans la version grecque, sans en modifier cependant le sens général, à travers l'adaptation de noms appartenant à l'univers culturel grec, à la sensibilité arménienne<sup>253</sup>.

### 1.3) Conclusions

Bien que nous n'avons pas pris en considération toutes les modifications que l'on rencontre dans l'*usus vertendi* adopté dans la version arménienne des *Définitions*, nous avons cherché à donner des exemples significatifs qui mettent en évidence que la modalité d'adaptation de noms de personnages historiques ou mythologiques ne devrait pas être généralisée ni conduite à une règle univoque de «traduction» suivie par l'arménien. L'analyse des passages évoqués a porté sur la mention 1) de Tigran face au grec Hector, 2) d'Aramazd face au grec Zeus (et de Zeus face au grec Zeus) et enfin 3) d'*aralēz* face aux termes grecs *skindapsòs* et *blituri*. Nous pouvons déduire les conclusions suivantes:

a) les deux premiers exemples montrent que la version arménienne n'a pas recours à des noms appartenant à l'imaginaire historique ou mythologique arménien pour suppléer à une ignorance supposée des étudiants ou des lecteurs arméniens. Autrement, on aurait également trouvé le nom d'Aramazd au lieu de Zeus dans le second passage que l'on a cité plus haut (par rapport à la mention d'Aramazd dans la version arménienne). Dans ce cas précis, l'arménien n'a pas jugé bon de changer le nom de Zeus et ne s'est pas embarrassé de le citer devant un auditoire arménien.

---

<sup>252</sup> Eznik, 122.

<sup>253</sup> Ces questions ont été traitées d'une façon approfondie par Valentina Calzolari dans nombre d'articles dont voici les plus récents: Calzolari V. (2007), 259-278 ; Ead. (2010<sup>2</sup>), 39-65

b) Le troisième exemple nous conduit à souligner que, dans ce cas-ci, les étudiants arméniens auraient pu ne pas comprendre la référence implicite dans les deux termes grecs qui avaient reçu un sens abstrait chez les commentateurs néoplatoniciens, si la version arménienne les avait traduit par un simple calque comme dans le cas du terme antécédent *tragélaphos*. La souplesse de la version arménienne déployée dans les différentes stratégies de réinterprétation du grec, témoigne de l'originalité de cette version et de l'habileté montrée par le 'traducteur' qui connaissait bien les deux milieux de production des versions en question, le grec et l'arménien.

## 2) Remarque sur la locution « *i tokosin* » rapportée par les manuscrits arméniens des Définitions

Dans la première et la seconde édition de la version arménienne des *Prolegomena philosophiae*, Sen Arevšatyan signale parfois les leçons qui ne sont pas claires dans les manuscrits arméniens qu'il a examinés, et qu'il corrige d'après les leçons correspondantes de l'édition grecque des *Prolégomènes*. En général, les corrections proposées par Arevšatyan sont adoptées aussi par les éditeurs de la traduction anglaise des *Définitions*, Robert Thomson et Bridget Kendall qui, en outre, ajoutent leurs observations personnelles là où ils considèrent les leçons données par les manuscrits arméniens comme incorrectes.

C'est à partir d'une considération avancée par Thomson-Kendall que nous allons approfondir l'examen du passage auquel est liée leur correction. Le passage corrigé se trouve dans la leçon IV<sup>e</sup> des *Définitions* et est inclus dans une partie dédiée à la discussion sur la fin de la philosophie qui est la ressemblance à Dieu. À cet égard, David ouvre une parenthèse sur les attributs divins que sont la bonté, la connaissance et la puissance, et affirme que le philosophe lui-même doit être semblable à Dieu en tant que réceptif à ces trois attributs. Toutefois, David avoue les limites de la créature humaine face à Dieu, et reconnaît que, si la puissance et la volonté sont parfaitement convertibles chez Dieu, elles ne le sont pas chez l'homme, puisque l'homme ne peut pas faire tout ce qu'il veut faire. David conclut cette parenthèse sur les attributs divins par un adage qui, dans la version grecque, est attribué aux Stoïciens, tandis que cette attribution manque dans l'arménien:

Dav., Prol., 17.27-28: καὶ γὰρ κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς μεγίστη ἔνδειά ἐστιν ἡ τῶν ὀρέξεων ἀπληστία («En effet, selon les Stoïciens l'insatiabilité des désirs est une grande indigence »).

Dav., Prol. arm., 42.4-5: վասն զի եւ ի սնկնսնսնսն մեծ կարօսնսնսնսն է սնկնսնսնսնսն սնկնսնսնսն («[...]», puisque même dans les usures l'inachèvement des désirs devient une grande indigence»).

La comparaison des deux versions permet de montrer que le grec a la tournure *κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς*, qui ne semble pas être présente dans l'arménien, qui, en revanche, ajoute la locution *i tokosism*, que l'on ne lit pas dans le grec. Or, dans sa traduction en arménien moderne des *Définitions*, Arevšatyan n'a pas traduit l'expression *i tokosism*, signalant en note que l'adage mentionné doit être attribué aux Stoïciens<sup>254</sup>. Par contre, dans la traduction anglaise des *Définitions*, Thomson et Kendall traduisent l'expression *i tokosism* par « the Stoics », signalant en note que dans le passage en question, la forme arménienne *i tokosism* est confuse, mais rapportée correctement plus loin dans la leçon X<sup>e</sup> des *Définitions*<sup>255</sup>. En effet, dans la X<sup>e</sup> leçon des *Définitions*, le même thème des attributs divins et de l'irréversibilité de la puissance et de la volonté chez l'homme est répété sous une autre forme. Dans le passage en question, les deux versions rapportent le nom des Stoïciens: *κατὰ γὰρ τοὺς Στωϊκοὺς* *μεγίστη ἔνδειά ἐστίν ἡ τῶν ὀρέξεων ἀπληστία* (Dav., *Prol.*, 36.30-31); *քանզի քստ ստոյկեանցն մեծ կարօտութիւն է ի վաշխս տէնչանացն անլիութիւն* (Dav., *Prol. arm.*, 84.30-31). On peut supposer ici que Thomson et Kendall aient proposé la correction du terme arménien *tokosik'* sur la base du grec, voyant ici une corruption des manuscrits arméniens qui auraient dû rapporter *Stoykeank'*, calque du grec *Στωϊκοί*, et sur la base de la similarité avec le passage rapporté dans la leçon X<sup>e</sup> de la version arménienne qui a l'expression *∂st stoykeanc'n*.

À ce point de notre étude, il convient de remarquer que, à notre avis, la correction proposée par Thomson et Kendall et implicitement admise par Arevšatyan ne prend pas en considération la structure du texte arménien, mais est faite d'a priori, jugeant nécessaire de corriger sur la base du grec les passages de la version arménienne qui sont d'une interprétation difficile. Au contraire, l'interprétation correcte des passages ici examinés de la version arménienne pourrait jeter une lumière nouvelle sur son rapport avec la version grecque. Pour démontrer à la fois la vraisemblance de notre hypothèse et le raisonnement qui nous a conduit à critiquer l'observation de Thomson et de Kendall, nous allons appuyer nos observations sur des données intra- et intertextuelles. Les données intratextuelles se fondent sur l'analyse de la structure morphologique des passages mentionnés et sur la comparaison entre les deux passages en question, tandis que les données inter-textuelles se fondent sur le *Commentaire anonyme sur les Définitions* de David<sup>256</sup>.

<sup>254</sup> La traduction en arménien moderne est: [...], *որովհետեւ չբավարարված տէնչանքները ծնում են մեծ թախիծ* (« [...] puisque dans les désirs inachevés se génère une grande tristesse »), dans Arevšatyan S. S. (1980<sup>2</sup>), 35-126, p. 58. Le traducteur signale en note que David prend ici en considération l'éthique stoïcienne qui aurait influencé fortement le commentateur néoplatonicien (p. 306).

<sup>255</sup> Les éditeurs s'expriment ainsi: «The form is garbled here in the Armenian, but correctly rendered later, in ch. 10 », dans Kendall B.-Thomson R. W. (1983), 170, note 18.

<sup>256</sup> Madoyan A.-Mirzoyan H. (1980), 115-128.

Tout d'abord, d'un point de vue morphologique, la locution *i tokosis-n* est constituée par la préposition *i* suivie de l'accusatif pluriel du substantif *tokosik'* qui signifie « usures » selon ce que rapporte le *Thesaurus* de la langue arménienne<sup>257</sup>. La préposition arménienne *i* suivie de l'accusatif indique revêt un sens de locatif<sup>258</sup> et l'expression *i tokosis-n* devrait donc être traduite par un locatif, à savoir par la préposition française « dans, chez ». Admettons alors que 1) la leçon de la version arménienne *i tokosisn* soit le résultat de l'incompréhension de la part d'un *reportator* ou du traducteur lui-même, ou bien de la corruption des manuscrits; 2) qu'il faudrait lire au lieu du terme *tokosik'* le terme *stoykeank'*, à la suite de ce que rapporte la version grecque et le passage similaire du chapitre X<sup>e</sup> de la version arménienne. Si l'on acceptait ces deux considérations, il faudrait admettre également quatre hypothèses au moins: a) que le 'traducteur' ne se soit pas aperçu que le nom des Stoïciens était précédé d'une préposition *katá* qui est généralement traduite par la préposition arménienne *ðst*, comme on le lira dans le deuxième cas d'une mention de l'adage « stoïcien », b) que la version arménienne soit le produit des mains de deux traducteurs différents qui ont travaillé sur le grec sans être en contact l'un avec l'autre, puisqu'ils ont traduit la préposition *katá* par deux différentes prépositions arméniennes, à savoir *i* et *ðst*, c) que le traducteur ait adopté deux modalités différentes de traduction pour la préposition grecque, d) enfin que l'erreur soit due à la tradition manuscrite et que le passage soit tout à fait incorrect non seulement dans la transcription du nom des Stoïciens, mais aussi dans celle de la préposition antécédente. Nous ne pensons toutefois pas que ces quatre cas puissent être vraisemblables, puisque la stratégie linguistique de traduction que l'on trouve dans les *Définitions* est assez homogène. Aussi en correspondance de la préposition grecque *kata*, on trouve la préposition arménienne *ðst*. En outre, le *Thesaurus* de la langue arménienne n'atteste pas l'usage de la préposition *i* dans le sens du grec *kata*, ni dans la langue *maštoc'ienne*, ni dans les expressions linguistiques postérieures. D'ailleurs, les hypothèses en question pourraient être vraisemblables si l'on ne disposait du témoignage d'un autre passage dans lequel l'arménien rapporte l'adage que l'on suppose stoïcien, et que nous avons cité plus haut. Dans la mention de l'adage que l'on trouve dans la leçon X<sup>e</sup> des *Définitions*, le grec rapporte les mêmes mots qu'il avait utilisés auparavant, tandis que l'arménien semble ajouter une tournure qui n'est pas du tout présente dans le grec. En fait, l'arménien dit բանի ըստ ստոյկեանցն մեծ կարօտութիւն է ի վաշխս տենչանացն

<sup>257</sup> NBHL, s.v. *tokosik'*, տոկոսիք. չար ծնունդ փոխոյ. անիրաւ պտուղ կամ վարձ դրամոյ ի փոխ տուելոյ. վաշխ. շարիաս. Nous avons souligné le troisième sens, puisque le terme synonyme indiqué est utilisé dans une autre référence du même adage que l'on lit plus loin dans la leçon dixième des *Définitions* (Dav., *Prol. arm.*, 84.30-31). Le *Thesaurus* rapporte deux autres significations qui cependant semblent n'avoir aucune rapport avec le sens général de la phrase mentionnée. Les deux autres significations données sont celles de «naissance» et de «dette».

<sup>258</sup> Selon le *Thesaurus*, la préposition *i* suivie de l'accusatif peut être aussi utilisée pour exprimer l'instrumental. NBHL, s.v. *i* (vol. I).

անլիուրիւն y ajoutant, par rapport à la forme par laquelle il avait déjà cité l'adage, les tournures *ὄστ στοϋκεαν'ν* et *ι vašxs*, qui signifient respectivement «selon les stoïciens» et «dans les usures» ou «dans l'abondance»<sup>259</sup>. Or, on voit que le sens de la tournure *ι vašxs* correspond exactement au sens de la tournure que l'on trouve dans la citation précédente, à savoir *ι tokosisn* qui, à son tour, signifie «dans les usures». À ce propos, il faut souligner que le *Thesaurus* de la langue arménienne donne parmi les synonymes du terme *tokosik'* celui du terme *vašx*<sup>260</sup>. Ainsi, par la comparaison d'une même citation faite en deux passages différents des *Définitions*, l'expression *ι tokosisn*, que l'on trouve dans la première occurrence, acquiert sa signification la plus vraisemblable à la lumière du sens de l'expression synonyme *ι vašxs* que l'on lit dans la seconde occurrence. Nous pensons donc qu'il ne faut pas voir dans la tournure *ι tokosisn* une incompréhension de l'arménien ou une corruption de la tradition manuscrite, mais plutôt un exemple très significatif de notre hypothèse que la version arménienne des *Définitions* constitue une réélaboration de la version grecque, rédigée par la plume d'une personne très familière des textes philosophiques de l'époque, et qui se sentit très libre d'intervenir et de modifier le texte grec qui constituait le point de départ d'un travail de synthèse et de réélaboration. Il reste à expliquer la tournure *ὄστ στοϋκεαν'ν*, qui a peut-être été ajoutée postérieurement par la tradition manuscrite ou par le 'traducteur' lui-même, qui l'aurait considérée nécessaire dans l'économie du discours. Chez les autres auteurs des *Prolégomènes*, à savoir Ammonius, Élias et le pseudo-Élias, on ne trouve pas de mention de cette expression.

Il y a encore un autre témoignage à l'appui de la thèse que l'expression *ι tokosisn* signifie «dans les usures» provenant du *Commentaire anonyme sur le «Livre des Définitions» de David l'Invincible*. Le texte de ce *Commentaire* a été publié par deux savants d'Arménie, Madoyan et Mirzoyan qui l'ont attribué, à la suite du père Ališan, à Yovannēs Sarkawag (1045-1129), auteur de plusieurs traités d'arguments philosophique et mathématique. Selon les savants, il y a plusieurs passages qui témoignent en faveur de l'hypothèse selon laquelle le *Commentaire anonyme* aurait été rédigé sur la base d'une série de manuscrits contenant des leçons meilleures par rapport aux leçons choisies pour l'édition critique des *Définitions*, fournie par Arevšatyan<sup>261</sup>. Par conséquent, l'édition du *Commentaire anonyme* rédigée par Madoyan et Mirzoyan pourrait corriger l'édition des *Définitions* en plus d'un point. Sur la base de cette considération, nous avons cherché si le *Commentaire* en question rapporte un passage d'interprétation de l'adage mentionné, que l'on trouve dans les leçons IV<sup>c</sup> et X<sup>c</sup> des *Définitions*. Dans le *Commentaire*, il y a un passage dans lequel il nous semble que l'auteur anonyme ou Yovannēs Sarkawag lui-même, si l'on accepte

<sup>259</sup> *NBHL*, s.v. *vašx* (vol. II).

<sup>260</sup> Voir plus haut la note 257

<sup>261</sup> Madoyan A.-H. Mirzoyan H. (1980), 120, note 10.

l'hypothèse avancée par Madoyan et Mirzoyan, interprète ainsi l'adage mentionné par David: «En effet, le philosophe parfait ne souhaite pas rejoindre ce qui est inaccessible, mais lorsqu'il reconnaît que ce qu'il veut est inaccessible, il s'arrête, puisque la philosophie est ceci et n'est pas pour les hommes qui ne sont pas intelligents et qui prétendent les intérêts, c'est-à-dire qui cherchent les désirs avec usure, à savoir les usures des désirs (և ոչ է իբրև գոռկոսապահանջ անմիտ արք, որ խնդրեն սոռկոսս ընչիցն, այսինքն վաշխ ընչիցն)»<sup>262</sup>. On voit que les termes utilisés par le commentateur sont exactement les mêmes que l'on lit dans les deux passages mentionnés des *Définitions*, à savoir *tokos* qui est synonyme de *tokosik'*, et *vašx*. Dans le contexte du *Commentaire anonyme*, les deux termes possèdent un sens négatif puisqu'ils témoignent d'une disposition avide de l'âme qui n'est pas en accord avec ce que l'étude de la philosophie et l'être philosophe exigent.

En conclusion, il est évident que la critique que nous avons avancé à l'égard de l'observation de Thomson et de Kendall, qui proposent la correction de la locution *i tokosism* ou de l'*usus vertendi* adopté par Arevšatyan qui en saute la traduction, s'appuie sur un ensemble des données intra- et extratextuelles qui viennent la confirmer. En outre, elles confirment l'hypothèse selon laquelle la version arménienne des *Définitions* serait une réélaboration conduite par quelqu'un qui était très familier des textes de David et aussi de la philosophie de l'époque, si bien qu'il n'était pas du tout soumis au texte grec des *Prolégomènes* qui, selon l'opinion courante, est supposé d'être l'original de la version arménienne.

---

<sup>262</sup> Madoyan A.-Mirzoyan H. (1980), 142.

## CHAPITRE QUATRIÈME

### *Analyse comparée de quelques termes et concepts-clé à travers les quatre ouvrages principaux du Corpus Davidicum*

Nous avons déjà annoncé que le but que nous nous proposons dans notre travail de thèse consiste à identifier les principales différences textuelles existant entre les textes grec et arménien des ouvrages philosophiques de David. Entre autres, ces différences pourront offrir un point de départ pour une analyse plus approfondie du système épistémologique sous-jacent à la philosophie de David.

Voici ce que nous tâcherons de mettre en évidence :

1. la méthode de transposition du lexique grec au lexique arménien d'un point de vue épistémologique ;
2. l'éventuelle homogénéité, d'ordre à la fois lexical et conceptuel, entre les versions arméniennes des quatre traités. À ce propos, dans ce chapitre, nous prendrons en examen deux champs sémantiques: le premier qui concerne l'antinomie aristotélicienne «acte/puissance», le deuxième concernant l'alternance de deux termes épistémologiques: *ennoia* et *epínoia*.

L'examen de la méthode de traduction appliquée de la langue de départ à la langue d'arrivée, nous permettra d'entreprendre à la fois l'analyse de concepts philosophiques essentiels dans la spéculation néoplatonicienne qui se rapportent aux facultés cognitives et qui présupposent le développement du débat sur les universaux; il nous permettra également d'effectuer une comparaison avec les opinions d'autres membres de l'École néoplatonicienne d'Alexandrie, en particulier Ammonios, et des philosophes précédents, à savoir Platon, Aristote, les Stoïciens et les Néoplatoniciens.

*1) Considérations sur l'usage des termes arméniens azdownmn («sensation») et nergorcowt'iwn («acte») en face du terme grec energeia.*

À propos du terme *energeia*, dans l'acception ontologique qu'Aristote lui a donné, on remarque qu'il est employé plusieurs fois dans les traités de David et qu'il est généralement transposé en arménien au moyen de deux substantifs, à savoir *azdownmn* et *nergorcowt'iwn*. À partir de l'observation que, dans un passage des *Prolégomènes*, la locution *kat'énérgéian* est 'traduite' en arménien par la locution *ôst azdotakanin* – composée par l'adjectif substantivé *azdotakan* qui dépend, à son tour, de la racine du substantif *azd-owmn* –, nous avons jugé nécessaire d'examiner les passages des quatre ouvrages de David où sont utilisés les termes *energeia*, en grec, et *azdownmn/nergorcowt'iwn*, en arménien. En effet, les deux termes arméniens peuvent avoir des

nuances sémantiques quelque peu différentes. Pour rendre le texte grec, l'arménien a adopté à la fois le mot *nergorcowt'iown*, qui est un calque du grec *enérgeia*, et le substantif *azdownmn*, voire la forme dérivée *azdotakan*, qui peut signifier «acte, activité», mais aussi «sensation». *Azdownmn* est déjà attesté dans la langue maštoc'ienne, et en particulier chez Eznik<sup>263</sup>. Nous donnons, par la suite, les passages respectifs des textes grec et arménien où sont utilisés les mots en question.

Le premier passage est tiré respectivement de la leçon VI<sup>e</sup> des *Prolégomènes* grecs et de la leçon IV<sup>e</sup> des *Définitions*. Dans ces extraits, David entame la discussion sur l'origine du terme «définition» qui en grec correspond à *horismós* et, en arménien, à *sahman*. Le passage suivant nous intéresse, parce que les deux versions emploient une locution différente pour définir le moyen d'apprentissage de l'homme. En effet, le grec a recours à la locution aristotelicienne *kat'énérgieian*, tandis que l'arménien utilise la locution *ōst azdotakanin*. Nous citons ici le passage complet portant sur la définition de l'homme et l'explication des différences substantielles qui constituent l'essence humaine, pour avoir le cadre le plus clair possible du contexte dans lequel s'insère la locution mentionnée.

1. DAV., *Prol*, 15.16-27: οἶον ἐπὶ τοῦ ὀρισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου γυμνάσωμεν τὸν λόγον · ἀνθρωπός ἐστι ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν · ἰδοὺ διὰ τοῦ εἰπεῖν ζῶον ἐχώπισα αὐτὸν ἐκ τῶν μὴ ὄντων ζῶων, οἶον ἐκ τῶν ἀψύχων, διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν λογικόν ἐκ τῶν μὴ ὄντων λογικῶν, οἶον τῶν ἀλόγων, διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν θνητὸν ἐκ τῶν ἀθανάτων, διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν ἐκ τῶν μακραιώνων νυφῶν, τουτ' ἐστὶν ἐκ τῶν θνητῶν δαιμόνων · εἰσὶ γὰρ δαίμονες θνητοὶ αἱ μακραιῶνες νύμφαι, αἵτινες πολλὰ ἔτη ζῶσιν· καὶ γὰρ ζῷά εἰσι καὶ λογικά, ἀλλ' οὐκ εἰσι νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά· οὐ μανθάνουσι γὰρ ἀλλ' οἴκοθεν ἔχουσι τῇ φύσει τὴν γνῶσιν καὶ πᾶσαν ἐπιστήμην. μόνος δὲ ὁ ἀνθρωπός ἐστι νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικός· καὶ γὰρ μανθάνει τὴν **κατ' ἐνέργειαν** γνῶσιν. («Donc, par la définition de l'homme nous connaissons ceci: l'homme est un animal, rationnel, mortel, réceptif d'intellect et de science. En disant "animal", je le distinguai des choses qui ne sont pas des animaux, c'est-à-dire des inanimés. En disant "rationnel", [je le distinguai] des choses qui ne sont pas rationnelles, c'est-à-dire des irrationnels. En disant "mortel", [je distinguai l'homme] des choses qui sont immortelles. En disant "réceptif d'intellect et de science", [je le distinguai] des nymphes à la longue vie, c'est-à-dire des démons mortels. En effet, les nymphes à la longue vie sont des démons mortels qui vivent de longues années. Elles sont des animaux à la fois mortels et rationnels, mais elles ne sont réceptives ni d'intellect ni de science; car elles n'apprennent pas, mais elles ont

<sup>263</sup> Voir, Minassian M. (1992), s.v. *azdownmn*.

innées, par nature, la connaissance et la science toute entière. Or, seul l'homme est réceptif d'intellect et de science ; et en effet, il apprend la connaissance *en acte*»).

DAV., *Prol arm.*, 36.24-31, 38.1-2: որպէս եւ սահման մարդոյ, որգոն՝ կենդանի, բանաւոր, մահկանացու, մտաց եւ մակացութեան ընդունակ: Արդ, ասելով կենդանի, զատոյց յայնց, որք ոչ են կենդանի, այսինքն յանկենդանեացն եւ յանշնչիցն. իսկ ասելովն բանաւոր, որոշեաց յանբանիցն. իսկ մահկանացու՝ յանմահիցն. Իսկ մտաց եւ մակացութեան ընդունակ ասելով, որոշեաց զնա յաներեւութից եւ յանմահկանացուաց արարածոց, որք եւ յաւերժական հարսունք անուանին, որք եւ բնութեամբ ունին զգիտութիւն եւ ոչ ուսանելով. բայց միայն մարդն բնաւորեցաւ ընդունել *ըստ ազդողականին* զգիտութիւն (« [...] comme la définition de l'homme: animal, rationnel, mortel, réceptif d'intellect et de science. Donc, lorsque l'on dit animal, on distingue l'homme des autres choses qui ne sont pas des animaux, c'est-à-dire des non animaux et des inanimés, tandis que lorsque l'on dit rationnel, on le distingue des non rationnels et, enfin, lorsque l'on dit mortel, on le distingue des immortels. Lorsque l'on dit réceptif d'intellect et de science, on le distingue des créatures invisibles et immortelles qui sont nommées nymphes éternelles et qui ont la science par nature et non au moyen de l'apprentissage. En effet, c'est propre seulement à l'homme de recevoir la science *à travers la sensation* »).

<b>À travers la sensation</b>	<i>Ըստ ազդողականին</i>
<b>En acte</b>	<i>կատ' էներգειαν</i>

Nous avons traduit la locution arménienne *ծst azdotakanin* par l'expression française «à travers la sensation», à la suite des significations données par le *Thesaurus* de la langue arménienne. En effet, le *Thesaurus* distingue entre le sens du substantif *azdownmn*<sup>264</sup> qui, décliné à l'instrumental (*azdmamb*), correspond tout à fait à la locution grecque *kat'energeian* et qui est synonyme du terme *nergorcowt'awn/nergorcowt'eamb*<sup>265</sup>, et le sens de l'adjectif *azdotakan* dont l'usage n'est attesté

<sup>264</sup> Voir, *HAB*, s.v. *azd* (vol. 1). *Ačarian* distingue quatre significations du terme *azd* dont dérivent le verbe *azdem/azdim* et le substantif *azdownmn*, ainsi que l'adjectif *azdotakan*. Selon la première signification, le terme *azd* signifie «nouvelle» (*lowr*); de la première signification, dérive la deuxième signification, selon laquelle le terme en question signifie «ressentir, saisir» (*zgal*) à la forme passive, ainsi que la troisième signification, selon laquelle il signifie «agir, opérer», voire «faire connaître» (*imanal tal*) à la forme active. Dans ces acceptions, le terme *azd* et ses dérivés sont attestés dans les *Écritures* et chez les auteurs des époques *maštoc'ienne* et *pre-grécisante*. Selon la quatrième signification, *azd* indique la puissance et la force et, selon le témoignage d'*Ačarian*, il est attesté dans les traductions *pre-grécisantes*.

<sup>265</sup> Voir aussi, Sgarbi R. (1972), 365-477, en part. p. 378; Muradyan G. (2004), 298-315, en particulier p. 305 et p. 312. Mouradyan prend en considération la traduction arménienne de l'*Asceticon* de Basile de Césarée, rédigée à la fin du V<sup>e</sup>-début du VI<sup>e</sup> siècles, d'après l'opinion de Gabriella Uluhogian. Voir aussi, Muradyan G. (1999), 65-71.

dans aucun autre passage des quatre œuvres philosophiques attribuées à David. L'adjectif arménien *azdotakan* possède deux significations: d'après la première, il indique quelque chose/quelqu'un «qui a la puissance d'opérer, d'être efficace», d'après la deuxième, il signifie «sensoriel, sens, sensible, vital, vivant»<sup>266</sup>. Pour la deuxième signification, les auteurs du *Thesaurus* mentionnent le passage des *Définitions* pris en examen ici, comme exemple de l'usage d'*azdotakan* dans le sens de «sensoriel, sensible, vital, vivant». D'un point de vue grammatical, cet adjectif est dérivé de la forme du participe présent du verbe ազդել, à savoir ազդող. À la forme participiale a été ajouté le suffixe propre à l'adjectif, *-akan*. *Hrač'ia Ača'rian* atteste que le terme *azd* dont dérive aussi l'adjectif *azdotakan*, était utilisé dans les deux acceptions de «saisir, ressentir» (*zgal*) et d'«agir, opérer» (*nergorcel*) déjà dans traductions maštoc'iennes et pre-grécisantes (voir *infra*).

À ce point de notre étude, il convient d'examiner pourquoi la version arménienne a utilisé une locution qui ne correspond pas exactement à la locution grecque *kat'énérgieian*, alors que l'usage du terme *nergorcowt'iw*n était déjà attesté dans les traductions pre-grécisantes et grecisantes<sup>267</sup>, pour exprimer le concept du mot grec *énérgieia*? À ce propos, il faut préciser que, dans les *Définitions*, le terme *nergorcowt'iw*n est utilisé à une seule reprise, tandis que, dans la version arménienne du *Commentaire à l'Isagoge*, il y est employé très souvent en opposition à *zawrowt'iw*n, comme on le verra plus loin.

L'usage de la locution *ōst azdotakanin* est attesté uniquement dans le passage mentionné ci-dessus de la leçon VI<sup>e</sup> des *Définitions*: celle-ci peut donc être considérée un *hapax* dans tous les quatre ouvrages philosophiques du *Corpus Davidicum*. L'arménien semble interpréter la locution grecque selon sa propre sensibilité et traduire le contenu figé de l'expression aristotélicienne, qui n'était peut-être pas familière aux oreilles des élèves arméniens qui étaient de débutants dans l'étude de la philosophie. Pour l'arménien, l'expression *kat'énérgieian*, dans ce cas précis, signifie «à travers la sensibilité», coïncidant avec l'expérience sensorielle, puisque c'est au moyen de la sensibilité, à savoir de la première puissance cognitive, que l'homme connaît la réalité et par laquelle le procès d'apprentissage s'entame. En outre, il est évident ici que dans ce passage des *Définitions*, le 'traducteur' a voulu se référer, par le choix d'utiliser le mot *azdotakan*, au sens le plus «ancien» du mot *azdownn* selon ce qui est rapporté par le *Thesaurus Haykazean*. En effet, les auteurs du *Thesaurus* distinguent, comme déjà souligné plus haut, deux champs sémantiques du terme *azdownn*, le deuxième concernant la sensibilité et l'activité sensorielle. Dans cette acception,

<sup>266</sup> NBHL, s.v. *azdotakan* (vol. I) : (1) ունօղ զգորութիւն ազդելոյ [...]; (2) զգայարան, զգայուն, զգայական, կենդանական.

<sup>267</sup> Voir, Muradyan G. (2004), 297-315; NBHL, s.v. *nergorcowt'iw*n: le terme est attesté dans les traductions arméniennes d'Athanase d'Alexandrie (Les discours théologiques; traduction qui est définie par les auteurs du *Dictionnaire* comme une traduction vieille, dans laquelle on trouve toutefois des expressions de style hellénisant) et chez Agathange, Mambrē *Vercanoł* et Yovhannēs *Imastasēr* («le Philosophe»)

l'usage d'*azdownn* est déjà attesté à partir d'Ezrik de Kołb, tandis que dans l'acception d'activité et opération son usage est attesté à partir des traductions pre-grécisantes qui sont tout à fait postérieures à l'activité d'Ezrik<sup>268</sup>.

Du reste, la comparaison d'avec les autres auteurs de l'école alexandrine d'Ammonius ne nous donne pas des éléments utiles pour comprendre mieux si la différence lexicale et conceptuelle indiquée par la version arménienne, provient d'un bagage des notions communes qui circulaient dans le milieu philosophique alexandrin et qui pouvaient témoigner des différences d'interprétation autour d'un même concept. En effet, nous ne trouvons pas l'usage de la locution *kat'enérgeian* en relation à la définition d'homme ni chez Élias ni chez le pseudo-Élias ni chez Ammonius. Élias, par exemple, traite de l'étymologie et de l'origine du terme «définition» dans la leçon III<sup>e</sup> des ses *Prolégomènes*, où il mentionne aussi la définition complète de l'homme. Toutefois, il cite la définition de l'homme comme «animal rationnel mortel, réceptif d'intellect et de science» dans le contexte de la discussion sur la proportionnalité inverse des choses et des termes de la définition. Élias ne mentionne pas du tout les nymphes comme exemple de créatures qui ont la connaissance par nature (El., *Prol.*, 5.11-17). Nous n'avons pas trouvé la mention de la locution aristotelicienne en relation au moyen d'apprentissage propre à l'homme ni chez Ammonius (Amm., *in Is.*, 17.12-24 ; 54.14, 24 ; 68.7 ; 90.15 ; 95.10 ; 108.4 ; 101.10) ni chez le pseudo-Élias (Ps.-El., *Prol.*, 11.18, 26.23). Quant à Olympiodore, il n'y aucune mention de la définition de l'homme dans les *Prolégomènes au Commentaire sur les Catégories d'Aristote* et dans ce même commentaire<sup>269</sup>.

Avant de tirer les conclusions de ces remarques, il faut souligner que notre analyse est limitée aux ouvrages philosophiques de David: ainsi, l'examen d'autres auteurs et d'autres ouvrages de la littérature arménienne antérieure<sup>270</sup> ou contemporaine à la production de David, pourrait nous éclaircir sur l'usage de la locution *ôst azdotakanin* dans le contexte pris en considération plus haut des *Définitions*. Nous pensons donc que la version arménienne se détache du texte grec dans l'interprétation de la locution *kat'enérgeian* en raison de la nécessité de rendre accessible une expression figée dans le vocabulaire philosophique. De fait, les *Définitions* étaient adressées à des jeunes arméniens qui abordaient la philosophie pour la première fois et avaient d'emblée besoin d'apprendre le vocabulaire technique.

---

<sup>268</sup> NBHL, s.v. *azdownn*.

<sup>269</sup> Voir aussi plus loin le paragraphe dédié à la définition de l'homme chez David et les commentateurs néoplatoniciens alexandrins.

<sup>270</sup> Nous avons pu consulter les *Concordances* établies par Martiros Minassian sur le *de Deo* (*Čark' ənndēm atandoc'*) d'Ezrik Kołbac'i (voir plus haut). Ezrik utilise très souvent le verbe *azdem* et les substantifs *azd*, *azdownn*, mais il n'y a pas trace de l'usage de l'adjectif *azdotakan*. En plus, nous avons consulté aussi les *Concordances* sur une des œuvres d'Elišē, *Vasn Vardanay ew Hayoc' paterazmîn* («Sur Vardan et la guerre des Arméniens»). Dans cet ouvrage, Elišē utilise plusieurs fois le verbe *azdem* (*azdīm*)/*azdownn* *linim/azd ainel* et le substantif *azdownn*, mais il n'y pas mention ni de l'adjectif *azdotakan* ni du substantif *nergocowt'iwñ*. Voir, Gharibyan A. S. (1957), vol. 1.

1.1) *Remarques sur l'interprétation du terme «azdownn» dans le Commentaire anonyme sur le «Livre des Définitions» de David l'Invincible.*

Dans un passage du *Commentaire anonyme*, que nous avons déjà mentionné plus haut, l'auteur explique quel type de connaissance est propre à l'homme dans un passage qui, quoique différent de celui qui est mentionné plus haut et que l'on trouve dans la leçon IV<sup>e</sup> des *Définitions*, concerne le moyen d'apprentissage propre à l'homme et à Dieu. Le passage en question appartient à la partie dans laquelle le commentateur «anonyme» discute de la leçon X<sup>e</sup> des *Définitions* dédiée à l'analyse de la quatrième définition de la philosophie qui affirme que la philosophie est la ressemblance à Dieu selon la possibilité humaine. Une partie de la leçon en question des *Définitions* analyse le sens de l'attribut «pareil» en relation à Dieu et à l'homme. Dans le passage du *Commentaire anonyme*, on lit : եւ զհստելն ոչ է որպէս սաստուծոյ, զի յորժամ ծնանի մարդն, չզիտէ ազդմամբ, այսինքն՝ ուսմամբ, այլ զիտէ զօրութեամբ, այսինքն՝ կայ ի բնութիւն իւր զօրութիւն զհստելոյ: («Et la connaissance n'est pas [chez l'homme] comme elle l'est chez Dieu, puisque lorsque l'homme naît, il ne connaît pas *en acte*, c'est-à-dire *au moyen de l'apprentissage*, mais il connaît *en puissance*, c'est-à-dire que la puissance de connaître est dans sa nature»)<sup>271</sup>. Il faut souligner que, dans l'extrait mentionné ci-dessus, la traduction française du terme *azdownn* est problématique non en tant que terme pris en soi-même, mais plutôt en relation au terme qui suit, à savoir *owsowmn*, utilisé pour expliquer le sens de la locution *azdmamb*. Nous avons choisi de traduire la locution arménienne *azdmamb* par l'expression française «au moyen de la sensation», et la tournure arménienne *owsmamb* par le tour français «au moyen de l'apprentissage», à la suite du passage de la leçon IV<sup>e</sup> des *Définitions*, puisqu'il est évident que le commentateur anonyme se réfère au passage indiqué des *Définitions*, utilisant deux termes *azdownn* et *owsowmn* qui sont présents dans le passage des *Définitions*, mais qui sont utilisés dans un contexte quelque peu différent.

Dav., *Prol. arm.*, 36.30-31 ; 38.1-2

*Comm. anonyme*, 608.609

եւ յաւերժական հարսունք անուանին, որք եւ զի յորժամ ծնանի մարդն, չզիտէ **ազդմամբ**, բնութեամբ ունին զզիտութիւն **եւ ոչ** այսինքն՝ **ուսմամբ**, **ուսանելով**. Բայց միայն մարդն բնաւորեցաւ ընդունել **ըստ ազդողականին** զզիտութիւն

Dans ce tableau synoptique, on constate que l'interprétation donnée par le commentateur anonyme ajoute quelque chose à ce que la version arménienne nous relate sur le moyen d'apprentissage propre à l'homme. En effet, en comparant les deux passages, on déduit que selon le commentateur anonyme, l'homme ne possède pas la connaissance en acte, comme dans le cas des nymphes éternelles qui, à leur tour, la possèdent par nature et donc en acte. L'homme aussi possède la connaissance par nature, mais l'élément qui distingue la connaissance propre à l'homme par rapport à celle des nymphes, est le fait d'être en puissance. De fait,

<sup>271</sup> *Comm. in Prol arm*, 145.608-609; 146.610-612.

chez l'homme, il y a le pouvoir de connaître par nature, mais il faut que cette puissance devienne acte pour atteindre et posséder la connaissance, tandis que chez les nymphes la connaissance est en acte par nature.

Par la suite, nous allons examiner un autre passage dans lequel la version arménienne utilise le terme *azdownn* et dans ce cas précis, en face du terme grec *aretē*. Les passages que nous allons lire se trouvent respectivement dans les leçons XI<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et IX<sup>e</sup> des *Définitions*. Dans les leçons indiquées, qui sont ouvertes par la troisième définition de la philosophie, attribuée à Platon, selon laquelle la philosophie est «méditation sur la mort», David discute du suicide à partir des argumentations favorables avancées par les Stoïciens. De fait, chez David, les Stoïciens soutiennent que cinq motifs peuvent pousser quelqu'un à se suicider, et, afin de décrire les motifs qui justifient le suicide, ils rapprochent la vie d'un banquet et l'âme de quelqu'un qui est invité au banquet. Le passage que nous allons donc présenter est inséré dans le cadre du deuxième motif qui peut pousser au suicide, à savoir le fait que la nourriture présente au banquet est avariée et pourrie. David rapporte donc que selon les Stoïciens la nourriture avariée ou pourrie correspond tout à fait au corps malade, et que la maladie du corps constitue un motif juste pour se suicider. Dans le passage suivant, les deux versions expliquent la métaphore de la nourriture avariée et l'on voit que la version arménienne suit très fidèlement la version grecque, sauf dans l'usage du terme *azdownn* qui, dans ce cas précis, ne correspond pas au mot grec *enérgeia*, mais à *aretē*.

2. DAV., *Prol*, 32.28-30 : οὕτως οὖν καὶ τοῦ σώματος κακοχύμου ὄντος καὶ ἀνεπιτηδείου πρὸς τὸ δέξασθαι **τὰς ψυχικὰς ἀρετὰς** εὐλόγως τις ἀναιρεῖ ἑαυτὸν βουλόμενος τῆς νόσου ἀπαλλαγῆναι (« C'est donc ainsi que, dans le cas où le corps est formé de mauvaises humeurs et il n'est pas capable de recevoir **les habilités (ou forces) vitales**, quelqu'un justement se suicide, en souhaitant se séparer de la maladie »).

DAV., *Prol arm.*, 74.30-32 : Արդ, այսպէս էլ մարմնի ուրուք շարահաւելի էլ աւսպատկանաւորելի առ ի յընդունելի **զանձնաւորական ազդուիւն**, յիրաւի արտահանէ՝ ի բաց քեցելով զինքն ի ցաւոյն (« Donc, comme dans le cas où le corps de quelqu'un est formé de mauvaises humeurs<sup>272</sup> et il ne est pas capable de recevoir **l'acte vital**, il se supprime justement, en se détachant de la douleur »).

<sup>272</sup> Cette tournure se relate à la théorie de Hippocrate, systématisée successivement par Galen, sur les quatre humeurs qui constituent le corps humain: le sang, la bile, l'atrabile ou bile noire et le flegme. Chez le pseudo-Élie on lit: οὕτως οὖν καὶ δι' ἀνεπιτηδειότητα τοῦ σώματος νοσώδους ὄντος καὶ ἀνεπιτηδείου πρὸς ὑπουργίαν τῆς ψυχῆς δεῖ ἐξάγειν ἑαυτὸν (Ps.-El., *Prol*, 13.6)

L'acte vital	զանձնաւերակահան <i>ազդումն</i>	les <i>habilités</i> <i>vitales</i>	τὰς ψυχικὰς <i>ἀρετὰς</i>
--------------	-----------------------------------	----------------------------------------	------------------------------

Comme on le verra en conclusion, c'est le seul passage des quatre ouvrages attribués à David, attestant la correspondance entre le terme arménien *azdownmn* et le terme grec *aretê*.

Nous avons cherché si le pseudo-Élias ou Élias ont recours à une locution pareille à celle qu'utilise David, à savoir καὶ ἀνεπιτηδείου πρὸς τὸ δέξασθαι τὰς ψυχικὰς ἀρετὰς et nous sommes arrivés à la conclusion qu'il n'y a pas de traces de l'expression *psychikai aretai* chez les auteurs en question. Quant au pseudo-Élias, il utilise des tournures qui sont très proches de celles que l'on lit chez David, puisque il affirme : καὶ ἀνεπιτηδείου πρὸς ὑπουργίαν τῆς ψυχῆς (ps.-El., *Prol.*, 13.6-7) qui signifie: «et (le corps) est incapable de soigner l'âme»<sup>273</sup>. Nous voyons que la première partie de la phrase est identique, puisque le pseudo-Élias et David utilisent la tournure καὶ ἀνεπιτηδείου, tandis que dans la deuxième partie les styles des deux auteurs diffèrent. De fait, le terme utilisé par le pseudo-Élias, ὑπουργία, signifie «soin, médicament» et est lié à un vocabulaire technique médical, dont l'usage est attesté aussi chez Hippocrate<sup>274</sup>.

Du reste, Élias s'exprime d'une façon différente de David et du pseudo-Élias; en effet, il soutient que quelqu'un se suicide justement à cause d'une grande maladie qui empêche à l'âme d'utiliser le corps (El., *Prol.*, 15.8-9). Il est évident que chaque auteur affronte la matière selon son propre point de vue et sa sensibilité, même si l'on peut trouver une ressemblance plus significative entre David et le pseudo-Élias. Les deux expressions utilisées dans les versions grecque (τὰς ψυχικὰς ἀρετὰς) et arménienne (զանձնաւերակահան ազդումն) des *Prolégomènes* de David, ne témoignent pas d'un auteur imprégné d'une éducation médicale comme dans le cas du pseudo-Élias qui montre plusieurs fois sa connaissance de la médecine antique<sup>275</sup>. Elles mettent, cependant, en évidence une interprétation différente de l'argumentation stoïcienne qui peut être le résultat de la réinterprétation de l'arménien. À ce propos, il convient d'examiner les significations du terme ἀρετή chez les philosophes auxquels se référa David lui-même, puisque le concept de «vertu» prend des nuances différentes selon l'interprétation donnée d'un côté par Platon, et de l'autre, par Aristote et les Stoïciens. En effet, par le terme ἀρετή, Platon indiquait la capacité de satisfaire à des devoirs nécessaires qui diffèrent sur la base des différentes fonctions que l'âme doit atteindre ou que le politicien doit observer pour le bien de l'état. L'ἀρετή donc, indiquant la fonction propre à un organe humain, quel qu'il soit, signifie par exemple la «vertu» des yeux qui est la vue, la «vertu»

<sup>273</sup> Cf. Mueller-Jourdan P. (2007), 36.

<sup>274</sup> Voir, Rocci L. (1995<sup>3</sup>), s.v. *hypurgía*.

<sup>275</sup> Voir, Mueller-Jourdan P. (2007), XXI.

des oreilles qui est l'ouïe et enfin, la «vertu» de l'âme qui est, au premier rang, la justice.<sup>276</sup> En revanche, chez Aristote et les Stoïciens, l' ἀρετή est considérée comme *habitus* ou disposition rationnelle constante. De fait, Aristote définissait la vertu comme un *habitus* rationnel et constant qui rend l'homme bon et lui permet d'accomplir sa tâche<sup>277</sup>. Les Stoïciens considéraient la vertu comme une disposition cohérente de l'âme qui rend les hommes dans lesquels elle se trouve, dignes d'être loués et qui est louable en soi-même sans considération de son utilité<sup>278</sup>. On voit que le terme grec ἀρετή avait une connotation à la fois ontologique et éthique dans l'Antiquité, si bien que l'usage que le grec en fait dans le passage mentionné ci-dessus des *Prolégomènes* aurait pu être interprété d'une façon ambivalente selon les deux courants de pensée signalés ici. Certes, le terme grec en question n'aurait pas pu constituer un objet d'ambivalence pour les élèves alexandrins qui écoutaient la leçon de la bouche de David, mais au moment de «transposer» les paroles du maître dans une autre langue, la nécessité d'en débrouiller l'ambiguïté aurait pu être ressentie par celui qui compila la version arménienne des *Prolégomènes*. De fait, dans ce contexte précis, le mot arménien *azdownn* ne peut signifier rien d'autre que «acte» dans le sens plus propre d'une opération qui appartient à l'activité humaine et ne porte pas en soi l'ambivalence du terme grec *aretê*. Il est intéressant, en outre, de souligner que, dans le *Commentaire sur l'Alcibiade Premier*, Olympiodore utilise plusieurs fois le terme *energeia* en relation à l'activité de l'âme<sup>279</sup>. Dans ce passage, Olympiodore explique le passage de l'Alcibiade dans lequel Platon s'adresse à Alcibiade, lui demandant qu'est-ce que le soin de soi<sup>280</sup>. Ici, Olympiodore définit l'*energeia* comme ce que l'âme possède (ἡ δὲ ἐνέργεια πρῶτον κτήμᾳ ἐστὶ τῆς ψυχῆς)<sup>281</sup>.

Du reste, on trouve la mention du terme grec *aretê* dans d'autres passages en correspondance desquels l'arménien utilise le terme *arakinow'iwn* qui indique, dans ce cas-ci, la vertu morale. Les passages en question sont tous contenus dans la partie dédiée à la discussion sur les parties et les vertus de l'âme que l'on trouve dans les leçons XII<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et X<sup>e</sup> des *Définitions* :

Dav., *Prol.*, 38.5-8 :<sup>282</sup> ἰστέον γὰρ ὅτι τριμεροῦς οὐσῆς τῆς ψυχῆς (ἔστι γὰρ λόγος θυμός ἐπιθυμία) τέσσαρες εἰσιν **αἱ ἀρεταὶ τῆς ψυχῆς**· ἔστι γὰρ ἀνδρία δικαιοσύνη σωφροσύνη φρόνησις.

<sup>276</sup> Plat, *Resp.*, I, 352 E; 353 A-E.

<sup>277</sup> Arist, *Et. Nic.*, II, 6, 1106 a 22 ; II, 2, 1103 b 32.

<sup>278</sup> Cicero, *Tusc.*, IV, 15, 34 ; Stob., *Ecl.*, II, 7, 60.

<sup>279</sup> Ol., in *Alcibiad.*, 197-198.

<sup>280</sup> Plat., *AlcibiadPr.*, 127 E-129 A.

<sup>281</sup> Ol., in *Alcibiad.*, 197.22-23.

<sup>282</sup> Voir aussi, Dav., *Prol.*, 38.1 ; Dav., *Prol. arm.*, 88.8-9.

Dav., *Prol. arm.*, 88.15-18 : Եւ պարտ է զիտել թէ եռամասնեայ գոյ հոգի, քանզի ունի բան, ցասումն եւ ցանկութիւն. չորք են **առաքինութիւնք հոգւոյ**, արիութիւն, արդարութիւն, խոհականութիւն, ողջախոհութիւն:

Le parallèle entre les deux termes *aretê* et *arakinow'iwn* indique que, dans le passage en question, le terme grec avait une précise signification et que cette signification avait été correctement interprétée dans la version arménienne. On voit donc que face à un même terme grec utilisé cependant dans différents contextes, l'arménien a recours à deux termes, à savoir *azdownn* et *arakinow'iwn* qui ont évidemment deux sens différents chez le 'traducteur' des *Définitions*. Or, cette considération renforce l'observation selon laquelle la version arménienne a réélaboré le passage mentionné plus haut dans lequel on trouve l'une des justifications avancée par les Stoïciens en faveur du suicide. En effet, on pourrait supposer que la leçon grecque τὰς ψυχικὰς ἀρετὰς indique les vertus de l'âme et constituerait, peut-être, l'interprétation correcte de l'expression grecque. Quelle que soit la traduction la plus fidèle de la tournure grecque, il reste évident que l'arménien a meconnu de façon volontaire le sens littéral de l'expression grecque afin d'introduire une propre interprétation du passage.

Par la suite, nous poursuivrons notre recherche par l'examen de l'usage des termes *énérgεια*, en grec, et *azdownn*, en arménien. Le passage ci-dessous est contenu dans la leçon XX<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et dans la leçon XVII<sup>e</sup> des *Définitions*, où l'auteur explique pourquoi les mathématiques sont divisées en quatre parties; la première argumentation que David avance s'appuie sur le fait que les mathématiques se fondent sur la quantité qui, à son tour, se partage en deux espèces: la quantité continue et la quantité discrète. Dans le passage suivant, David traite de la quantité continue qui se partage en puissance et non pas en acte.

3. DAV., *Prol*, 61.11-12: **δυνάμει** γὰρ τῆ τομῆ *καθυπεβλήθησαν*, **οὐ μὴν ἐνεργείᾳ** («En effet, ils ont partagé [la quantité continue] *en puissance*, **mais pas en acte**»)<sup>283</sup>.

DAV., *Prol arm.*, 128.12-13: Բայց աւսացուք **զօրութեամբ** բաժանեալ զշարունակն **եւ ոչ ազդմամբ** («Mais disons que la quantité continue est partagée *en puissance et non pas en acte*»).

---

<sup>283</sup> Voir plus loin au point 17. Comme nous allons le dire plus loin, on trouve dans le *Commentaire sur les Catégories* la même définition de la quantité continue en tant que quantité qui se divise en puissance, mais pas en acte.

en puissance	δυνάμει	զորութեամբ
non pas en acte	οὐ μὴν ἐνεργείᾳ	նչ ազդմամբ

On voit que dans le cas présent, le terme arménien *azdmamb* dont le nominatif singulier est *azdownn*, correspond au grec ἐνεργεία. On remarque cependant que le grec utilise le verbe à la troisième personne du pluriel, tandis que l'arménien rapporte le discours à la première personne du pluriel.

1.2) *Remarques sur les différences lexicales entre les quatre prolégomènes sur la raison pour laquelle les parties des mathématiques sont au nombre de quatre.*

À propos du passage des *Prolégomènes* de David mentionné plus haut, il est intéressant de prendre en considération le contexte général, parce qu'il nous donne le point d'appui pour comparer les extraits des quatre prolégomènes dans lesquels Ammonius, Élias, David et le pseudo-Élias affrontent la question de savoir pourquoi les mathématiques se partagent en quatre branches. Il faut cependant préciser que les arguments traités dans les leçons dédiées à la division de la science mathématique en quatre parties, sont disposés selon un ordre différent chez les quatre auteurs. Ce qui nous intéresse cependant n'est pas l'ordre de discussion adopté par les quatre commentateurs, mais plutôt la façon dont ils traitent la division de la mathématique et le lexique qu'ils adoptent à cet égard. On va lire les passages en question dans un ordre qui vise à mettre en évidence, d'un côté, les ressemblances entre Ammonius, David et le pseudo-Élias, et de l'autre, les différences entre ces trois auteurs et Élias.

Ammonius affirme que les mathématiques traitent de la quantité et de son partage en ce qui est discret et ce qui est continu.

Amm., *Prol. In Is.*, 14.2-6: ἵστέον ὅτι τὸ μαθηματικὸν περὶ τὸ ποσὸν καταγίνεται. τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μὲν ἐστὶ συνεχές, τὸ δὲ διωρισμένον. διαίρεται δὲ τούτων ἕκαστον εἰς δύο· τὸ μὲν συνεχές εἰς τε τὸ κίνητον καὶ τὸ ἀκίνητον (τοῦ κινήτου πάλιν τὸ μὲν ἀεικίνητον τὸ δὲ οὐκ ἀεικίνητον), τὸ δὲ διωρισμένον ποσὸν εἰς τὸ καθ' αὐτὸ καὶ τὸ πρὸς τι.

(«Il faut savoir que les mathématiques traitent *de la quantité*. À propos de la quantité, [on distingue] *la quantité continue* et, d'autre part, *la quantité discrète*. Chacune d'entre elles se partage en deux: la quantité continue en *ce qui est mobile* et *ce qui est immobile* (et encore, à propos du mobile, [on distingue] ce qui se mût toujours et, d'autre part, ce qui ne se mût pas toujours), la quantité discrète se partage en *ce qui est en soi-même* et *ce qui est en relation à autre chose* »).

David, d'après Ammonius, soutient lui aussi que les mathématiques traitent de la quantité et que la quantité se partage, à son tour, en quantité continue et quantité discrète.

Dav., *Prol.*, 60.25-26 ; 61.2-3, 19-20, 25-26 : ἰστέον ὅτι τὸ μαθηματικὸν περὶ τὸ ποσὸν καταγίνεται· [...] δεῖ γινώσκειν ὅτι τὸ ποσὸν διττὸν ἐστίν· ἢ γὰρ συνεχές ἐστίν ἢ διωρισμένον. [...] καὶ τούτων δὲ ἐκάτερον διττὸν ἐστίν· καὶ γὰρ καὶ τὸ διωρισμένον ποσὸν διττὸν ἐστίν· τὸ μὲν γὰρ ἐστὶ καθ' ἑαυτό, τὸ δὲ κατὰ σχέσιν. [...] καὶ πάλιν τὸ συνεχές ποσὸν διττὸν ἐστίν· τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητόν ἐστίν, τὸ δὲ κίνητόν.

(« Donc, les mathématiques traitent de la quantité. [...] Il faut savoir que la quantité est double: elle est continue ou discrète. [...] et chacun d'elles est double. En effet, la quantité discrète aussi est double: celle qui est en soi et celle qui est relative à autre chose [*scil.* en relation]. Et encore, la quantité continue est double, puisqu'elle est immobile et mobile »).

Le pseudo-Élias soutient que les mathématiques traitent de la quantité, à la suite d'Ammonius et en accord avec David, mais il se détache par la suite de ce dernier en disant que la quantité continue et la quantité discrète sont en puissance et en acte.

Ps.-El., *Prol.*, 19.4-6 : ἐπειδὴ τὸ μαθηματικὸν περὶ ποσὸν καταγίνεται, τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μὲν ἐστὶ συνεχές, τὸ δὲ διωρισμένον· καὶ συνεχές μὲν ποσὸν ἐστίν οὐ τὰ μέρη εἰς ἓνα κοινὸν ὄρον συνάπτονται, ὡς ἐπὶ τοῦ δακτύλου (οὗτος γὰρ συνεχές ἐστὶ ποσόν, τὰς γὰρ αὐτῶν σκυταλίδας εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ὄρος συνάπτει· τὴν διάρθρωσιν δὲ λέγω τὸν ὄρον), ὁμοίως δὲ ἐπὶ εὐθείας ἢ καὶ ἄλλης γραμμῆς· διωρισμένον δὲ ποσὸν ἐστίν οὐ τὰ μέρη οὐ καθ' ἓνα κοινὸν ὄρον συνάπτονται, οἱ ὄν αἱ ἐν τῷ μεδίμνῳ κριθαί (ἐκεῖ γὰρ ἰδίᾳ ἕκαστος κόκκος περιώρασται ἐν ἑαυτῷ καὶ ποιεῖ ποσὸν διωρισμένον· **ταῦτα δὲ λέγω δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ**)

(«Puisque les mathématiques s'occupent de la quantité, il y a d'une part le continu et d'autre part le discret. Le continu d'une part est une quantité dont les parties sont assemblées dans une limite commune comme dans le cas du doigt (celui-ci en effet est une quantité continue, car une unique et même limite tient ensemble ses phalanges. Par limite, je veux dire l'articulation). De même en va-t-il de la droite ou aussi des autres lignes. Le discret, d'autre part, est une quantité dont les parties ne sont pas assemblées dans une limite commune. Par exemple, les grains d'orge dans le médinne (dans ce cas, en effet, chaque grain par sa propriété s'auto-délimite et produit une quantité discrète. **Dans les deux cas, je l'entends aussi bien en puissance qu'un acte**)»)<sup>284</sup>.

<sup>284</sup> En général, nous avons tiré la traduction des passages portant sur les *Prolégomènes* et le *Commentaire sur l'Isagoge* du pseudo-Élias, de l'édition française de Pascal Mueller-Jourdan (2007), 70. Dans le cas où nous avons changé la traduction, nous l'avons signalé.

Nous voyons que les termes de division de la quantité que l'on trouve chez Ammonius, sont adoptés assez fidèlement par David et le pseudo-Élias, à l'exception de la locution utilisée pour définir la deuxième espèce de quantité discrète, à savoir « celle qui est en relation à autre chose (τὸ πρὸς τι) ». En effet, on a vu que David et le pseudo-Élias marque la deuxième espèce de quantité discrète comme « celle qui est en relation », utilisant respectivement les tournures κατὰ σχέσιν et εἰς σχέσιν. De toute façon, il n'y a de trace ni chez Ammonius ni chez Élias de ce que l'on lit chez David, à savoir que la quantité continue est en puissance, mais pas en acte, ni de ce que l'on a chez le pseudo-Élias, à savoir que la quantité continue et la quantité discrète sont en puissance aussi bien qu'en acte.

Par la suite, on va lire le passage des *Prolégomènes* d'Élias dans lequel l'auteur discute sur la raison expliquant le partage des mathématiques en quatre branches.

El., *Prol.*, 29.8-10: καὶ εἰκότως, ἐπειδὴ ἡ μαθηματικὴ *περὶ ἀριθμὸν* καταγίνεται καὶ *μέγεθος*, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ *τὸ μὲν καθ' αὐτὸ, τὸ δὲ ἐν σχέσει*, τοῦ δὲ μεγέθους *τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινούμενον* («[...] et justement il est comme ça, puisque la mathématique traite *du nombre* et *de la grandeur*. À propos du nombre, [on distingue] *celui qui est en soi* et, de l'autre côté, *celui qui est en relation*. Par contre, à propos de la grandeur, [on distingue] *celle qui est immobile* et, de l'autre côté, *celle qui est mobile*»).

Du reste, Élias affirme que les mathématiques traitent du nombre et de la grandeur, face à Ammonius, David et au pseudo-Élias qui soutiennent qu'elle traite de la quantité. Selon ces derniers, la quantité se partage en quantité continue et quantité discrète ; la quantité continue, à son tour, est composée de celle qui est immobile et de celle qui est mobile, tandis que la quantité discrète est composée de celle qui est en soi-même et celle qui est en relation [à autre chose] (Ammonius, David et le pseudo-Élias). Il est évident que les paramètres, d'un côté, d'Ammonius, de David et du pseudo-Élias et, de l'autre, d'Élias, correspondent les uns avec les autres, au-delà des différences stylistiques de chaque auteur. De fait, on peut schématiser par une proportion mathématique les deux paramètres de division des quatre branches mathématiques adoptés par les trois commentateurs: la grandeur est à la quantité continue ce que le nombre est à la quantité discrète, puisque la grandeur se partage de la même façon que la quantité continue, et le nombre, de l'autre côté, de la même façon que la quantité discrète. Il semble donc évident que, bien qu'Élias ne nomme pas la quantité comme objet des mathématiques, l'argument traité est le même. Toutefois, il fallait souligner les différences lexicales entre les passages en question, puisqu'elles nous permettront de renforcer l'idée d'une attribution à David du *Commentaire sur les Catégories*, attribué à David ou à Élias selon les différents courants de pensée. En effet, dans le *Commentaire sur les Catégories de David* (Élias), on trouve la discussion sur les deux espèces de quantité, la continue et la discrète, comme on verra plus loin au point 17.

L'exemple suivant montre que la version arménienne utilise le verbe *azdem* dont la racine *azd-* est celle du substantif *azdownn*, en face du verbe grec *energêô*. Le passage en question, contenu dans les leçons VI<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et IV<sup>e</sup> des *Définitions*, traite de l'origine des définitions qui peuvent provenir de l'objet, de la fin ou de tous deux.

4. DAV., *Prol.*, 16.16-19 : ἀλλὰ πρῶτον εἴπωμεν τί ἐστὶν ὑποκείμενον καὶ τί ἐστὶ τέλος. ἰστέον ὅτι ὑποκείμενόν ἐστὶ περὶ ὃ καταγίνεται ἢ τέχνη καὶ περὶ ὃ **ἐνεργεῖ**, τέλος δὲ οὗ καταστοχάζεται καὶ ᾧ χαρακτηρίζεται καὶ οὗ χάριν πάντα ποιεῖ, [...] («Mais disons d'abord ce qu'est le sujet et ce qu'est la fin. Il faut savoir que le sujet est ce dont l'art s'occupe et suivant lequel *il opère*; tandis que la fin est ce qui est son but, qui le caractérise et pour lequel il fait tout ce qu'il fait»).

DAV., *Prol arm.*, 38.28-30 : Բայց նախ ասացուք զի՞նչ է էնթալայ եւ զի՞նչ է կատարումն: Ենթալայ է, ըստ որում լինի եւ ըստ որում **ազդէ**, եթէ արհեստ է եթէ սակացութիւն. իսկ կատարումն է, ըստ որում նկատի է կերպարանի եւ ըստ որում զամենայն ինչ արնէ: (« Mais disons d'abord ce qu'est le sujet et ce qu'est la fin. Le sujet est ce selon qui *l'art et la science* existent et *opèrent*; tandis que la fin est ce selon qui [l'art et la science] sont considérés et caractérisés, et ce selon qui ils produisent toute chose<sup>285</sup> »).

(l'art et la science) **opèrent**      **Ազդէ**      **ἐνεργεῖ**

5. DAV., *Prol.*, 43.25-27: ἐμπειρία δέ ἐστὶν ἡ τῶν καθόλου ἄλογος γνῶσις, οἷον ὡς ἐπὶ τῶν ἐμπειρικῶν ἰατρῶν· οὗτοι γὰρ πολλὰ βοηθήματα γινώσκουσι, **τὴν δὲ αἰτίαν οὐ γινώσκουσι** (« En revanche, la connaissance expérimentale est la connaissance générale non raisonnée, comme par exemple à propos des médecins habiles. En effet, ceux-ci connaissent plusieurs médicaments, *mais [n'en connaissent] pas la raison* »).<sup>286</sup>

<sup>285</sup> Cf., B. Kendall-R. W. Thomson (1983), 39: «It is due to a subject that an art or a science, for instance, is able to exist and function, and it is in answer to a purpose that anything takes shape and form and is created». Les traducteurs semblent traduire le pronom arménien décliné à l'accusatif singulier (*zamenayn inč'*) comme s'il était au cas nominatif. Ainsi semblent-ils ignorer que les verbes *nkatē* et *kerparē* sont des passifs et non pas des actifs (*nkatē* et *kerparē*) et que donc leur sujet est constitué par les termes *arhest* et *makac'owt'wn*.

<sup>286</sup> Chez Élias, la discussion sur la division entre connaissance générale ou universelle et connaissance particulière est tout à fait absente: voir, El., *Prol.*, prâxis VII.

DAV., *Prol. arm.*, 102.17-19: Իսկ ներհմտութիւն է ընդհանուր անպատճառ գիտութիւն. որպէս այնք, որք ի ներհմտականաց բժշկաց են, որք բազում դէղս գիտելով՝ անգիտանան զպատճառս **ներգործութեան** դէղոցն: («D’ailleurs, l’habilité est la connaissance générale non argumentée, comme pour les médecins habiles qui connaissent plusieurs médicaments, mais ignorent les raisons de leur **efficacité**»).

## Efficacité

## Ներգործութիւն

Par la comparaison des deux passages, on voit que l’arménien utilise le terme *nergorcowt’iwn* pour indiquer ce que nous avons traduit par le mot français «efficacité», tandis que on ne trouve pas de terme correspondant en grec. En effet, la phrase grecque mentionnée ci-dessus : *τὴν δὲ αἰτίαν οὐ γινώσκουσιν*, présuppose que l’arménien ait lu ainsi : անգիտանան զպատճառս [դէղոցն], tandis que dans l’arménien on trouve aussi le *nergorcowt’iwn* en relation aux médicaments. Cette différence entre les passages des deux versions soulève deux questions: 1) pourquoi l’arménien a-t-il ressenti la nécessité d’ajouter un terme qui n’était pas présent dans le grec?; 2) pourquoi l’arménien a-t-il utilisé un terme qu’il n’avait pas employé auparavant et qui, dans le vocabulaire technique des quelques traductions pre-grécisantes et grécisantes, correspondait au grec *énérgēia*? De cette dernière question, il s’en suit que dans la version arménienne des *Prolégomènes*, l’usage du terme *azdownn* a la fonction d’exprimer l’idée que le grec véhiculait au moyen du terme *énérgēia* dans le sens qu’Aristote avait donné à ce mot<sup>287</sup>. En effet, comme on l’a vu par les comparaisons précédentes, dans le cas où le grec utilise le mot *énérgēia*, l’arménien a recours au mot *azdownn* ou à certains de ses dérivés. Il est intéressant que ce passage soit le seul passage des *Définitions* dans lequel l’arménien utilise le mot *nergorcowt’iwn* et, en outre, l’ajoute là où le grec en ignore l’existence. À ce propos, nous avançons l’hypothèse que l’arménien se soit aperçu de la différence existant entre les concepts d’*énérgēia* et d’*entelécheia* dans la spéculation aristotélicienne. Bien que la différence de sens entre les deux concepts subisse des changements selon le contexte dans lequel Aristote utilise les deux mots<sup>288</sup>, la différence de nature «génétique»<sup>289</sup> ou étymologique entre les deux termes est très précise chez Aristote. En effet, le terme *énérgēia* peut indiquer la condition d’activité et, lorsque la fin de l’activité est en soi, l’activité s’identifie avec l’*entelécheia* qui est l’accomplissement de l’activité. D’ailleurs, il peut indiquer aussi l’action

<sup>287</sup> Arist., *Met.*, *Theta* 7 1049 a 1-39.

<sup>288</sup> Voir à tel propos: I. Düring (1976), 694.

<sup>289</sup> *Ibidem*, 694, note 197: Düring remarque qu’il n’y a pas une différence ontologique entre les deux concepts d’*énérgēia* et d’*enteléchia*, mais que le point de vue génétique doit être pris en considération dans l’interprétation de l’usage qu’Aristote fait de ces deux termes.

qui a la fin au-dehors de soi et dans laquelle la cause efficiente ne coïncide pas chronologiquement avec la cause finale. Dans les *Définitions*, on trouve l'usage des deux termes, à savoir *azdownn* et *nergorcowt'awn*, qui avaient été déjà employés dans la littérature arménienne antérieure aux traductions de l'École 'grécisante', et qui possédaient leurs sens précis. Toutefois, en particulier à la lumière du dernier passage pris en considération, les deux termes semblent avoir une nuance de sens différente. En effet, l'arménien aurait pu recourir au seul terme *nergorcowt'awn* pour exprimer le concept aristotélicien, tandis qu'en face du grec *energeia*, il a voulu introduire le terme *azdownn* dont l'usage est, comme on l'a vu, plus fréquent que celui de *nergorcowt'awn*, employé à une seule reprise. Le fait que *nergorcowt'awn* a été utilisé à une seule reprise dans un contexte précis, pourrait bien signifier que le 'traducteur' s'est aperçu d'une différence sémantique, d'un point de vue strictement philosophique, entre les deux termes. À cet égard, il faut souligner que la traduction des quatre œuvres philosophiques de David a introduit le vocabulaire technique de la philosophie chez les Arméniens et la version arménienne des *Prolégomènes* a été considérée par les anciens auteurs arméniens comme la pierre angulaire des études de philosophie. Dans ce contexte, il conviendrait de considérer le vocabulaire des *Définitions* dans une perspective nouvelle par rapport au vocabulaire adopté par les traducteurs de la première génération, puisque l'argument de ce texte est tout à fait différent des arguments des ouvrages de la littérature arménienne de l'époque précédente. C'est à partir de ces considérations que nous proposons de reconsidérer les significations des termes du couple *azdownn-nergorcowt'awn*, du moins dans le contexte des *Définitions*, même s'il faut souligner que, dans l'un des exemples mentionnés plus haut, on remarque que l'arménien utilise le terme *azdownn* dans un couple antithétique avec *zawrowt'awn*, en face du grec qui utilise le couple *energeia-dynamis* (voir point 3).

À ce point de l'analyse, il convient de prendre en considération également le passage correspondant du pseudo-Élias, afin de voir s'il reprend lui-aussi la phrase que l'on lit dans le passage en question des *Définitions*. La discussion sur les deux espèces de connaissance, générale et particulière, se trouve dans la leçon VI<sup>e</sup> des ses *Prolégomènes*. À la fin de la leçon, le pseudo-Élias définit la connaissance expérimentale d'une façon qui ne coïncide pas cependant avec celle que l'on lit chez David.

Ps.-El., *Prol.*, 16.20 : ὡς οὖν εἴρηται ὅτι ἡ ἐμπειρία λόγων ἐστὶ πλείονων γνῶσις καὶ κέχρηται τῇ τοῦ ὁμοίου μεταβάσει, οἷον ἐπὶ μὲν τῆς ἰατρικῆς ἀπὸ νοσήματος ἐπὶ νόσημα καὶ ἀπὸ βοηθήματος ἐπὶ βοήθημα

(«Donc, comme il a été dit que la connaissance expérimentale est une connaissance de nombreux rapports, elle se sert du passage du semblable au semblable, par exemple dans la médecine, d'une maladie vers une maladie et d'un soin vers un soin»).

Le pseudo-Élias affirme que la connaissance expérimentale se fonde sur un rapport d'analogie. Ce que soutient ici le pseudo-Élias peut être rapproché de l'assertion de David que l'on lit tout de suite après le passage mentionné ci-dessus<sup>290</sup>. En effet, David affirme : ἐμπειρία οὖν ἐστὶ μνήμη καὶ τήρησις ἄλογος ἀνθρωπίνη τῶν πολλάκις καὶ ὡσαύτος ὀφθέντων (Dav., *Prol.*, 43.28-29 ; cf. Dav., *Prol. arm.*, 102.19-23), c'est-à-dire «donc, la connaissance expérimentale est mémoire et conservation sans raisonnement, propre à l'homme, des choses vues plusieurs fois et de la même façon». Dans ce passage il est évident que la connaissance expérimentale s'appuie sur la faculté mnémonique et sur le souvenir des expériences faites. On voit donc que les argumentations adoptées par David et le pseudo-Élias pour expliquer ce qu'est la connaissance expérimentale sont tout à fait différentes.

Par la suite, on va analyser les passages du *Commentaire sur l'Isagoge* dans lesquels on trouve l'usage des termes *azdownmn* et *nergorcowt'iwn*. Le passage suivant est contenu dans la première partie du *Commentaire* qui analyse mot à mot le passage 1-15 de l'*Isagoge* adressé à Crysaorios, sénateur romain auquel l'*Introduction* était dédiée. En particulier, le passage que nous allons prendre en considération ci-dessus, se trouve dans la série d'argumentations portant sur l'interprétation de la ligne 10 de l'*Isagoge* : αὐτικὰ περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν (Dav., *in Is.*, 108-118 ; Dav., *in Is. arm.*, 123-129).

6. Dav., *in Is.*, 114.24-29 : Ἀριστοτέλης δὲ τὸ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς δοξάζει, οὐχὶ δὲ καὶ πρὸ πολλῶν· φησὶ γὰρ ὅτι ἐν σχέσει ἐστὶ, καὶ ταῦτα ἐν πολλοῖς ὁμολογεῖ, τὸ πρὸ πολλῶν δὲ οὐ φησὶν εἶναι· λέγει γὰρ ὅτι τῶν ἐνεργειῶν αἱ μὲν εἰσὶν οὐσιώδεις αἱ δὲ ἐπουσιώδεις, καὶ οὐσιώδεις μὲν αἱ τῆς φύσεως (αὗται γὰρ λόγου οὐ δέονται· ἢ γὰρ φύσις οὐσιαν ἔχει τὸ ἐνεργεῖν, καὶ ταῦτα ἐκτὸς λόγου. ἢ οὖν φύσις χωρὶς τοῦ λόγου ἐνεργοῦσα λόγον οὐκ ἔχει, ἢ δὲ γνῶσις πάντως διὰ λόγου γίνεται. εἰ οὖν οὐκ ἔστι παρὰ τῷ θεῷ τῶν δημιουργημάτων γνῶσις, οὐκοῦν οὐδὲ τὸ πρὸ πολλῶν ὑπάρχει), ἐπουσιώδεις δὲ εἰσὶν **αἱ ἐνέργειαι** τοῦ τέκτονος καὶ τοῦ ὁμοίων· αὗται γὰρ λόγου δέονται [...] <sup>291</sup> (Tandis qu'Aristote croit au contraire que [l'incorporel] est au-delà des multiples, mais pas aussi avant les multiples. En fait, il affirme qu'il habite la nature et l'identifie [avec l'être] dans les multiples, mais il ne dit pas qu'il est avant les multiples. En fait, certains *des actes* sont *essentiels* et les autres sont *des attributs*. *Les essentiels* sont *les actes* de la nature (ceux-ci ont besoin d'une raison [i.e. d'une raison pour leur

<sup>290</sup> Voir point 4, p. 106.

<sup>291</sup> Dav., *in Is.*, 114.24-29.

existence]; en fait, la nature, en tant que substance, a *le fait d’opérer* et cela est au-dehors de raison. La nature donc n’a pas de raison, puisqu’elle opère sans raison ; la connaissance, au contraire, existe absolument au moyen de la raison. Donc, s’il n’y a pas connaissance des choses créées auprès de Dieu, alors elle ne subsiste pas avant les multiples). Aussi *les actes* du menuisier et de ses pareils sont-ils *des attributs*; en fait, ils ont besoin d’une raison »).

Dav., *in Is. arm*, 127 (*prakk’ VIII<sup>e</sup>*): Իսկ Արհեստուէլ զ’ի ի բազումսն գոլ կարծէ, այլ ոչ յառաջ քան զբազումսն. քանզի ասէ, թէ **ի ներգործութեանցն** ոմանք են *եղուտք*, եւ ոմանք *մակեղուտք*. Եւ եղուտքն **ներգործութիւնք** են բնութեան, քանզի այսոքիկ պէտս ոչ ունին բանին. իսկ գիտութիւն ամենայն իրօք բանիւ լինի: Իսկ *մակեղուտք ներգործութիւնք* են ի հիւսանց եւ ի նմանեացն. քանզի այսոքիկ բանի պիտանան<sup>292</sup>: («Au contraire, Aristote croit que [l’incorporel] est dans les multiples, mais pas avant les multiples. En fait, il dit que certains *des actes* sont *essentiels* et les autres sont *des attributs*. *Les essentiels* sont *des actes* de la nature, puisqu’ils n’ont pas besoin d’une raison [pour leur existence]; la connaissance, en revanche, existe vraiment au moyen de la raison. *Les attributs* sont *les actes* des menuisiers et de leurs pareils; en fait, ils ont besoin d’une raison [pour opérer]»).

Acte	ἐνέργεια	Ներգործութիւն
Le fait d’opérer	τὸ ἐνεργεῖν	

Il ressort de la comparaison entre ces deux passages que les différences entre les deux versions sont très marquées comme Gohar Muradyan l’a souligné à plusieurs reprises<sup>293</sup>. Ce qui nous intéresse cependant dans notre analyse est la correspondance que l’on trouve entre les deux versions du *Commentaire* de David entre les termes *enérgeia/nergorcowt’iwn* et *enérgeia/azdownmn*. À propos du passage qui est le premier à fournir le terme *enérgeia*, on remarque que le terme grec est rendu en arménien par le *nergorcowt’iwn*.

Par la suite, nous examinerons d’autres passages dans lesquels on trouve la correspondance *enérgeia/azdownmn* en opposition avec le couple *énnoia/mtacowt’iwn*. Les passages suivants se trouvent respectivement à la fin de la leçon XXIII<sup>e</sup> de la version grecque et dans la leçon XX<sup>e</sup> de la version arménienne, dédiées à l’analyse du concept de différence. En particulier, dans les passages en question, David prend en examen l’extrait de l’*Isagoge* dans lequel Porphyre propose trois

<sup>292</sup> L’édition arménienne qui nous avons utilisée est la suivante: Dawit’ Anyaft’, *Erkasirowt’iwnk’ p’ilisop’ayakank’*, S. S. Arevšatyan (éd.), Erevan 1980, 105-192. Désormais : Dav., *in Is. arm*.

<sup>293</sup> Muradyan G. (2010), 67-88.

distinctions de la différence: a) celle qui est dite dans le sens commun (κοινῶς); b) celle qui est dite dans le sens propre (ιδίως); c) et enfin celle qui est dite dans le sens le plus propre encore (ἰδιαιτάτα)<sup>294</sup>. On va lire l'extrait dédié à la définition de la différence considérée «dans le sens le plus propre encore».

7. Dav., *in Is.*, 175.12-14: [...], καλῶς δὲ καὶ τὴν δηλοῦσαν οὐσίαν ἰδιαιτάτα ὑπερθετικῆ φωνῇ χρῆσάμενοι· πλέον γὰρ τῆς ἀχώριστον συμβεβηκός δηλούσης ἢ σημαίνουσα οὐσίαν ἀχώριστόν ἐστιν· ἐπὶ γὰρ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν οὐ δύνασαι χωρισμὸν νοῆσαι **οὔτε ἐννοία οὔτε ἐνεργεία**, ἐπὶ δὲ τῶν σημαίνουσῶν ἀχώριστον συμβεβηκός δύνασαι χωρισμὸν νοῆσαι **ἐννοία**· τὸν γὰρ γλαυκόφθαλμον εἰ νοήσεις μελανόφθαλμον, οὐδὲν λυμαίνῃ τῷ ὑποκειμένῳ, ἄλογον δ' εἰ νοήσεις, λυμαίνῃ τῷ ὑποκειμένῳ· ἐκτὸς γὰρ τοῦ λογικοῦ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. («[...] En plus, nous disons justement “[différence] dans le sens le plus propre encore” ce qui montre l'essence, au moyen d'un superlatif. Puisque, en effet, ce qui montre l'accident inséparable est essence inséparable. En ce qui concerne les différences essentielles tu ne peux pas les comprendre comme séparables *ni au moyen de la pensée ni en acte*, tandis que, en ce qui concerne les significations, tu peux comprendre l'accident inséparable comme séparable à travers la pensée. Si tu comprenais un homme aux yeux glauques comme un homme aux yeux noirs, cela ne corromprait pas le sujet, tandis que si tu le comprenais comme non rationnel, cela le corromprait. De fait, il n'y a pas d'homme dépourvu de rationalité »).

Dav., *in Is.* arm., 156 *prakk'* XX (Sur la différence): Իսկ յայնչէն կոչեցաւ տարբերութիւն անանջատական՝ այլն. որպէս բանականն. վասն զի բանական գորով մարդոյ՝ ոչ երբէք բաժանի, **ոչ ազդմամբ եւ ոչ մտածութեամբ**· վասն այսորիկ յատկէն տարբերութիւն կոչեցաւ, վասն զի զխաժակնն մարթ գոյ **մտածութեամբ** սեւականն իմանալ, իսկ զմարդ՝ առանց բանականին անհնար է մարդ իմանալ<sup>295</sup>: («Enfin, la différence inséparable, [à savoir] ce qui est autre comme le rationnel a été appelé dans le sens le plus propre encore, parce que, considérant que l'homme est rationnel, [cet attribut] ne se partage jamais *ni en acte ni au moyen de la pensée.* Donc, c'est pour cette raison qu'elle a été appelée différence dans le sens le plus propre encore, parce que même s'il est possible de comprendre celui qui est aux yeux glauques comme un homme aux yeux noirs, toutefois il est impossible de comprendre que l'homme soit homme sans la rationalité»).

<sup>294</sup> Porph., *Is.*, 8, 7-21. Cf. Girgenti (1995), 77.

<sup>295</sup> Il faut souligner qu'il y a une parfaite correspondance entre le substantif *mtacowt'iw*n qui correspond précisément au grec *ennoia* et le verbe *imanam*, utilisé ici, qui correspond au grec *noeð/ennoeð*.

ni en acte	նշ ազդմամբ	οὔτε ἐνεργεία
ni au moyen de la pensée	նշ մտածուիթեամբ	οὔτε ἐννοία

Dans cet extrait, le terme arménien *azdownn* et le terme grec *enérgeia* sont utilisés à côté de *mtacowt'awn/énnoia*. Le terme arménien *mtacowt'awn* est introduit ici pour la première fois en opposition à *azdownn*, même s'il est utilisé fréquemment dans les *Définitions* et la version arménienne du *Commentaire sur l'Isagoge* de David. Il peut signifier, comme on le verra plus loin, l'acte discursif et déductif correspondant au grec *diánoia*, mais aussi la notion et le concept comme dans le cas où il est utilisé avec l'adjectif *hasarak* pour indiquer la *communis opinio* correspondant à la locution grecque *κοινὴ ἐννοία*. Dans ce contexte précis, le terme *mtacowt'awn* semble indiquer tout l'ensemble des processus qui conduisent à la conclusion des prémisses et, dans cette acception, il correspond exactement au terme grec *epínoia*<sup>296</sup>.

### 1.3) Quelques remarques sur les différences stylistiques entre le grec et l'arménien à propos du concept de différence dans le sens le plus propre encore

Il ressort de la comparaison de ces deux passages que les différences entre les deux versions sont assez remarquables, non d'un point de vue de contenu, mais plutôt d'un point de vue de langage et de style. En effet, l'argumentation des deux versions ne procède pas de la même façon, puisque dès le début on observe que par la tournure «dans le sens le plus propre encore» Porphyre indiquerait ce qui montre l'essence selon le grec, et ce qui montre ce qui est inséparable selon l'arménien. Après, le grec ajoute une phrase : *πλέον γὰρ τῆς ἀχώριστον συμβεβηκὸς δηλούσης ἢ σημαίνουσα οὐσίαν ἀχώριστόν ἐστιν* que l'on ne lit pas dans l'arménien, mais qui semble exprimer ce que l'arménien résume plus laconiquement au début du paragraphe, se limitant à affirmer que la locution « dans le sens le plus propre encore » indique la différence inséparable. Dans l'ensemble, en ce qui concerne cette première partie du passage ici examiné, le grec semble être plus clair que l'arménien, puisqu'il donne plus d'éléments dans la définition de ce que signifie l'expression de Porphyre « dans le sens le plus propre encore », en relation à la différence. En revanche, dans la deuxième partie du passage, on remarque que, d'un côté, l'arménien abrège le grec,

<sup>296</sup> Il est intéressant aussi de comparer le passage en question de David avec le correspondant d'Élias, parce que l'explication de la différence dans le sens le plus propre encore est tout à fait différente entre les deux auteurs. En effet, David affirme que la différence dans le sens le plus propre encore est considérée essentielle et inséparable, puisqu'il n'est possible de séparer le rationnel de l'essence de l'homme ni au moyen de l'acte ni de la pensée. Élias, au contraire, affirme que la différence est appelée ainsi par le fait qu'il n'est pas possible de joindre le rationnel et l'irrationnel chez l'homme: *El., in. Is., 77.28-31· ἰδιαίτατα δὲ εἴρηται διαφορά διὰ τὸ μηδὲ ἐπινοία μηδὲ ἐνεργεία δύνασθαι συστήναι τὰ ἀντικείμενα ἐν ἐνὶ ὑποκειμένῳ· τὸ γὰρ λογικὸν οὐκ ἐπινοεῖται ἄλογον ἢ τὸ ἄλογον λογικόν.* («Et enfin, on a parlé de différence dans un sens plus propre encore par le fait que tu ne peux pas assembler les contraires dans un seul sujet *ni par la pensée ni par l'acte*. En effet, on ne connaît pas le rationnel comme irrationnel ou l'irrationnel comme rationnel»). D'ailleurs, on voit qu'Élias utilise le terme *epínoia* en opposition à *enérgeia*, qui dans le vocabulaire philosophique néoplatonicien, a une connotation plus précise de celle du terme plus général *énnoia*.

supprimant une phrase (ἐπὶ δὲ τῶν σημαινουσῶν ἀχώριστον συμβεβηκός δύνασαι χωρισμὸν νοῆσαι ἐννοία) et, de l'autre, il annonce d'emblée le terme «rationnel», pris comme exemple pour décrire ce qui constitue une différence inséparable, face au grec qui ne l'explicite qu'à la fin du discours.

À propos de l'exemple du «rationnel» en tant que différence considérée dans le sens le plus propre encore et inséparable, il faut souligner qu'il est mentionné aussi par Ammonius (Amm., *in Is.*, 93.4-5) et le pseudo-Élias (ps.-El., *in Is.*, 39.22). En plus, il faut remarquer que la phrase soulignée dans le texte (ἐπὶ δὲ τῶν σημαινουσῶν ἀχώριστον συμβεβηκός δύνασαι χωρισμὸν νοῆσαι ἐννοία) est absente dans la version arménienne de David, chez Élias (voir la note 296) et le pseudo-Élias (cf. Ps.-El., *in Is.*, 39.28-29).

Après cette brève parenthèse, nous allons reprendre le discours portant sur le couple des termes arméniens *azdownn/mtacowt'iwn*. Dans l'extrait que l'on examinera peu après, en face du terme arménien *mtacowt'iwn* on trouve le grec *epínoia*. On peut supposer que le terme arménien *mtacowt'iwn* corresponde exactement au grec *epínoia* plutôt qu'au mot *énnoia*, utilisé surtout dans le vocabulaire des commentateurs néoplatoniciens, dans un sens plus général, du moins dans le contexte du *Commentaire à l'Isagoge* et lorsqu'il est couplé à *azdownn* (*enérgeia*). Cette hypothèse doit être cependant renforcée par des comparaisons ultérieures entre les deux versions du *Commentaire*. Dans le cas où les autres comparaisons valident cette hypothèse, on pourrait bien considérer que la version arménienne, du moins dans le cas du passage en question, corrige le grec, précisant dans quel sens le grec utilise le terme général *énnoia*, ou qu'elle restitue une leçon plus ancienne de celle dont témoignent les manuscrits pris en considération dans l'édition grecque de Busse. D'ailleurs, il faut remarquer que dans le passage en question la locution arménienne *նչ ազդմամբ եւ նչ մտածութեամբ* est invertie par rapport à ce qu'on lit dans le grec qui affirme *οὔτε ἐννοία οὔτε ἐνεργεία*. En effet, l'arménien ordonne l'acte, dans l'acception d'expérience sensorielle, au premier rang, et après la pensée, tandis que le grec place la pensée avant l'acte. Ceci nous donne un appui pour soutenir aussi que *azdownn*, indiquant ici la sphère de la sensibilité qui constitue le premier degré de la connaissance humaine, est justement placé avant de *mtacowt'iwn* qui, à son tour, indique la démarche suivante dans l'apprentissage de la réalité d'un point de vue gnoséologique et chronologique. On remarque cependant que dans les deux versions, il n'y pas de cohérence dans la disposition de ces deux termes comme on va le constater dans les extraits suivants qui se trouvent respectivement dans la leçon XXIV<sup>e</sup> de la version grecque et XXI<sup>e</sup> de celle arménienne:

8. Dav., *in Is.*, 178.18-22 : τὸ χρώμα συμβεβηκός ἐστι, γένος δὲ ἐστι τοῦ λευκοῦ· κατηγορεῖται γὰρ τὸ χρώμα τοῦ λευκοῦ οὐσιωδῶς· εἰ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐπινοῆσαι λευκόν **οὔτε ἐνεργεία οὔτε ἐπινοία** χωρὶς χρώματος, σαφὲς ὅτι οὐσιωδῶς

κατηγορεῖται τὸ χρῶμα τοῦ λευκοῦ· οὕτω γὰρ κατηγοροῦνται καὶ τὰ μὴ  
δυνάμενα **τῇ ἐπινοίᾳ ἢ τῇ ἐνεργείᾳ** χωρισθῆναι

(«La couleur est un accident, mais elle est genre de la couleur blanche ; en fait, la  
couleur blanche est prédiquée essentiellement. Si, donc, le blanc n'est pas connu **ni en  
acte ni au moyen de la pensée** sans la couleur, il est clair que la couleur blanche est  
prédiquée essentiellement. De fait, les choses qui ne peuvent pas se partager **ni à  
travers la pensée ni en acte** sont prédiquées de cette façon»).

Dav., in *Is. arm.*, 157-158 (*prakk'* XXI<sup>e</sup>): Գոյնն պատահումն է եւ սեռ է  
սպիտակին. եւ ստորոզի գոյնն սպիտակին գոյեղաբար, քանզի թէ ոչ է  
կարողութիւն զսպիտակն **ոչ մտածութեամբ եւ ոչ ազդմամբ** առանց գունոյ  
իմանալ՝ յայտ է գոյեղաբար ստորոզի գոյնն սպիտակին: Քանզի այսպէս  
բնաւորեցան ստորոզիլ այնքիկ որ ոչ կարող գոն **կամ մտածութեամբ կամ  
ազդմամբ** անջատիլ:

(«La couleur est à la fois accident et genre du blanc. Par rapport au blanc, la couleur est  
prédiquée essentiellement, puisqu'il n'est pas possible de comprendre le blanc sans la  
couleur **ni à travers la pensée ni en acte**; donc, il est clair que, par rapport au blanc, la  
couleur est prédiquée essentiellement. Car, c'est ainsi que sont prédiquées les choses  
qui ne peuvent pas se partager **ni à travers la pensée ni en acte**»).

**ni à travers la pensée  
ni en acte**

**οὐτε ἐπινοία  
οὐτε ἐνεργεία**

**ոչ մտածութեամբ  
ոչ ազդմամբ**

On citera par la suite d'autres passages dans lesquels on trouve l'usage du terme *nergorcowt'awn* face au grec *enérgeia*. Dans le cas que nous allons examiner, le terme *nergorcowt'awn* est utilisé en couple avec le terme *zawrowt'awn* correspondant au grec *dynamis* et non plus avec le terme *mtacowt'awn*.

Les deux passages suivants sont contenus respectivement à la fin de la leçon XXV<sup>e</sup> de la version grecque et dans la leçon XXII<sup>e</sup> de la version arménienne. David traite encore de la différence, et ces deux passages en particulier sont contenus dans les deux leçons dédiées à l'interprétation du passage 9.5 de l'*Isagoge* (d'après la division de l'édition grecque), même s'il anticipe le concept des différences constitutives et divisives que Porphyre affronte plus loin<sup>297</sup>. En

<sup>297</sup> Porph., *Is.*, 11.5.

effet, David discute ici sur le fait que les différences constitutives sont plus honorables que les différences divisives pour trois raisons qui dans la version arménienne sont réduites à deux<sup>298</sup>.

9. Dav., *in Is.*, 183.10-13 : τρίτον αἰ μὲν διαιρετικά **δυνάμει** εἰσίν, αἰ δὲ συστατικά **ἐνεργεία**. εἰσὶ δὲ **δυνάμει** αἰ διαιρετικά, ὡς ἵνα εἴπῃς ὅτι τὸ ζῶον δύναται καὶ λογικὸν εἶναι καὶ ἄλογον, **ἐνεργεία** δὲ αἰ συστατικά ὡς ἵνα εἴπῃς ὁ ἄνθρωπος ζῶον λογικὸν θνητὸν («Troisièmement, les [différences] divisives sont **en puissance**, tandis que les constitutives sont **en acte**. Donc, les divisives sont **en puissance**, comme quand tu dis que l’animal peut être aussi bien rationnel qu’irrationnel, tandis que les constitutives sont **en acte**, comme quand tu dis que l’homme est animal rationnel mortel »).

Dav., *in Is. arm.*, 162 (*prakk* XXII<sup>e</sup>) : Երկրորդ վասն զի բաժանականքն **զօրութեամբ** են, իսկ բաղկացականքն **ներգործութեամբ**։ Եւ պատռականագոյն է **ներգործութեամբն** քան **զօրութեամբն**. վասն զի կենդանին գրաժանականն, այս ինքն գրանականն է զմահականացուն, **զօրութեամբ** ունի յինքեան, իսկ մարդն՝ **ներգործութեամբ**։ («Deuxièmement, parce que les [différences] divisives sont **en puissance**, tandis que les constitutives sont **en acte**. Et celles qui sont **en acte** sont plus honorables que celles qui sont **en puissance**. En fait, l’animal possède la différence divisive, c’est-à-dire le rationnel et le mortel, **en puissance** chez lui même, tandis que l’homme la possède **en acte** »).

En puissance

**Δυνάμει**

**զօրութեամբ**

En acte

**ἐνεργεία**

**ներգործութեամբ**

1.4) *Quelques remarques sur les différences entre le grec et l’arménien quant au classement des différences en puissance et des différences en acte.*

Par la comparaison des deux passages, arménien et grec, nous voyons que le contenu discuté est le même, puisque le contexte des deux versions concerne la prééminence des différences constitutives sur les

<sup>298</sup> En effet, dans la version grecque on trouve les trois raisons suivantes : 1) les différences constitutives sont plus générales des différences divisives qui sont plus particulières, et le général est plus honorable du particulier. 2) Il y a les différences qui produisent le détriment et il y a les différences qui produisent la composition : si donc la composition est meilleure du détriment, alors aussi les causes de la composition, à savoir les compositives (en effet, les causes du détriment sont les divisives, et de la composition les compositives), sont meilleures des divisives. 3) Les divisives sont en puissance, tandis que les constitutives sont en acte, et ce qui est en acte est plus honorable de ce qui est en puissance (Dav., *in Is.*, 4-11). Par contre, dans la version arménienne on trouve la première raison et la troisième, laquelle est ordonnée logiquement au deuxième rang comme on le voit par l’exemple mentionné dans le texte (Dav., *in Is.*, 162.6-15).



Par la suite, on prend en considération un autre exemple, pareil à celui mentionné plus haut, dans lequel on trouve l'usage du terme arménien *nergorcowt'awn* face au grec *énérgēia* et du terme arménien *zawrowt'awn* face au grec *dynamis*. L'argumentation que nous allons lire, se trouve dans les leçons XXVI<sup>e</sup> du grec et XXIV<sup>e</sup> de l'arménien, dédiées à l'explication de la différence. Cette matière est traitée aussi par Ammonius (Amm., *in Is.*, 92.19 ss.), Élias (El., *in Is.*, 77.20 ss.), et le pseudo-Élias (ps.-El., *in Is.*, 42.1-37), d'après lesquels cependant l'argumentation n'est pas développée de la même façon.

10. DAV., *in Is.*, 187.16-19 : τὸ γὰρ οὐσία ἔμψυχος αἰσθητικὴ λέγεται καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λογικὸν θνητόν. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐνεργεία εἶσιν ἐν τῷ εἶδει, δυνάμει δὲ ἐν τῷ γένει, ὅταν καὶ συγχωρηθῇ τὸ λογικὸν εἶναι τοῦ γένους διαφορὰν ὡς γένους («En effet, la substance animée est appelée sensible aussi par rapport à l'homme, et pareillement le rationnel mortel. Toutefois, ils sont certainement *en acte* dans l'espèce, et *en puissance* dans le genre, même si l'on admettait que le rationnel est différence du genre en tant que genre»).

DAV., *in Is. arm.*, 164 (*prakk'* XXIV<sup>e</sup>) : Քանզի գոյացութիւն ներշնչական, զգայական ասի եւ ի վերայ մարդոյ, որ է տեսակ, եւ բանականն եւ մահկանացուն<sup>301</sup>, այլ եւ *ներգործութեամբ* գոն ի տեսակում, *զօրութեամբ* ի սեռում, յորժամ եւ թող սացէ *np* զբանականն զանազանութիւն զոյ սեռում որպէս սեռում. («En effet, la substance animée est appelée sensible aussi par rapport à l'homme qui est espèce; quant au rationnel et au mortel, ils existent *en acte* dans l'espèce, *en puissance* dans le genre, même si quelqu'un concède que le rationnel est différence du genre en tant que genre»).

Les passages suivants concernent toujours la différence et, en particulier, David va définir qu'est-ce que la différence commune, la propre et la plus propre encore. Ce qui nous intéresse est la mention du couple antinomique *epinoia-energeia* en grec et *mtacowt'awn-nergorcowt'awn* en arménien. Dans ce cas, on voit que le terme *nergorcowt'awn* est utilisé face au grec *energeia* et en opposition à *mtacowt'awn*. À ce point de l'analyse, il faut remarquer que si le traducteur avait utilisé une stratégie homogène de traduction du grec à l'arménien, il aurait dû utiliser le terme *azdownmn*, puisque jusqu'ici, du moins dans le contexte du *Commentaire sur l'Isagoge*, l'arménien a préféré recourir à *azdownmn* comme terme antinomique de *mtacowt'awn*, face aux termes grecs *energeia* et

<sup>301</sup> Nous proposons d'effacer la virgule que l'on trouve dans l'édition Arevšatyan selon une interprétation *ad sensum* du contexte.

*ennoia/epinoia*. Les passages exposés ci-dessus sont contenus respectivement dans les leçons XXVI<sup>e</sup> de la version grecque et XXIV<sup>e</sup> de la version arménienne qui traitent toujours des trois espèces de différences.

11. Dav., *in Is.*, 189.6-11 : ὁ μὲν γὰρ Πλάτων τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς **μήτε ἐπινοία μήτε ἐνεργεία** ὑπάρχον (ἀμέλει τὸν τραγέλαφον οὐ φησι μηδαμῆ μηδαμῶς, ἐπειδὴ ἔχει τὸ εἶναι ἐν ἐπινοία), Ἀριστοτέλης δὲ μηδαμῆ μηδαμῶς ἔλεγε τὸ **τῆ ἐπινοία** ὑγιστάμενον, **ἐνεργεία δὲ οὐκέτι**, οἶον τραγέλαφον καὶ τὰ τοιαῦτα.

(«En effet, Platon [affirma que] ce qui n'existe jamais d'aucune façon, ne subsiste *ni au moyen de la pensée ni en acte* (par exemple, il ne dit point que le 'bouc-cerf' n'existe jamais d'aucune façon, parce qu'il existe dans la pensée), tandis qu'Aristote affirma que *ce qui existe au moyen de la pensée* n'existe jamais d'aucune façon – donc le 'bouc-cerf' et les autres choses analogues – et *ni en acte*»).

DAV., *in Is. arm.*, 166 (*prakk'* XXIV<sup>e</sup>) : Քանզի Պηասոնն զոչն երբէք ոչ ուրէք **ոչ մտածութեամբ** եւ **ոչ ներգործութեամբ** աւէ գոլ. ուստի զարալեզն աւեր ամենեւին ոչ ուրէք ոչ երբէք, վասն զի **ոչ ունի զգոյն եւ ոչ մտածութեամբ**. Իսկ Արիստոտել զոչն երբէք ոչ ուրէք է որ **մտածութեամբ** է, բայց **ներգործութեամբ** ոչ:

(«En effet, Platon affirme que ce qui n'est jamais en aucun lieu, n'a pas d'existence *ni au moyen de la pensée ni en acte*. Par conséquent, il affirmait que l'*aralez* n'existe pas ni en aucun lieu ni en quelque temps, puisque il n'a pas d'existence *ni même au moyen de la pensée*<sup>302</sup>. Mais Aristote affirme que ce qui n'existe en aucun temps ni en aucun lieu est ce qui existe *au moyen de la pensée*, mais pas *en acte* »).

ni au moyen de la pensée

μήτε ἐπινοία

Ոչ մտածութեամբ

Ni en acte

μήτε ἐνεργεία

ոչ ներգործութեամբ

De la page 167 à la page 180 de la version arménienne, il y a d'autres cas d'utilisation du couple des termes *nergorcowt'iw/zawrowt'iw* qui correspondent aux termes grecs *energeia/dynamis*. Nous ne citons pas ces passages, puisqu'ils n'apportent pas de données

<sup>302</sup> Dans les passages en question, nous remarquons que les deux propositions sont formulées d'une façon différente, puisque, dans le grec, la proposition subordonnée est affirmative, tandis que, dans l'arménien, elle est négative.

ultérieures pour notre analyse. En fait, dans les passages en question<sup>303</sup> on trouve exclusivement le couple *nergorcowt'awn/zawrowt'awn* face au grec *energeia/dynamis*, utilisé dans l'acception que nous avons déjà soulignée pour les passages mentionnés plus haut. Il y a quelques cas où l'on trouve l'utilisation du verbe *nergorcem* face au grec *energeô*.

À partir des leçons XXXII<sup>e</sup> de la version grecque et XXIX<sup>e</sup> de la version arménienne on enregistre l'usage du couple *epinoia/energeia* et *mtacowt'awn/nergorcowt'awn* que nous allons examiner, afin d'avoir le cadre le plus complet possible sur la récurrence et le moyen d'emploi des termes *epinoia* et *mtacowt'awn* en relation aux termes *energeia* et *nergorcowt'awn*. En fait, cet examen nous donnera un point d'appui pour développer notre recherche sur les significations et l'usage des termes appartenant à la sphère épistémologique dans les versions grecque et arménienne des quatre ouvrages de David.

Les passages suivants se trouvent dans les leçons XXXII<sup>e</sup> de la version grecque et XXIX<sup>e</sup> de la version arménienne, où David affronte, en l'espace d'une leçon, l'analyse sur l'accident.

12. Dav., *in Is.*, 205.20-28 : ἔστι δὲ πρὸς τοῦτο εἰπεῖν ὅτι τῶν συμβεβηκότων τὰ μὲν **ἐπινοία καὶ ἐνεργεία** χωρίζεται, **τὰ δὲ μόνη ἐπινοία. ἐνεργεία μὲν καὶ ἐπινοία** τὰ χωριστὰ (δύνασαι γὰρ καὶ **ἐνεργεία** ἀποχωρίσαι τὸ λευκὸν τὸ ἐν ἐμοὶ, δύνασαι καὶ **ἐπινοία**), **ἐπινοία** δὲ μόνη τὰ ἀχώριστα· τὸ γὰρ μέλαν τοῦ Αἰθίοπος δύνασαι **ἐπινοία** νοῆσαι ἀπογινόμενον χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς· εἰ γὰρ νοήσεις λευκὸν Αἰθίοπα **ἐπινοία**, οὐδὲν λυμαίνῃ τῷ ὑποκειμένῳ. προστίθεσο οὖν τῷ ὀρισμῷ **τὸ ἐνεργεία καὶ ἐπινοία**, καὶ οὐδὲν εὐρίσκεται ἔλλειπον· συμβεβηκὸς ἐστὶν ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς **ἐνεργεία ἢ ἐπινοία**.

(«À ce propos, il faut affirmer que parmi les accidents il y a ceux qui sont *au moyen de la pensée et en acte* et *ceux qui sont seulement au moyen de la pensée*. Il s'en suit qu'il y a ceux qui sont séparés *en acte et au moyen de la pensée* (en effet, tu peux partager le blanc qui est chez moi soit *en acte qu'au moyen de la pensée*) et, de l'autre côté, ceux qui sont séparés seulement *en acte*. En effet, on ne peut pas concevoir le noir de l'Éthiopien *au moyen de la pensée* sans détruire le sujet. Alors, si l'on conçoit l'Éthiopien comme s'il était à la peau blanche, le sujet ne se corrompt pas. Donc, il faut ajouter à la définition « *en acte et au moyen de la pensée* », afin de ne pas la juger comme défectueuse: 'L'accident est ce dont la présence ou l'absence ne cause pas la corruption du sujet qu'il soit *en acte ou au moyen de la pensée*' »).

<sup>303</sup> Dav., *in Is.* arm., 167 (*prakk'* XXV<sup>e</sup>): *zawrowt'eamb/nergorcowt'eamb*; 168 (*prakk'* XXV<sup>e</sup>): *nergorcowt'eamb*; 169 (*prakk'* XXV<sup>e</sup>): *nergorcowt'emb/zawrowt'eamb*; 170 (*prakk'* XXV<sup>e</sup>): *nergorcowt'eamb/zawrowt'eamb, nergorcē*; 173 (*prakk'* XXVII<sup>e</sup>): *nergorcowt'enē*; 179 (*prakk'* XXVIII<sup>e</sup>): *nergorcē*; 180 (*prakk'* XXVIII<sup>e</sup>): *Ew mi ok' yaysc' zawrowt'eanc' oē' nergorcē zcicalakann*. Cf. Dav., *in Is.*, 190.20 ss. ; 191.23-24 ; 191.29 ss.

Dav., *in Is. arm.*, 181 (*prakk'* XXIX<sup>c</sup>): Առ որս դարձեալ ասեմք, եթէ պատահմանցն ոմանք **ներգործութեամբ** անջատին յենթակայէն, իսկ ոմանք *մտածութեամբ* միայն: Արդ **ներգործութեամբ** եւ *մտածութեամբ* անջատականքն. քանզի կարող գոյ եւ **ներգործութեամբ** անջատիլ սպիտակն՝ որ յիս, կարող գոյ եւ *մտածութեամբ*. իսկ *մտածութեամբ* միայն՝ զանանջատական պատահմունսն. քանզի զսեան եթովպացոյն կարող գոյ **մտածութեամբ** իմանալ ի բաց եղեալ՝ առանց ենթակային ապականութեան: Քանզի եթէ իմանաս սպիտակ զեթովպացին, ոչ ապականի ենթակայն: Վասն որոյ պարտ է յաւելու ի սահմանդ՝ **մտածութեամբ եւ ներգործութեամբ**, եւ ոչ գտանի նուազ թէ « պատահումն է, որ լինի եւ բացալինի առանց ենթակային ապականութեան, **ներգործութեամբ** եւ *մտածութեամբ*»:

(«Nous répondons à ceux-ci que certains des accidents se séparent du sujet en acte, tandis que d'autres seulement *au moyen de la pensée*. Donc, ceux-ci sont les séparables en acte et *au moyen de la pensée*, puisque le blanc qui est chez moi peut être séparé *en acte*, ainsi qu'*au moyen de la pensée*. Par contre, les accidents qui sont séparés seulement *au moyen de la pensée* sont reconnus comme des accidents inséparables. En effet, il est possible de ne pas concevoir le noir de l'Ethiopien (*scil.* de concevoir l'Ethiopien comme s'il n'était pas noir), *au moyen de la pensée* sans corrompre le sujet, puisque si tu conçois l'Ethiopien comme blanc, le sujet ne se corrompt pas. Par conséquent, il faut ajouter à la définition 'au moyen de la pensée et en acte', si bien que [la définition suivante] n'est pas de valeur mineure: 'l'accident est ce dont la présence ou l'absence ne produit la corruption du sujet qu'il soit *en acte* ou *au moyen de la pensée*'»).

Dans les passages mentionnés ci-dessus, on voit que les termes grecs *epinoia/energeia* et les termes arméniens *mtacowt'awn/nergorcowt'awn* se correspondent parfaitement. Toutefois, à l'égard du style et de la forme des deux versions, il faut souligner que dans la version arménienne on trouve la mention des accidents séparables en tant qu'accidents qui se séparent du sujet au moyen de la pensée et en acte, et des accidents inséparables en tant qu'accident qui se séparent exclusivement au moyen de la pensée. L'exemple de l'Éthiopien est mentionné dans toutes les deux versions, étant l'exemple par excellence de substance dans laquelle le noir est accident inséparable, à partir de Porphyre<sup>304</sup>. Dans le passage de l'*Isagoge* qui traite de l'accident, Porphyre affirme que «l'on peut imaginer (ἐπινοηθήναι) un corbeau blanc ou un Éthiopien qui a perdu la

<sup>304</sup> Pour les références à l'Éthiopien chez les auteurs précédents, voir: Barnes J. (2003), 228-229.

couleur de la peau, sans que ceci cause le détriment du sujet»<sup>305</sup>. Porphyre donc souligne que l'accident inséparable dont l'absence cause le détriment du sujet, peut être séparé au moyen de l'*epinoia* qui est le même terme utilisé dans la version grecque de David et auquel correspond, dans ce cas ici, le terme arménien *mtacowt'awn*. On remarque que dans la leçon XXIX<sup>e</sup> de la version arménienne, il y a un autre passage où nous rencontrons à nouveau le couple de mots *nergorcowt'awn/mtacowt'awn* utilisé dans un contexte très proche des argumentations mentionnées dans le dernier extrait évoqué plus haut.

Les passages suivants sont contenus dans la partie conclusive dédiée à l'analyse de la communauté et de la différence des cinq voix, qui dans la version grecque n'est pas partagée en leçons, tandis que dans la version arménienne on trouve une division de la matière en onze *tesowt'awnk'*, c'est-à-dire en onze *theoriai*. Nous avons rapporté dans leur intégralité les passages concernant l'usage des termes ici examinés, parce que leur contenu se relie au contenu des passages mentionnés plus haut au point 9. En effet, on trouve ici la mention des différences constitutives:

13. DAV., *In Is.*, 214.10-15 : ἀποδίδωσι δὲ καὶ ἑτέρας δύο διαφοράς, τὴν μὲν μίαν ἐξ ἀντανισώσεως καταφατικῆς, τὴν δὲ ἑτέραν ἐξ ἀντανισώσεως ἀποφατικῆς. ποία δὲ ἐστὶν ἡ ἐκ καταφατικῆς διαφορά; διαφέρει τὸ γένος τοῦ εἴδους ὅτι πλείονας ἔχει διαφορὰς · ἔχει γὰρ τὰς ἀντιδιαιρετικὰς **δυνάμει**, τὸ λογικὸν καὶ τὸ ἄλογον. τὸ δὲ εἶδος οὐκέτι τὰς ἀντιδιαιρετικὰς ἔχει, ἔχει δὲ πλείονας, καθὸ **ἐνεργείᾳ** αὐτὰς ἔχει.

(«Ils assignent deux autres différences, l'une par le contre-balancement de l'affirmation, l'autre par le contre-balancement de la négation ; quelle est la différence qui vient par l'affirmation? Le genre diffère de l'espèce dans la mesure où il a plusieurs différences. En fait, il possède **en puissance** les différences divisives par opposition, le rationnel et l'irrationnel. Quant à l'espèce, elle ne possède pas ces différences-là, mais elle en possède plusieurs **en acte**»).

Dav., *in Is. arm.*, 189 (*prakk' III<sup>e</sup>*): Է եւ այլ եւս երկուս զանազանութիւնս սեռի եւ տեսակի: Զմին յանընդդիմահաւասարութենէ ստորասութեան, եւ զմին յանընդդիմահաւասարութենէ քացասութեան: Արդ, յանընդդիմահաւասարութենէ ստորասութեան զանազանի սեռ ի տեսակէ, վասն զի սեռ յղովագոյնս ունի **զօրութեամբ** զբաժանականսն տարբերութիւնս, [բանականն եւ անբանն], իսկ տեսակ ոչ եւս

<sup>305</sup> Porphyre, *Is.*, 12, 25-26 ; 13, 1-5.

զբաժանականսն, բայց յոլովագոյնս ունի զնոսա **ներգործութեամբ**, որպէս բաղկացականս:

(«Le genre et l'espèce ont encore deux différences. L'une [qui provient] par le contre-balancement de l'affirmation et l'autre par le contre-balancement de la négation. Donc, par le contre-balancement de l'affirmation le genre se distingue de l'espèce, puisque le genre a, **en puissance**, plusieurs différences divisives – le rationnel et l'irrationnel –, tandis que l'espèce n'a pas les différences divisives, mais elle en possède plusieurs **en acte**, comme de différences constitutives»).

<i>en puissance</i>	<b>δυνάμει</b>	<b>գորութեամբ</b>
<i>en acte</i>	<b>ἐνεργείᾳ</b>	<b>ներգործութեամբ</b>

Il ressort de la comparaison entre ces deux passages que David avait déjà affronté l'argument des différences constitutives et divisives, point sur lequel on a souligné que les extraits des deux versions diffèrent, lorsqu'elles mentionnent des exemples de différences en puissance et divisives par rapport au genre animal, et de différences en acte ou constitutives par rapport à l'espèce infime. Il convient de noter que dans ce cas précis, la version arménienne ne donne pas un exemple de couple de différences divisives, mais l'intégration des termes «rationnel» et «irrationnel» que l'on lit dans le texte arménien, a été ajoutée par Arevšatyan sur la base de la version grecque. On a vu cependant que, d'après la version arménienne, le couple de différences divisives est constitué des termes «rationnel» et «mortel», ce que nous avons interprété comme le résultat de l'incompréhension de ce que Porphyre avait affirmé dans l'*Isagoge* ou de la version grecque du *Commentaire*. En revanche, on voit que l'arménien précise que les différences que l'espèce possède en acte sont les différences constitutives.

Dans les lignes qui suivent, nous allons prendre en considération les cas et la fréquence d'usage des termes arméniens *azdownmn* et *nergorcowt'iw*n en relation aux termes *mtacowt'iw*n et *zawrowt'iw*n.

Les passages suivants sont tirés respectivement du texte grec des *Prolégomènes au Commentaire* et de la leçon IX<sup>e</sup> de la version arménienne. Ces passages se trouvent dans l'*Introduction au Commentaire* des deux versions.

14. DAV. (ELIAS), in *Cat.*, 124.13-19: [...] καὶ ἐρμηνείαν, ὡς ἠνίκα λέγει τὴν ἀκαλλώπιστον λέξιν ἐν τῷ Περὶ ἐρμηνείας. ἀλλὰ καὶ ἄλλως ἀσαφῆς ἐστὶν ἀπορῶν γὰρ οὐκ εὐθὺς τὴν λύσιν τίθησι παράλληλον, ἀλλ' ἐπισυνάπτει δευτέραν καὶ τρίτην ἀπορίαν καὶ οὕτω διὰ τῆς λύσεως τῆς τρίτης ἀπορίας

λύει τὴν πρώτην ἀπορίαν. *ἐν δὲ τῇ διανοίᾳ* οὐκ ἐξίσταται τοῦ φαινομένου· διὸ δυσωπεῖ ἀεὶ καὶ καταναγκάζει τοὺς ἀκροατὰς ἐκ τῆς ἐναργείας τῶν φαινομένων

(«[...] et [Aristote dit] interprétation, par exemple, quand il utilise ce tout simple mot dans le traité de *Interpretatione*. Mais encore, il est autrement obscur; de fait, en soulevant les questions, il n'en donne pas la solution correspondante tout de suite à côté, mais il joint ensemble la deuxième question et la troisième, et ainsi il débrouille la première au moyen de la solution de la troisième. Par contre, dans la pensée, il ne s'éloigne pas de la chose évidente; de fait, [la pensée] invite et contraint ses auditeurs par les actes des choses qui sont évidentes»).

DAV., in *Cat. arm.*, 217 (*prakk' X<sup>e</sup>*) : Դարձեալ՝ որպէս յորժամ մեկնութիւն ասէ զանպաճոյճ բանն մեկնութեանն: Եւ այլազգ դարձեալ անհաւաստի է Արիստոտել. քանզի տարակուսելով՝ ոչ իսկոյն առընթեր դնէ զլուծումն, այլ շարամանէ զերկրորդ եւ զերրորդ տարակուսութիւնն, եւ այնպէս ապա ի ձեռն լուծման յերրորդ տարակուսութեանն լուծանէ զառաջին տարակուսութիւնն, զոր ոչ կարէ ի միտ առնուլ ընթերցաւորն եւ ոչ ի վերայ կալ երեւելեացն. Իսկ մտածութիւնն ոչ հեռի կայ յերեւելեացս, վասն զի աղաչէ զամենեսեան եւ հարկաւորէ ի ներգործութենէ երեւելեացն զցուցեալսն հաւատացուցանել  
(«C'est le cas en plus, lorsqu'il [*scil.* Aristote] désigne par le simple mot "interprétation", la science herméneutique. Et encore, Aristote est autrement obscur, puisqu'il soulève la question, sans en donner tout de suite à côté la solution. Il joint ensemble la deuxième question et la troisième, et ainsi il débrouille la première au moyen de la résolution de la troisième, si bien que le lecteur ne peut pas saisir ni comprendre les choses évidentes. En revanche, *la pensée* n'habite pas loin des choses évidentes, puisqu'elle invite et contraint tout le monde, par l'acte des choses qui sont évidentes, à rendre crédibles les choses démontrées»).

<i>la pensée</i>	<i>ἐν δὲ τῇ διανοίᾳ</i>	<i>Մտածութիւնն</i>
<i>par les actes/par l'acte</i>	<i>ἐκ τῆς ἐναργείας</i>	<i>ի ներգործութենէ</i>

Il ressort de la comparaison entre les deux passages que les différences entre les deux versions sont remarquables et mériteraient d'être examinées. Toutefois, pour ne pas alourdir notre démonstration ni nous éloigner de notre propos principal, nous nous efforcerons plutôt de mettre en évidence les points qui nous intéressent, à savoir la mention des termes grecs *dianoia/energeia* et des termes arméniens *mtacowt'awn/nergorcowt'awn*. La traduction des termes grecs est assez

fidèle, même s'il faut souligner que le terme arménien *mtacowt'iw*n possède un sens plus général par rapport au sens très spécifique du terme grec *dianoia* qui indique, comme déjà signalé à plusieurs reprises, la faculté dianoétique. La partie ajoutée à la version arménienne, qui explique que l'acte des choses évidentes vise à «rendre crédibles les choses démontrées», éclaircit le passage de la version grecque, mais ne change pas le sens général de la phrase.

15. DAV. (ELIAS), in *Cat.*, 180.13-21 : καὶ λέγομεν ὅτι οὐ κατὰ τὰς οὐσίας ἡ μάχη, ἀλλὰ **κατὰ τὰς ἐνεργείας**. θυμὸς γὰρ καὶ λόγος οὐσίαι, τὸ δὲ θυμοῦσθαι καὶ λογίζεσθαι **ἐνεργεῖαι** (εἰ δὲ ἐπαπορεῖ τις λέγων ὅτι αἱ ἐναντίαι **ἐνεργεῖαι** ὑπὸ ἐναντίων δυνάμεων προβάλλονται, αἱ δὲ ἐναντίαι **δυνάμεις** ὑπ' ἐναντίων οὐσιῶν, κακῶς λέγει· ἡ γὰρ αὐτὴ οὐσία ἐναντίας προβάλλεται ἐνεργείας, ὡς ἡ δόξα· αὐτὴ γὰρ τὸ ὅτι μόνον εἰδυῖα ποτὲ μὲν δοξάζει ὅτι ἡ ψυχὴ θνητὴ ἐστὶ, πεισθεῖσα δὲ ὑπὸ ἐπιστήμονος δοξάζει πάλιν τὸ ἀληθὲς ὅτι ἀθάνατος ἡ ψυχὴ).<sup>306</sup> καὶ ὅτι οὐδέποτε συσπένδονται τὰ ἐναντία.

(«Alors, nous répondons que le combat n'est pas selon les essences, mais plutôt **selon les actes**. De fait, la colère et le discours sont des essences, tandis que le fait de monter en colère et d'argumenter [*scil.* par déduction et induction] sont **des actes** (alors, si quelqu'un soulève un doute et dit que les actes contraires découlent des puissances contraires et que les puissances contraires découlent des essences contraires, il argumente de façon incorrecte. En effet, la même essence produit des actes contraires, comme l'opinion: celle-ci, ne connaissant parfois qu'une seule chose, pense que l'âme est mortelle, mais, quand elle est persuadée par celui qui est instruit, pense par contre le vrai, c'est-à-dire que l'âme est immortelle) et que les contraires ne sont jamais harmonisés»).

DAV., in *Cat. arm.*, 276-277 (praxis XX<sup>e</sup>): Առ որս ասեմք, եթէ ոչ ըստ գոյացութեան պատերազմին, այլ **ըստ ազդմանցն**. քանզի բարկութիւն եւ բան գոյացութիւնք են, իսկ բարկանալն եւ բանաւորիլն **ներգործութիւնք**. Իսկ եթէ որ մակատարակուսէ ասելով, եթէ ներհակ **ներգործութիւնք** ի ներհակաց **զարութեանց** առաջաբերին, իսկ ներհակ **զարութիւնք** ի ներհակաց գոյացութեանց՝ ոչ բարիորք ասէ. քանզի միեւնոյն գոյացութիւն ի ներհակէ յառաջաբերէ **ազդմունս**, որպէս կարծիք. քանզի կարծիք զմինն միայն

<sup>306</sup> Nous voudrions proposer une correction de la ponctuation adoptée par Adolf Busse (CAG XVIII.i 180.19) du fait qu'il nous semble plus cohérent au développement du discours que la parenthèse soit mise au fin de la phrase successive, c'est-à-dire après τὰ ἐναντία (Dav., in *Cat.*, 180.20)

զիտելով՝ երբեմն կարծե՛ք, եթե՛ հոգի անմահ<sup>307</sup> է. իսկ հաւատացեալ ի մակացուցաւի կարծե՛ք դարձեալ, եթե՛ անմահ է հոգի. եւ եթե՛ ոչ երբեք դաշնակիցք լինին ներհակք.

(«Nous leur répondons qu'ils [scil. le discours et la colère] ne se combattent pas selon l'essence, mais plutôt *selon les actes*. En fait, la colère et le discours sont des essences, tandis que le fait de se mettre en colère et d'argumenter sont *des actes*. Donc, si quelqu'un doute à nouveau et dit que les *actes* contraires sont produits par les *puissances* contraires et que les *puissances* contraires sont produites par les essences contraires, il n'argumente pas correctement. En fait, la même essence produit les *actes* par le contraire, comme l'opinion. L'opinion, ne connaissant qu'une seule chose, croit parfois que l'âme est [im]mortelle. Mais, étant persuadée par celui qui argumente au moyen de démonstrations, elle croit encore que l'âme est immortelle et que les contraires ne sont jamais harmonisés»)

Ces passages sont contenus dans la partie dédiée à l'analyse de ce qu'est la substance et, dans le cas en question, l'argumentation se développe sur le passage des *Catégories* où Aristote affirme que les substances ne reçoivent pas les contraires (Arist., *Cat.*, 3b 24 ss.).<sup>308</sup> En effet, on trouve la discussion de la même matière dans le *Commentaire* d'Olympiodore par la *theôria* qui commence par l'assertion aristotélicienne : « Ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς εἶναι ἐναντίον »<sup>309</sup>, tandis que chez Ammonius la question est traitée d'une façon quelque peu différente<sup>310</sup>. À propos des termes concernant notre recherche, il faut souligner que dans le cas présent, l'arménien utilise l'un à côté de l'autre, en fonction synonymique, les termes *azdownn* et *nergorcowt'awn*, parfois en relation antinomique avec le terme *zawrowt'awn*, et, dans chaque occurrence, face au grec *energeia*.

<i>Selon les actes/actes</i>	<i>κατὰ τὰς ἐνεργείας/ ἐνέργειαι</i>	<i>ըստ ազդմանցն / ներգործությունը</i>
<i>puissances</i>	<i>δυνάμεις</i>	<i>զարդությունը</i>

<sup>307</sup> Il est assez probable que la leçon proposée dans l'édition Arevšatyan (1980, voir p. 277) ne soit pas exacte sur la base d'une correction *ad sensum*, qui rétablit la cohérence de la phrase, et de la leçon que nous trouvons dans la version grecque (Dav., in *Cat.*, 180.18).

<sup>308</sup> Colli (2003), 15 et ss.

<sup>309</sup> Ol., in *Cat.*, 72.27-76.22.

<sup>310</sup> Amm., in *Cat.*, 49.13-18.

1.5) *Quelques remarques sur le contenu et les différences entre les deux passages des deux versions du «Commentaire sur les Catégories» à propos de l'opinion.*

À propos du passage en question, soulignons une différence notable entre les deux versions. Le fait que le grec affirme que l'opinion, mentionnée comme exemple d'essence qui reçoit en soi les contraires, croit que l'âme est mortelle, et que c'est seulement après avoir reçu l'enseignement de l'érudit qu'elle sait que l'âme est immortelle et que les contraires ne coexistent pas dans la même essence, à savoir l'opinion. En revanche, on lit dans l'arménien que l'opinion croit que l'âme est immortelle et que, après l'instruction reçue par l'érudit, elle croit encore que l'âme est immortelle et que les contraires ne coexistent pas dans la même essence. De la part de l'arménien, il s'agit, peut-on supposer, d'une confusion dans l'interprétation du texte grec, puisque le fait que l'opinion croit que l'âme est immortelle avant et après l'instruction de quelqu'un qui connaît le «vrai», ne semble pas s'accorder avec l'assertion de l'impossibilité que les contraires coexistent dans la même essence, puisque l'opinion garde la même croyance et ne reçoit pas deux croyances contraires. D'ailleurs, ni Ammonius ni Olympiodore ne traitent de la question, illustrant les exemples de la colère, de la raison ou *logos* et de l'opinion comme dans le cas de David<sup>311</sup>. Aristote, en revanche, mentionne l'expression discursive et l'opinion comme exemples de notions qui semblent accueillir les contraires, mais qui en réalité ne peuvent pas le faire, puisqu'elles sont immuables. En effet, Aristote argumente que les notions d'opinion et d'expression discursive peuvent recevoir les contraires, mais ces contraires expriment le changement affectant les objets de l'opinion et de l'expression discursive, c'est-à-dire les substances. À l'égard de l'opinion, Aristote donne l'exemple d'un homme qui est assis et qui, juste après s'être assis, se met debout. Or, si quelqu'un croit qu'un homme est assis au moment où il est réellement assis, il a une opinion vraie, tandis que, s'il maintient la même opinion aussi après que l'homme qui était assis auparavant, s'est levé, il a une opinion fautive<sup>312</sup>. On voit que l'exemple donné par David à propos de l'opinion, à savoir que l'âme est à la fois mortelle et immortelle ne coïncide pas avec l'argumentation aristotélicienne. Cet aperçu sur le contenu de l'interprétation de David sur les *Catégories* pourrait être développé ultérieurement, mais cette enquête aurait besoin d'être conduite à la lumière des comparaisons avec les commentaires sur les *Catégories* de Porphyre, des commentateurs alexandrins et de Simplicius. Nous nous limitons à mettre en évidence le fait que l'interprétation donnée par David au passage des *Catégories* ne suit pas les lignes de l'argumentation d'Aristote.

Nous examinerons par la suite un passage dans lequel David prend en considération les réfutations avancées par les adversaires d'Aristote sur l'assertion que seule l'essence peut recevoir

---

<sup>311</sup> Olympiodore soutient que les choses qui se combattent appartiennent à la matière, puisqu'elles n'existent ni dans l'intellect ni dans l'âme ni dans la nature, puisque dans les premiers les contraires, par exemple le blanc et le noir, coexistent et, dans la dernière, ils sont mélangés par la vue (*Ol., in Cat., 74.18-28*).

<sup>312</sup> Arist., *Cat.*, 4a 21 ss. ; 4b 1-19.

les contraires. Les passages suivants se trouvent dans la partie dédiée à l'analyse du passage 4b 10 des *Catégories*<sup>313</sup> pour la version grecque, et dans la leçon XXIII<sup>e</sup> de la version arménienne.

16. DAV. (ELIAS), in *Cat.*, 184.23-33: 'Αποροῦσι δέ τινες τέσσαρας ἀπορίας, πρώτην μὲν ὅτι ' πῶς λέγεις, ὦ Ἀριστοτέλες, ὅτι ἡ οὐσία μόνη ἐπιδέχεται τάναντία; ἰδοὺ γὰρ καὶ ἡ γραμμὴ ἐπιδέχεται εὐθύτητα καὶ καμπυλότητα '. πρὸς ὃ φαμεν ὅτι ποία γραμμὴ; εἰ μὲν ἡ μαθηματικὴ, τοῦτ' ἔστιν **ἡ ἐπινοία** λαμβανομένη, αὕτη ἄλλοτε ἄλλη ἐπινοεῖται. εἰ δὲ ἡ φυσικὴ, ἡ ὕλη κατὰ τὴν γραμμὴν ἐδέξατο. ἔτι ἡ δευτέρα ἀπορία· ὅτι ' ἰδοὺ ἡ αὐτὴ πρᾶξις, οἷον ἡ ἀκρατῆς, καὶ φαύλη ὡς πρὸς τὸν ἀκόλαστον '. καὶ ἔστιν ἡ λύσις ὅτι αὕτη ὡς ἐν τῷ αὐτῷ νῦν ἀμφοτέρα ἔχουσα δεδεγμένη ἐστὶ τάναντία, ἐκεῖ δὲ πρόσκειται τὸ δεκτικὴ, καὶ ὅτι πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο παραβαλλομένη τάναντία δοκεῖ ἔχειν, οὐ καθ' αὐτὴν, διὸ καὶ **δυνάμει**, οὐκ **ἐνεργείᾳ**.

(«Quelques-uns expriment leurs doutes en quatre points: en premier lieu, ils demandent “Comment peux-tu, oh Aristote, affirmer que l'essence seule reçoit les contraires, puisque, en effet, aussi la ligne reçoit une direction rectiligne, ainsi qu'une direction courbe?”. Nous répondons à cette demande ainsi: quelle ligne [est-elle]? Si elle est la ligne mathématique, c'est-à-dire celle que l'on apprend *par la pensée*, elle-même est apprise différemment selon les temps. Par contre, si elle est la ligne naturelle, la matière est reçue selon la ligne. Il est encore une deuxième question: voici la même chose aussi simple et commune. Donc, la résolution est qu'elle-même, étant en même temps toutes les deux choses, est réceptive des contraires, tandis que là elle se trouve en tant que réceptive. [En outre], elle semble avoir les contraires chez l'un et chez l'autre, pas selon elle-même; donc [elle possède les contraires] *en puissance* et pas *en acte*»).

DAV., in *Cat. arm.*, 281-282 (*prakk'* XXII<sup>e</sup>): Բայց տարակուսին չորս տարակուսանս. նախ՝ եթէ զիս՝ ընդ ասես, ո՛վ Արիստոտելէս, եթէ գոյացութիւն վիայն ընդունի զներհակսն. քանզի ահա եւ զի՞ծ ունի ուղղութիւն եւ գելութիւն: Առ որս ասենք, եթէ ո՛ր զի՞ծ՝ ուսմանակա՞նն, այսինքն՝ որ **մտածութեամբն** առեալ լինի: Եւ եթէ զայն ասիցեն՝ այնպիսիսն յայլ եւ յայլ ժամ այլաբան իմանի: Իսկ եթէ զբնատրական զի՞ծն ասիցեն՝ նիւթն ըստ գծին ընդունի զներհակսն: Երկրորդ տարակուսութիւն, եթէ ահա եւ նոյն ինքն գործ չար աննահանջ գոլով՝ եւ գովելի է եւ պարսաւելի. պարսաւելի առ առաքինին, իսկ գովելի առ անառակն: Լուծումն սորին, եթէ նա որպէս ի նոյնում այժմ

<sup>313</sup> Arist., *Cat.*, 4b 10 ss. : «D'ailleurs, ce qui est propre, au plus haut degré, à la substance semble être le fait d'être constituée pour recevoir les contraires, bien qu'elle soit identique et une, d'un point de vue numérique».

գերկոսեան ունելով՝ ընգալեալ երեւի ունել գներհակսն, իսկ անընդունական կայ. եւ եթէ առ այլ եւ առ այլ յարարկանիլ գրելով թուի ընդունել գներհակսն, վասն զի **զաւրութեամբ** եւ ոչ **ներգոծութեամբ**.

(«Mais ils expriment quatre doutes: en premier lieu: “Pourquoi dis-tu, oh Aristote, que seulement l’essence reçoit les contraires, puisque voilà la ligne est soit droite que courbe?”. Nous leur répondons: quelle ligne est-elle? La [ligne] mathématique, c’est-à-dire celle qui est connue *par la pensée*? Donc, s’ils parlaient de celle-ci, elle serait entendue en différents temps suivant des raisons différentes. Par contre, s’ils parlaient de la ligne physique (naturelle), [alors] la matière recevrait les contraires selon la ligne. En deuxième lieu, voilà la même action qui, étant maligne et nécessaire, est à la fois louable et blâmable: de fait, elle est blâmable chez le vertueux, mais louable chez le déshonnête. La résolution de ce doute consiste en ceci: ayant en même temps toutes les deux choses, l’action semble avoir reçue les contraires, mais elle n’en est pas réceptive. Donc, si elle semble recevoir les contraires chez l’un et chez l’autre, cela est *en puissance* et pas *en acte*»).

<i>par la pensée</i>	ή ἐπινοία	<i>մտածութեամբն</i>
<i>en puissance</i>	δυνάμει	<i>զաւրութեամբ</i>
pas <i>en acte</i>	οὐκ ἐνεργεία	ոչ <i>ներգոծութեամբ</i>

Il ressort de la comparaison de ces deux passages que l’arménien utilise dans ce cas le terme *nergorcowt’iwn* en face du grec *energeia* et en relation à *zawrowt’iwn*. Il faut souligner aussi la correspondance entre le grec *epinoia* et l’arménien *mtacowt’iwn*, très fréquente dans la version arménienne des quatre ouvrages de David, comme on le verra plus loin. Nous avons pris en considération le contexte dans lequel les deux termes sont utilisés, puisque l’argument discuté concerne la nature des deux espèces de lignes, mathématique et physique. Le discours concernant le statut de la ligne est présent aussi dans les *Prolégomènes*. Nous allons voir dans les passages suivants du *Commentaire sur les Catégories* que David, traitant de la même question, adopte un lexique qui est très proche de celui que l’on trouve dans les *Prolégomènes*. Les passages suivants sont contenus dans la partie dédiée à l’analyse du passage 4b 20 des *Catégories* pour la version grecque, et dans la leçon XXIII<sup>e</sup> de la version arménienne. David discute sur ce que sont la quantité continue et la quantité discrète.

17. DAV. (ELIAS), *in Cat.*, 187.1-17 : συνεχές τοίνυν ἔστιν εἰπεῖν οὐ τὰ μόρια πρὸς ἓνα κοινὸν ὄρον συνάπτει, τοῦτ' ἔστι τὸ σημεῖον· ἐὰν γὰρ διέλῃς τὴν γραμμὴν εἰς ὅσαοὺν τμήματα, τὰ μόρια αὐτῆς κατὰ τὸ σημεῖον συνάπτει ἀλλήλοις. δεῖ δὲ τὰ μόρια τοῦ συνεχοῦς **δυνάμει** λαβεῖν καὶ οὐκ **ἐνεργείᾳ**, ἐπεὶ ἐὰν **ἐνεργείᾳ** λάβωμεν αὐτὰ, ποιоῦμεν τὸ συνεχές διωρισμένον, καὶ φθαρτικὸς ἔσται ὁ ὀρισμὸς τοῦ μεριστοῦ, ποιήσομεν δὲ καὶ τὰ οὐράνια, συνεχῆ ὄντα καὶ ἀπαθῆ, φθαρτικὰ καὶ μεριστὰ. οὐ μόνον δὲ τὰ μόρια τοῦ συνεχοῦς **δυνάμει** δεῖ λαβεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰς στιγμάς, ἤτοι τὰ σημεία, **δυνάμει** δεῖ λαβεῖν, οὐκ **ἐνεργείᾳ**· εἰ γὰρ **ἐνεργείᾳ** λάβωμεν αὐτὰ, ποιήσομεν πάλιν τὸ συνεχές διωρισμένον· πέρατα γὰρ τῶν γραμμῶν τὰ σημεία, οὐκοῦν καὶ τῶν μερῶν τῶν γραμμῶν· γραμμαὶ γὰρ καὶ ταῦτα. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ συνεχοῦς. διωρισμένον δὲ ἔστιν οὐ τὰ μόρια οὐ συνάπτει πρὸς ἓνα κοινὸν ὄρον· τὰ γὰρ μόρια τοῦ πέντε καὶ τοῦ τρία οὐ συνάπτει πρὸς ἓνα κοινὸν ὄρον. δεῖ δὲ κἀνταῦθα μόρια **ἐνεργείᾳ** λαβεῖν καὶ οὐ **δυνάμει**· ἐὰν γὰρ λάβῃ τις μόρια **δυνάμει**, ποιήσει τὸ διωρισμένον συνεχές, καὶ ἔσται ὁ ὀρισμὸς αὐτοῦ φθαρτικός.

(«Donc, on va appeler continu ce dont les parties s'assemblent dans une limite commune, c'est-à-dire le point. En effet, si l'on partage la ligne en n'importe quelle quantité de segments, ses parties s'assemblent les unes aux autres dans le point. Mais il faut comprendre les parties de la quantité continue **en puissance** et pas **en acte**, puisque si nous les comprenons **en acte**, nous faisons de la quantité continue, une quantité discrète, de sorte que la définition du divisible sera corruptible; ainsi nous considérerions les choses célestes, qui sont continues et immuables, comme corruptibles et divisibles. Donc, il faut comprendre **en puissance** non seulement les parties de la quantité continue, mais aussi les points mathématiques, qui sont les points; il faut les comprendre **en puissance** et non pas **en acte**. En effet, si nous les comprenions **en acte**, nous considérerions à nouveau la quantité continue comme discrète. Donc, les limites de la ligne sont les points et, par conséquent, ils le sont aussi des parties des lignes; en fait, celles-ci aussi sont des lignes. On a développé ces arguments à propos de la quantité continue, tandis que la quantité discrète est celle-ci dont les parties ne se conjuguent pas dans une limite commune. En effet, les parties du cinq et du trois ne se conjuguent pas dans une limite commune. Alors, dans ce cas, il faut comprendre les parties **en acte** et non pas **en puissance**. Si, en effet, quelqu'un comprenait ces parties **en puissance**, il aurait considéré la quantité discrète comme quantité continue, et sa définition serait corruptible»).

DAV., *in Cat. arm.*, 285 (*prakk'* XXIII<sup>c</sup>) : Արդ՝ շարունակ է, որոյ մասնկունք առ միմեանց սահման շարաւերձին. որոն՝ զծին մասնկունք առ մի ոմն

հասարակ սահման շարամերձին, այսինքն՝ նշան. քանզի եթե բաժանես զգիծն ի քանիս եւ կամիցիս հատածս՝ մասնկունք նորին ըստ նշանին շարամերձին ի միմեանս: Բայց պարտ է զմասնկունս շարունակին **զարութեամբ** առնուլ եւ ոչ **ներգործութեամբ**. Ապա եթե **ներգործութեամբ** առնուիք զնոսս՝ առնեմք զշարունակն տարորոշիցեալ, եւ ապականացու եղիցի սահման սահմանելոյն, որով եւ զերկնայինսն՝ շարունակ եղեալս եւ անկիրս՝ առնեմք ապականացուս եւ բաժանելիս: Եւ ոչ միայն զմասնկունս շարունակին **զարութեամբ** առնլի է, այլ եւ զըստիքսն, այսինքն՝ զնշանսն, **զարութեամբ** արժան է առնուլ եւ ոչ **ներգործութեամբ**. զի եթե **ներգործութեամբ** առնուիք, որպէս յառաջագոյն ասացաք, տարորոշիցեալ առնեմք զշարունակն. քանզի եզերք զծիցն նշանք, ապա եւ մասանցն զծիցն զիծք. քանզի եւ սքա զիծք: Արդ՝ այսպէս ասասցի յաղագս շարունակի: Իսկ տարորոշիցեալ, որոյ մասնկունք ոչ շարամերձին առ մի ոմն հասարակ սահման. քանզի մասնկունք հընզի կամ երից ոչ շարամերձին առ մի հասարակ սահման: Բայց արժան է եւ աստանար զմասնկունսն **ներգործութեամբ** առնուլ եւ ոչ **զարութեամբ**, զի եթե **զարութեամբ** առնուիք զմասնկունսն՝ շարունակ առնեմք զտարորոշիցեալն, եւ եղիցի սահման սահմանելոյն ապականացուն:

(«Donc, quantité continue est celle dont les parties se joignent ensemble dans une limite réciproque, comme par exemple les parties d'une ligne se joignent dans une limite commune, c'est-à-dire le point. En effet, si tu partages la ligne en n'importe quelle quantité [de parties], ses parties se rejoignent les unes aux autres dans le point. Mais il faut comprendre les parties de la [quantité] continue **en puissance** et non pas **en acte**. Si, en revanche, nous les comprenons **en acte**, nous en faisons une quantité discrète et le terme de la définition sera corruptible, de sorte que nous considérerions corruptibles et divisibles les choses célestes, qui ont été faites continues et immuables. Mais il faut comprendre que non seulement les parties de la quantité continue sont **en puissance**, mais aussi les points, c'est-à-dire les signes; il convient de les comprendre **en puissance** et pas **en acte**. De fait, si nous les comprenons **en acte**, comme nous l'avons déjà dit, nous faisons de la quantité continue une quantité discrète, puisque les limites des lignes sont des points, ainsi que [les limites] des parties des lignes sont des lignes; en fait, celles-ci sont des lignes. Donc, c'est ce qu'il faut dire à propos de la [quantité] continue. Tandis que la [quantité] discrète est celle dont les parties ne se rejoignent pas dans une limite commune, puisque les parties du cinq ou du trois ne se conjuguent pas dans une limite commune. Toutefois, dans ce cas aussi, il convient de

comprendre les parties *en acte* et non pas *en puissance*, puisque si nous comprenons [ces] parties *en puissance*, nous faisons de la quantité discrète une quantité continue; aussi la raison de ce que l'on vient de définir deviendrait-elle corruptible»).

<i>en puissance</i>	<i>δυνάμει</i>	<i>զարրութեամբ</i>
<i>en acte</i>	<i>ἐνεργεία</i>	<i>ներգործութեամբ</i>

Il convient de remarquer que, au-delà de la correspondance entre le terme arménien *nergorcowt'iw*n et le terme grec *energeia* en relation aux mots *zawrowt'iw*n et *dynamis*, le passage en question du *Commentaire* est très intéressant, puisque l'on y trouve un parallélisme évident sur l'idée des deux espèces de quantité et des essences qui leur appartiennent.

Au paragraphe suivant, nous allons comparer les extraits des *Prolégomènes* et du *Commentaire* dans lesquels David affronte la question de la ligne en tant qu'exemple de quantité continue, et des nombres en tant qu'exemple de quantité discrète.

#### 1.6) Quelques remarques sur les correspondances concernant la conception de la ligne mathématique et des nombres entre les *Prolégomènes* et le *Commentaire* sur les *Catégories* de David

Dans les leçons XX<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et XVII<sup>e</sup> des *Définitions*, on trouve la discussion sur les parties des mathématiques et la raison pour laquelle elles sont au nombre de quatre.

Nous avons déjà examiné plus haut<sup>314</sup> les parties des passages en question dans lesquelles les commentateurs alexandrins discutaient sur les quatre espèces de quantité. À ce propos, nous avons aussi souligné les différences stylistiques et textuelles entre les quatre prolégomènes d'Ammonius, d'Élias, de David et du pseudo-Élias, sur la raison pour laquelle les mathématiques se divisent en quatre parties. Il faut remarquer que le paragraphe présent et les remarques que nous avons développées plus haut au point 3 sont étroitement reliés.

Nous voudrions donc comparer les passages des *Prolégomènes* et de la version grecque du *Commentaire sur les Catégories* dédiés à la quantité, afin de fournir une preuve inter-textuelle qui confirme, selon toute vraisemblance, l'opinion des savants qui ont soutenu, et soutiennent, que le *Commentaire sur les Catégories*, attribué à Élias par Adolf Busse et Yakob Manandean, est de David. Voici ce que l'on lit dans un passage de la leçon XX<sup>e</sup> des *Prolégomènes* de David :

Dav., *Prol.*, 61.3-18 : καὶ συνεχὲς μὲν ποσὸν ἔστιν οὗ τὰ μόρια εἰς ἓνα ὄρον συνάπτονται, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ τοίχου· οὗτος γὰρ συνεχὲς ποσὸν ἔστιν· καὶ γὰρ ἔαν τέμῃς τοῦτον δυνάμει εἰς πολλοὺς τόμους, πάντα τὰ μόρια τὰ τμηθέντα εἰς ἓνα ὄρον συνάπτονται· καὶ γὰρ τοῦτο τὸ τμήμα μετὰ τοῦ ἄλλου

<sup>314</sup> Voir plus haut le point 3, pp. 102-106.

συνημμένον ἔστι διὰ τῆς γραμμῆς τῆς νοητῶς παραληφθείσης ἐν τῷ γενέσθαι τὴν τομὴν· καὶ γὰρ τῆς γραμμῆς τῆς δυνάμει τὴν τομὴν ποιησάσης μεταξύ οὔσης τῶν δυνάμει τμηθέντων εὐρίσκεται τόδε τὸ μέρος συναπτόμενον τῇ γραμμῇ καὶ τὸ ἄλλο τῇ γραμμῇ ὁμοίως καὶ διὰ τῆς γραμμῆς συνάπτονται ἀλλήλοις· δυνάμει γὰρ τῇ τομῇ καθυπεβλήθησαν, οὐ μὴν ἐνεργεία, ἵνα καὶ διαχωρισθῶσιν ἀλλήλων. διωρισμένον δὲ ποσόν ἔστι τὸ διακεχωρισμένον καὶ μὴ ἔχον τι μεταξύ τὸ ὀφείλον συνάφειαν ποιήσασθαι πρὸς τόνδε, ὡς ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν· καὶ γὰρ ὁ δέκα ἀριθμὸς διακεχωρισμένος ἔστιν· εἴτε γὰρ ἀπὸ μονάδων λάβῃς αὐτὸν συγκείμενον εἴτε ἀπὸ τοῦ πέντε καὶ τοῦ πέντε, οὐκ ἔχει ἄλλον ἀριθμὸν μεταξύ τὸν ὀφείλοντα συνάφειαν τοῦδε τοῦ ἀριθμοῦ ποιήσασθαι πρὸς τόνδε· ἐὰν γὰρ προσλάβῃ ἕτερον ἀριθμὸν, εὐρίσκεται ἐκπίπτων τοῦ δέκα μείζων γενόμενος.

(«Et [quantité] continue est celle dont les parties sont assemblées dans une limite comme dans le cas du mur. Celui-ci, en effet, est une quantité continue, puisque si tu le coupes, en puissance, en plusieurs morceaux, toutes les parties coupées sont assemblées dans une limite. De fait, ce segment qui s'assemble avec l'autre, est à travers la ligne intelligible [litt. que l'on apprend à travers l'intellect] dans la division. En effet, puisque la ligne disjoint en puissance, étant en puissance dans la moitié des parties coupées, cette partie se trouve assemblée à l'une et à l'autre ligne, et de même, celles-ci s'assemblent les unes aux autres au moyen de la ligne. Elles sont en puissance, mais non pas en acte, afin qu'elles se disjointent les unes des autres. Par contre, est quantité discrète celle qui a été disjointe et qui n'a pas de terme moyen qui assemble une partie à l'autre, comme dans le cas du nombre. En effet, le nombre dix est discret, puisque si tu prend celui-ci sous forme d'unités, ou bien composé de cinq et cinq, il n'y a pas un autre nombre à moitié qui peut assembler ce nombre à un autre. De fait, si l'on ajoute un autre nombre, on trouve un nombre qui est supérieur au dix»).

Par la suite nous reprendrons l'extrait portant sur les deux types de quantité que l'on trouve dans le *Commentaire sur les Catégories* et présenterons les deux extraits au moyen d'un cadre synoptique, afin de mettre en évidence les ressemblances entre les deux.

Dav., *Prol.*, 61.3-18

καὶ συνεχὲς μὲν ποσόν ἔστιν οὐ τὰ μόρια εἰς ἓνα ὅρον συνάπτονται, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ τοίχου· οὗτος γὰρ συνεχὲς ποσόν ἔστιν· καὶ γὰρ ἐὰν τέμῃς τοῦτον δυνάμει εἰς πολλοὺς τόμους, πάντα τὰ μόρια τὰ τμηθέντα εἰς ἓνα ὅρον συνάπτονται· καὶ

DAV. (ELIAS), in *Cat.*, 187.1-17

συνεχὲς τοίνυν ἔστιν εἰπεῖν οὐ τὰ μόρια πρὸς ἓνα κοινὸν ὅρον συνάπτει, τοῦτ' ἔστι τὸ σημεῖον· ἐὰν γὰρ διέλης τὴν γραμμὴν εἰς ὅσαοὺν τμήματα, τὰ μόρια αὐτῆς κατὰ τὸ σημεῖον συνάπτει ἀλλήλοις. δεῖ δὲ τὰ μόρια τοῦ συνεχοῦς δυνάμει λαβεῖν καὶ οὐκ

γάρ τοῦτο τὸ τμήμα μετὰ τοῦ ἄλλου συνημμένον ἔστι διὰ τῆς γραμμῆς τῆς νοητῶς παραληφθείσης ἐν τῷ γενέσθαι τὴν τομήν· καὶ γὰρ τῆς γραμμῆς τῆς δυνάμει τὴν τομήν ποιησάσης μεταξύ οὔσης τῶν δυνάμει τμηθέντων εὐρίσκεται τόδε τὸ μέρος συναπτόμενον τῇ γραμμῇ καὶ τὸ ἄλλο τῇ γραμμῇ ὁμοίως **καὶ διὰ τῆς γραμμῆς συνάπτονται ἀλλήλοις· δυνάμει γὰρ τῇ τομῇ καθυπεβλήθησαν, οὐ μὴν ἐνεργεία,** ἵνα καὶ διαχωρισθῶσιν ἀλλήλων. διωρισμένον δὲ ποσόν ἔστι τὸ διακεχωρισμένον καὶ μὴ ἔχον τι μεταξὺ τὸ ὀφείλον συνάφειαν ποιήσασθαι πρὸς τόνδε, ὡς ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν· καὶ γὰρ ὁ δέκα ἀριθμὸς διακεχωρισμένος ἔστιν· εἴτε γὰρ ἀπὸ μονάδων λάβης αὐτὸν συγκείμενον εἴτε ἀπὸ τοῦ πέντε καὶ τοῦ πέντε, οὐκ ἔχει ἄλλον ἀριθμὸν μεταξύ τὸν ὀφείλοντα συνάφειαν τοῦδε τοῦ ἀριθμοῦ ποιήσασθαι πρὸς τόνδε· ἐὰν γὰρ προσλάβῃ ἕτερον ἀριθμόν, εὐρίσκεται ἐκπίπτων τοῦ δέκα μείζων γενόμενος.

**ἐνεργεία, ἐπεὶ ἐὰν ἐνεργεία λάβωμεν αὐτὰ, ποιούμεν τὸ συνεχές διωρισμένον,** καὶ φθαρτικὸς ἔσται ὁ ὀρισμὸς τοῦ μεριστοῦ, ποιήσομεν δὲ καὶ τὰ οὐράνια, συνεχῆ ὄντα καὶ ἀπαθῆ, φθαρτικὰ καὶ μεριστὰ. οὐ μόνον δὲ τὰ μόρια τοῦ συνεχοῦς δυνάμει δεῖ λαβεῖν, ἀλλὰ καὶ τὰς στιγμάς, ἥτοι τὰ σημεῖα, δυνάμει δεῖ λαβεῖν, οὐκ ἐνεργεία· εἰ γὰρ ἐνεργεία λάβωμεν αὐτὰ, ποιήσομεν πάλιν τὸ συνεχές διωρισμένον· πέρατα γὰρ τῶν γραμμῶν τὰ σημεῖα, οὐκοῦν καὶ τῶν μερῶν τῶν γραμμῶν· γραμμαὶ γὰρ καὶ ταῦτα. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ συνεχοῦς. διωρισμένον δὲ ἔστιν οὗ τὰ μόρια οὐ συνάπτει πρὸς ἓνα κοινὸν ὄρον· τὰ γὰρ μόρια τοῦ πέντε καὶ τοῦ τρία οὐ συνάπτει πρὸς ἓνα κοινὸν ὄρον. δεῖ δὲ κἀνταῦθα μόρια **ἐνεργεία** λαβεῖν καὶ οὐ **δυνάμει**· ἐὰν γὰρ λάβῃ τις μόρια **δυνάμει**, ποιήσει τὸ διωρισμένον συνεχές, καὶ ἔσται ὁ ὀρισμὸς αὐτοῦ φθαρτικὸς.

Il ressort de cette présentation synoptique que l'on trouve, dans les deux extraits, la même définition de quantité continue et l'assertion commune que la quantité continue est en puissance et non pas en acte. Quant à la quantité discrète, bien que les termes utilisés pour la définir soient différents, toutefois on voit que la définition donnée dans le *Commentaire sur les Catégories* («[la quantité discrète est] celle dont les parties ne s'assemblent pas dans une limite commune») coïncide, au-delà des différences stylistiques, avec celle que l'on lit dans les *Prolégomènes* («[la quantité discrète est celle-ci] qui n'a pas de terme moyen qui assemble une partie à l'autre»). En plus, par la référence au nombre en tant que substance constituée de la quantité discrète, comme on le trouve dans les *Prolégomènes*, David anticipe la discussion sur la nature du nombre qui est développée après le passage mentionné ci-dessus du *Commentaire sur les Catégories*<sup>315</sup>, sur la base de l'argumentation aristotélicienne<sup>316</sup>. Comme nous l'avons déjà souligné au point 3, Élias affirme que les parties des mathématiques sont au nombre de quatre, s'appuyant sur l'argumentation selon laquelle les mathématiques concernent le nombre et la grandeur; que le nombre, à son tour, se distingue en celui qui est en soi et celui qui est en relation à autre chose, tandis que la grandeur se divise en celle qui est immobile et celle qui est mobile. Élias n'utilise ni le terme *poson* ni, par conséquent, les termes qui sont reliés à

<sup>315</sup> Dav. (El.), in *Cat.*, 187.18-36; 188.1-36; 189.1-32; 190.1-23.

<sup>316</sup> Arist., *Cat.*, 5a 20-26.

*poson*, c'est-à-dire *suneches* et *diôrismenon*, pour indiquer l'objet des mathématiques, face à Ammonius, David et le pseudo-Élias chez lesquels, en revanche, les termes indiqués sont attestés. Il nous semble donc que cette donnée renforce plus encore l'opinion selon laquelle la paternité du *Commentaire sur les Catégories*, contenu dans le volume XVIII.i des *Commentaria in Aristotelem Graeca*, est de David.

Par la suite, nous examinerons les passages de la version arménienne du *Commentaire sur les Analytiques* de David, dans lesquels on trouve l'usage du terme *nergorcowt'awn* employé seul ou en relation à son antinomique *zawrowt'awn*. En effet, il faut souligner que le terme *azdownn* n'est aucunement utilisé dans le commentaire.

18. DAV., *in An.*, 315 (*prakk' V<sup>e</sup>*)<sup>317</sup>: Եւ պարտ է զիսել, եթէ այլ է ապացոյց, եւ այլ է մակացութիւն ապացուցականն. քազնի ապացոյցն ինքն իսկ **ներգործութիւն** է. իսկ մակացութիւն ապացուցականն՝ նոյն ինքն ունակութիւն: Եթէ ի նոյնում գոն ենթակայում, *արարողականն* է ունակութիւն **ներգործութեան**. իսկ եթէ յայլում եւ յայլում, արարողական է **ներգործութիւն ունակութեան**: Քանզի արարողական է ուսուցանողին **ներգործութիւն**. այս ինքն վարդապետութիւն ունակութեան ունողին<sup>318</sup>:

(«Et il faut savoir qu'une chose est la démonstration, autre chose la science démonstrative. De fait, la démonstration, elle-même, est *une activité*, tandis que la science démonstrative est, elle-même, disposition. Si elles sont dans le même sujet, la disposition est productive *d'une activité*, tandis que si elles sont dans des sujets différents, une activité est productive d'une disposition. De fait, *l'activité* de celui qui enseigne, c'est-à-dire l'enseignement, est productive de la disposition de celui qui l'acquiert»).

*Activité*

**Ներգործութիւն**

19. Dav., *in An.*, 320 (*prakk' VIII<sup>e</sup>*): Որպէս ասացաք եւ ցուցաք, այս բայ է. քանզի ընդհանուր առաջարկութիւնք, որպիսի ինչ եւ է, կամ **գորութեամբ** ունի զէն առ ստորոգելով, կամ **ներգործութեամբ**: **գորութեամբ** որպէս ամենայն

<sup>317</sup> Avant ce passage, on trouve l'usage du verbe *nergorcem* qui signifie «agir» (Dawit' Anyalt', *Erkasirowt'awnk' P'ilisop'ayakank'*, cit., 312). Voir aussi la traduction de l'éditeur de la traduction anglaise du *Commentaire*, Aram Topchyan: «For those who are virtuous and great by nature do not need rules, but they act above those [rules] and become rules for posterity», dans Topchyan A. (2010), 57.13-15.

<sup>318</sup> Voir, Topchyan A. (2010), 64.11-13: Քանզի արարողական է ուսուցանողին ներգործութիւն. այս ինքն՝ վարդապետութիւն՝ ունակութեան ունողին:

մարդ ենթակայցէ, եւ աստի ստորոգելոյ: Քանզի թէպէտ եւ ոմանք ի դոցանէ **ներգործութեամբ** ունին զէն, որպէս Աստուած է, Սոկրատէս է, այլ գոյն առ ստորոգելով **գորութեամբ** ունին, վասն զի ամենայն բայ յիւր ընդունելութիւն վերլուծանելով. որգոն՝ Սոկրատէս է, Սոկրատէս գոլով է. Աստուած է, Աստուած գոլով է:

Արդ այսք՝ որք **գորութեամբ** ունին զէն առկայացեալ, կամ ստորասականք են, կամ բացասականք: Եւ ստորասականք գոլով՝ ստորասութիւն ունին գոլոյն. իսկ գոլդ է՝ պարտ է իմանալ որ ի բաց բառնայ ի նոցանէ. իսկ բացասականք գոլով՝ բացասութիւն ոչ գոլոյն ունին. քանզի ի բաց բառնայ ի նոցանէ ոչ գոլոյն: Իսկ որք **ներգործութեամբ** ունին զէն, կամ յեղանակաւ են, կամ առանց յեղանակի [...]:

(«Comme nous avons déjà dit et démontré le verbe est ‘est’; puisque les propositions générales, quelles qu’elles soient, ont ‘est’ avec l’attribut ou *en puissance* ou *en acte* lorsqu’il est prédiqué. *En puissance*, comme tout homme subsiste et il [*scil.* tout homme] est dit ainsi sous forme de prédicat. Puisque, bien que certains d’entre eux possèdent l’être *en acte*, comme: Dieu est, Socrate est, ils possèdent cependant l’existence *en puissance* par rapport à l’attribut. En effet, chaque verbe exprime l’être *en acte* quand il est analysé dans sa forme participiale, par exemple: Socrate est, Socrate est en tant qu’il possède l’existence; Dieu est, Dieu est en tant qu’il possède l’existence.

Donc, ceux-ci qui possèdent *en puissance* l’être existant sont soit affirmatifs soit négatifs. En tant qu’affirmatifs, ils ont l’affirmation de l’être et par ‘être’, il faut entendre l’être qui n’est pas *en acte* en eux; tandis qu’en tant que négatifs, ils ont la négation du non-être, car le non-être n’y appartient pas. En revanche, ceux qui ont l’être *en acte* sont soit par le mode soit sans le mode, et [ils sont] sans le mode comme par exemple: Socrate est juste, Socrate n’est pas juste »).

*en puissance*

*en acte*

**Ջորութեամբ**

**Ներգործութեամբ**

### 1.7) *Conclusions*

Tout d'abord, il faut prendre en considération le sens et le contexte dans lequel Aristote utilise les termes *energeia* et *dynamis*, ainsi que le sens et l'usage des termes *energeia* et *epinoia* dans leur relation antinomique, chez les commentateurs alexandrins de l'École d'Ammonius. À ce propos, l'usage du terme *dynamis* au sens de la capacité de quelque chose à produire ou à subir un mouvement, est attesté dès Platon<sup>319</sup>. Aristote donc hérite de Platon ce terme, mais il interprète le sens de puissance indiqué par le mot grec *dynamis* dans le sens de possibilité ontologique (*Metaph.*, 1048 a 32 : λέγομεν δὲ δυνάμει οἶον ἐν τῷ ξύλῳ Ἐρμῆν). L'usage du terme *energeia*, au contraire, n'est pas attesté ni chez Platon ni chez les philosophes plus anciens, comme le souligne Ingemar Düring qui suppose que, selon toute vraisemblance, Aristote a lui-même introduit ce mot dans le vocabulaire philosophique<sup>320</sup>. La discussion sur les deux concepts est ébauchée par Aristote dans le livre *Theta* de la *Métaphysique* où il distingue le concept d'*energeia* en celui d'acte dans le sens de mouvement (*kinesis*), et acte dans le sens d'activité (*praxis*)<sup>321</sup>. L'acte en tant que mouvement a la fin ou *telos* au-dehors de soi, tandis que l'acte en tant qu'activité a la fin en soi-même, et en plus, l'activité qui a la fin en soi-même, lorsqu'elle a atteint la fin, elle devient activité parfaite et est définie par Aristote avec le terme *entelechia*. L'*entelechia* est la forme parfaite et accomplie de ce qui devient, l'arrivée à la fin ou l'accomplissement du *telos*, et donc est plus proprement la substance en soi<sup>322</sup>. Par rapport à *entelechia*, *energeia* indique le procès de transformation et le mouvement, même si, comme le souligne Ingemar Düring, le vocabulaire d'Aristote n'est parfois cohérent et les deux termes changent de sens selon le contexte de l'argumentation<sup>323</sup>. À la lumière de l'interprétation aristoélicienne des termes *energeia* et *entelechia*, on peut donc distinguer du moins trois significations appartenant au champ sémantique du terme *energeia*. De fait, le terme *energeia* peut marquer 1) le mouvement, 2) l'activité, et il peut indiquer aussi 3) l'accomplissement de l'activité dans le sens d'*entelechia*.

À ce point de l'analyse, nous voudrions concentrer notre attention sur les versions arméniennes de quatre ouvrages de David et, en particulier, sur le moyen adopté pour transposer du grec à l'arménien le terme *energeia* dans toutes les nuances qu'il avait dans le lexique aristotélicien. En reprenant les exemples pris en considération plus haut, on voit qu'il y a quatre couples de termes antinomiques qui sont utilisés de façon différente selon le contexte. On remarque donc l'usage de: a) l'*hapax* de la locution *ôst azdotakanin* face à la tournure grecque *kat'energeian*; b) dans un seul cas, le terme *azdownn* en face du grec *aretē*; c) le terme *nergorcowt'iw*n sans correspondance en

<sup>319</sup> Platon, *Sophiste* 247 e : τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

<sup>320</sup> Düring I. (1976), 693.

<sup>321</sup> Arist., *Metaph.*, 1048 b 28.

<sup>322</sup> *Ibidem*, 1050 a 21-36; 1050 b 1-3.

<sup>323</sup> Düring I. (1976), 694-695.

grec; d) le couple *azdownn/zawrowt'awn* face au couple grec *energeia/dynamis*; e) le couple *nergorcowt'awn/zawrowt'awn* face au couple grec *energeia/dynamis*.

Nous allons examiner ces différentes occurrences de plus près :

a) La locution *đst azdotakanin* est attestée seulement dans les *Définitions* et on la trouve utilisée en correspondance de la tournure grecque *kat'energeian* qui, dans le lexique aristotélicien, signifie «selon l'acte/en acte/actuellement». Or, comme nous l'avons souligné plus haut, la différence propre à l'espèce infime de l'homme et la plus basse dans la *scala predicamentalis* adoptée par David dans ce cas-ci, est le fait d'être réceptif d'intellect et de science. Cette différence distingue l'homme des nymphes éternelles, puisque l'homme a la connaissance en puissance et peut donc en être réceptif s'il se dédie aux études et cultive sa faculté intellectuelle, tandis que les nymphes ont la connaissance par nature. L'expression «par nature» signifie «actuellement» et, dans ce sens-ci, elles ne peuvent pas être réceptives d'intellect et de science. En effet, la condition indiquée par le fait d'être réceptif de quelque chose est une condition ontologique de puissance et non pas d'actualité. Dans le contexte de l'usage qu'Aristote fait lui-même du terme *energeia*, nous proposons d'interpréter la locution *kat'energeian*, dans ce cas précis, dans l'acceptation de mouvement, c'est-à-dire d'un acte (*energeia*) qui a son fin au-dehors de soi et qui est imparfait, puisqu'il n'est pas possible que quelqu'un apprenne et ait appris au même temps<sup>324</sup>. Autrement, l'emploi de cette locution grecque visant à expliquer la différence «être réceptif d'intellect et de science», n'aurait pas de sens, puisque l'homme ne peut pas avoir la connaissance en acte, mais il la possède en puissance. On comprend donc l'effort d'interprétation, voire de réélaboration, que le 'traducteur' des *Définitions* conduit sur le texte grec. De fait, on n'y trouve pas le terme *ner-gorcowt'awn* qui, étant le calque du terme grec *en-ergeia*, aurait pu être objet d'ambiguïté. L'arménien, en effet, fait recours à une tournure, *đst azdotakanin*, qui est un *hapax* non seulement dans les quatre traités philosophiques de David, mais aussi dans la littérature arménienne, puisque d'après les auteurs du *Thesaurus de la langue arménienne*, son usage est attesté seulement chez Grigor Narekac'i qui est chronologiquement postérieur à l'époque de composition des versions arméniennes des ouvrages de David. Comme déjà remarqué, nous pensons qu'il faudrait traduire l'adjectif arménien *azdotakan* dans l'acceptation de «sensible, concernant la sphère de la sensibilité et de l'expérience sensible». La version arménienne a interprété la signification de la locution grecque et elle a transposé le concept de la locution d'un niveau ontologique à un niveau gnoséologique, puisque le fait d'avoir la connaissance *kat'energeian* concerne le domaine de l'ontologie, tandis que le fait d'apprendre la connaissance au moyen de la sensibilité appartient au domaine épistémologique.

---

<sup>324</sup> Arist., *Metaph.*, 1048 b 28-35.

Enfin, il convient de mentionner un passage des *Définitions* que nous n'avons pas examiné jusqu'ici, mais qui est important, car il confirme l'hypothèse selon laquelle le terme *azdotakan*, que l'on trouve dans la locution *ôst azdotakanin*, doit être interprété comme terme indiquant le domaine du sensible plutôt que comme terme correspondant littéralement à la tournure grecque *kat'energeian*. Ce passage confirme aussi l'interprétation donnée par l'auteur du *Commentaire anonyme sur le «Livre des Définitions» de David* que nous avons citée plus haut.

Dans la leçon XIII<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et X<sup>e</sup> des *Définitions*, on trouve la discussion sur le concept de similarité entre Dieu et l'homme. Lorsque l'auteur discute sur le concept de connaissance chez Dieu et chez l'homme, il distingue deux types de connaissance, à savoir celle qui est chez Dieu, homogène et complète, et celle qui est chez l'homme, hétérogène et partielle. Et encore, la connaissance est actuelle chez Dieu et potentielle chez l'homme. Afin d'exprimer les concepts d'acte et de puissance, la version grecque utilise le couple  $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\iota\alpha/\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ , tandis que l'arménien a recours au couple *azdmamb/zawrowt'eamb*<sup>325</sup>. On voit donc que la locution arménienne *ôst azdotakanin* ne suppose pas l'idée d'acte dans l'acception strictement aristotélicienne, puisque si l'homme possédait l'intellect et la science en acte, il serait pareil à Dieu. Il possède donc l'intellect et la science en puissance, en tant que réceptif des deux puissances cognitives les plus hautes et le plus proches du monde métaphysique.

À ce point de l'analyse, il faut souligner que l'on trouve dans les *Définitions* une seule occurrence du couple *azdownn/zawrowt'iwn*, à l'exception du cas mentionné ci-dessus, en face du grec *energeia/dynamis*, tandis que l'on n'y trouve jamais l'usage du couple *nergorcowt'iwn/zawrowt'iwn*<sup>326</sup>. En revanche, le terme *nergorcowt'iwn* est utilisé à une seule reprise, là où le grec l'ignore<sup>327</sup>. Évidemment, dans les *Définitions*, le sens du terme *nergorcowt'iwn* ne coïncide pas avec celui du mot *azdownn*, et en plus, il n'est pas adopté comme terme antinomique par rapport à *zawrowt'iwn* («puissance»).

À notre avis, le terme *azdownn* interprète la signification du terme grec *energeia* dans le sens d'une activité qui a sa fin en soi-même et qui est donc parfaite, tandis que le terme *nergorcowt'iwn* traduit lui-aussi le sens d'*energeia* dans le sens cependant de mouvement qui a sa fin au-dehors de soi et qui est, par conséquent, imparfait. Cette hypothèse s'appuie sur deux données: les passages cités au point 2 et le passage mentionné au point 5. À ce propos, il faut préciser que dans un seul passage, à savoir celui mentionné au point 3, le terme *azdownn* est employé en tant que terme général indiquant l'état d'actualité en opposition à *zawrowt'iwn* indiquant l'état de puissance.

<sup>325</sup> Dav., *Prol.*, 36.14-18 ; Dav., *Prol. arm.*, 84.10-15. Voir aussi les observations à propos du concept d'intellect chez les auteurs de l'École d'Ammonius: Templis E. (1997), 310-323.

<sup>326</sup> Voir, plus haut au point 3, pp. 102-103.

<sup>327</sup> Voir, plus haut au point 5, pp. 106-107.

Nous croyons que les *Définitions* distinguent les deux significations intérieures au terme aristotélicien *energeia* par l'usage des mots *azdownn* et *nergorcowt'awn*. De fait, *azdownn* est utilisé pour rendre à la fois le sens général du terme *energeia* et son sens particulier, à savoir celui d'activité, comme dans l'exemple du point 2 dans lequel la locution *zanjnaworakan azdownn* semble se référer à l'âme. En effet, dans le passage en question on lit que, selon les Stoïciens, le suicide est justifié dans le cas où le corps de quelqu'un est formé de mauvaises humeurs et «il n'est pas capable de recevoir l'acte vital». Qu'est ce donc l'acte vital du corps? Évidemment, cet acte vital se réfère à l'âme, puisque chez Aristote, l'âme constitue l'acte final ou *entelechia* du corps, et donc, sa substance. Le corps en effet possède les fonctions de la vie et de la pensée, et l'acte de ces deux fonctions est l'âme qui est au corps ce que l'acte est à la puissance<sup>328</sup>. En plus, on peut ajouter que chez les Stoïciens, qui accueillirent la théorie aristotélicienne, l'âme est identifiée au souffle vital, tout en étant corporelle et immortelle.

Dans le passage signalé au point 5, on trouve l'usage du terme *nergorcowt'awn* lorsque le texte affirme que les médecins habiles connaissent plusieurs médicaments, mais ignorent les raisons de leur efficacité. On voit que, dans ce cas-ci, l'efficacité est liée à l'activité des médicaments sur le corps humain, et cette efficacité pourrait être exprimée par le substantif grec *energeia*, non pas dans le sens d'acte qui a la fin en soi-même, mais plutôt en tant qu'action qui a sa fin en dehors de soi. De fait, Aristote mentionne le fait de guérir et d'être guéri comme exemple d'action qui vise à rejoindre son but et ne le possède pas en soi (*Metaph.*, 1048 b 25). Dans cette perspective, nous avons interprété, dans ce cas-ci, le terme arménienne *nergorcowt'awn* et, par conséquent, nous l'avons traduit par le terme français «efficacité». À ce point, il faut souligner encore une fois que, en ce qui concerne l'usage des termes *azdownn* et *nergorcowt'awn*, le lexique des *Définitions* est différent de celui des autres ouvrages philosophiques de David. De fait, dans les autres trois commentaires, on trouve toujours l'usage du couple *nergorcowt'awn/zawrowt'awn* pour exprimer le concept antinomique du couple des termes grecs *energeia/dynamis*, comme on le voit plus haut dans les passages mentionnés aux points 9, 10, 13 (*in Is.*), 16 et 17 (*in Cat.*), 19 (*in APr.*).

Dans le *Commentaire sur l'Isagoge* exclusivement, on trouve l'usage des termes *azdownn* et *nergorcowt'awn* en relation avec le terme *mtacowt'awn* et face au couple grec *energeia/epinoia*. Il faut souligner que l'usage du couple grec *energeia/epinoia* n'est pas attesté chez Aristote, mais nous en avons trouvé une première mention chez Olympiodore<sup>329</sup>, Ammonius<sup>330</sup> et Élias<sup>331</sup>, tandis

<sup>328</sup> Arist., *De an.*, II, 1, 412 a 10.

<sup>329</sup> Dans le *Commentaire sur les Catégories* d'Olympiodore, on lit : τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ἢ ἐνεργείᾳ ἐστὶν χωριστὰ ἢ τῇ ἐπινοίᾳ· ἐνεργείᾳ μὲν ὡς τὰ χωριστὰ λέγομεν συμβεβηκότα < ἐπινοίᾳ δὲ ὡς τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα >. εἰ οὖν αἱ δεύτεραι οὐσίαι μὴ δύνανται χωρισθῆναι τῶν πρώτων μήτε ἐνεργείᾳ μήτε ἐπινοίᾳ, δῆλον ὅτι οὐκ εἴσιν ἐν ὑποκειμένῳ, [...]. («Les accidents séparables sont en acte dans le sujet ou sont au moyen de la pensée. Ils sont en acte, lorsque nous disons que les accidents sont séparables, < et ils sont au moyen de la pensée, lorsque nous

que nous n'en avons pas trouvé de traces chez le pseudo-Élias. En outre, à propos de la locution «au moyen de la pensée» (ἐπινοία) en relation/opposition à la locution «en acte», il faut remarquer que son usage n'est pas attesté chez Aristote<sup>332</sup>, et que, dans les limites des recherches que nous avons faites, il a été introduit par Porphyre qui l'utilise dans un passage de son *Commentaire sur les Catégories* (Porph., in *Cat.*, 103.13). On en trouve mention très fréquemment chez Philopon qui cependant ne l'utilise pas en relation à la tournure «en acte/selon l'acte/actuellement»<sup>333</sup>.

Quant à David, il a plus fréquemment recours au couple *energeia/epinoia* que les commentateurs mentionnés ci-dessus: son usage est témoigné dans quatre passages que l'on trouve plus haut aux points 7 et 8 concernant *azdownn/mtacowt'iwn*, et 11 et 12 concernant *nergorcowt'iwn/mtacowt'iwn*. Dans tous les passages indiqués, David affronte la discussion de la différence et des trois types de différence et utilise toujours le couple de termes grecs *energeia/epinoia* qui, comme on l'a déjà souligné, correspond parfois au couple *azdownn/mtacowt'iwn* et parfois au couple *nergorcowt'iwn/mtacowt'iwn*. Tout d'abord, il faut souligner que le contexte dans lequel les commentateurs grecs emploient le couple *energeia/epinoia*, concerne la discussion des différences inséparables et séparables, du moins dans le cas d'Élias et de David, et de l'accident, dans le cas d'Ammonius et d'Olympiodore. En outre, sauf le cas d'Olympiodore, tous les autres portent l'exemple de l'Éthiopien qui peut être compris à

---

disons que les accidents sont inséparables >. Si donc les substances deuxièmes ne peuvent être séparés des substances premières ni en acte ni au moyen de la pensée, il est évident que [les accidents] ne sont dans un sujet, [...]» dans Ol., in *Cat.*, 66.36-39. Olympiodore discute ici le passage 2 b 7-10 des *Catégories*.

<sup>330</sup> Chez Ammonius, l'usage du couple *energeia/epinoia* est attesté dans la leçon dédiée à la discussion de l'accident que l'on trouve dans son *Commentaire sur les Catégories*. Il est intéressant de souligner que, dans le passage en question, on trouve l'usage de la locution *kat'energeian*, tandis que chez les autres commentateurs cette locution n'est pas employée à l'exception du passage, mentionné et discuté plus haut, portant sur la définition de l'homme que l'on lit dans les *Prolégomènes* de David. Amm., in *Is.*, 111.9-18: τὸ γὰρ ἐν τῷ Αἰθίοπι ἢ τῷ κόρακι μέλαν ἀδύνατον ἀπογίνεσθαι χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς. εἶπομεν δὲ ἤδη ὅτι εἰ καὶ μὴ κατ' ἐνέργειαν ἀπογίνεται, ἀλλ' οὖν τῇ ἐπινοίᾳ ὁ κόραξ καὶ ὁ Αἰθίοψ λευκός, τοῦ δὲ ἀνθρώπου τὸ ζῶον οὐδὲ τῇ ἐπινοίᾳ χωρῖσαι δυνατόν· ἅμα γὰρ τῷ νοῆσαι ἀνθρώπου μὴ εἶναι ζῶον φθείρομεν αὐτόν, ἐπινοήσαντες δὲ τὸν κόρακα μὴ εἶναι μέλανα ἢ τὸν Αἰθίοπα οὐ φθείρομεν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν ὡς κόρακος ἢ ἀνθρώπου. ἀμέλει καὶ εἰ ἀφέλοι τις τοῦ κόρακος τὰ περὰ, οὐδὲν ἦττον ἔσται κόραξ, καὶ τὸν Αἰθίοπα εἰ λευκὸν ἐπινόησεις, οὐδὲν ἦττον ἔσται ἀνθρώπος, ὥστε καὶ τὰ ἀχώριστα εἰ καὶ μὴ τῇ ἐνέργειᾳ ἀπογίνεται, ἀλλ' οὖν τῇ ἐπινοίᾳ).

<sup>331</sup> Élias emploie les deux termes *energeia et epinoia* dans la leçon portant sur le concept de différence, développé dans son *Commentaire sur l'Isagoge*. El., in *Is.*, 77.24-32: ἰδίως δὲ διαφορὰ εἶρηται διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἐνέργειᾳ ὑπάρξει τῷ αὐτῷ τὰ ἀντικείμενα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον μήτε ἐν ἄλλῳ χρόνῳ, ὡς τὸ σιμὸν καὶ τὸ γρυπὸν· οὔτε γὰρ ὁ γρυπὸς σιμὸς ποτε γίνεται οὔτε ὁ σιμὸς γρυπὸς χωρὶς φθορᾶς τοῦ ὑποκειμένου. καλῶς δὲ εἶρηται καὶ τὸ ἐνέργειᾳ· ἐπινοία γὰρ ἐνδέχεται τὰ ἀντικείμενα ὑπάρξει τινί, καθά φησι καὶ αὐτὸς ὁ Πορφύριος ὅτι 'δύναται ἐπινοηθῆναι κόραξ λευκὸς καὶ Αἰθίοψ ἀποβάλλοντες τὴν χροιάν χωρὶς φθορᾶς τοῦ ὑποκειμένου'. ([...] À ce propos, on dit que la différence est dans un sens plus propre, quand il n'est pas possible que quelque chose ait en acte les contraires au même temps ou en temps différents, comme le fait d'avoir le nez camus et le fait de l'avoir aquilin. En effet, n'existe ni quelqu'un au nez aquilin et camus ni quelqu'un au nez camus et aquilin sans le détruitement du sujet. On dit justement qu'elle est en acte. En revanche, il est possible que quelque chose ait les contraires au moyen de la pensée, comme Porphyre le dit lui-même, affirmant que "il est possible de comprendre un corbeau blanc et un Éthiopien à la peau blanche sans causer le détruitement du sujet, à condition que l'on ignore la couleur extérieure" »).

<sup>332</sup> Aristoteles, LEXICON III (vol. I A-K), R. Radice (ed.), Biblia: Milano 2005.

<sup>333</sup> Philop., in *de An.*, 57.29-31 ; 61.22 ; 148.21 ; 520.30-33 ; 532.14-15. Philop., in *Phys.*, 298.24-25.

la peau blanche au moyen de la pensée sans la corruption du sujet lui-même<sup>334</sup>. Quant aux occurrences des deux termes que l'on trouve dans la version arménienne du *Commentaire sur l'Isagoge*, les termes *azdownmn* et *nergorcowt'iwn* sont utilisés alternativement en relation antinomique au terme *mtacowt'iwn*. Il reste cependant à analyser d'une façon plus approfondie le sens du couple *energeia/epinoia* chez les autres commentateurs alexandrins que l'utilisent, afin d'examiner si la version arménienne du *Commentaire sur l'Isagoge* garde les deux nuances sémantiques que les termes *azdownmn* et *nergorcowt'iwn* ont dans les *Définitions*, comme nous l'avons vu plus haut.

À partir des considérations suivantes :

- 1) l'usage du terme *epinoia* et, en particulier, de la locution «au moyen de la pensée» (ἐπινοία), a commencé à être adopté, d'après les résultats mis en évidence dans les limites de cette recherche, par les commentateurs néoplatoniciens de l'École alexandrine et, en particulier, par Ammonius.
- 2) l'on rencontre l'emploi très fréquent, d'un côté, du terme *epinoia* dans les versions grecques des trois ouvrages de David, et de l'autre côté, des termes *mtacowt'iwn* et *makamtaowt'iwn* dans leurs versions arméniennes<sup>335</sup>.
- 3) en correspondance du terme grec *epinoia*, on ne trouve pas seulement l'usage de *mtacowt'iwn*, comme nous avons vu plus haut dans le cas du couple ἐνεργεία/ἐπινοία traduit par l'arménien *azdmamb (nergorcowt'eamb)/mtacowt'eamb*, mais aussi l'utilisation de *mak-a-mtacowt'iwn* qui est le calque exact du terme grec *epi-noia*.
- 4) le terme grec *epinoia* et les termes arméniens *mtacowt'iwn* et *makamtaowt'iwn* suggèrent, directement ou indirectement, l'usage d'autres termes appartenant à la même sphère sémantique, ainsi que l'élaboration ou, du moins, l'acceptation d'une certaine théorie épistémologique et gnoséologique.

À la suite de toutes ces considérations, nous voudrions donc prendre en examen les concepts d'*epinoia* et des termes corrélatifs concernant d'un point de vue sémantique le domaine épistémologique de la pensée et de l'interprétation de David. À cet égard, les différences linguistiques, que nous mettrons en évidence dans le paragraphe suivant, entre le grec et l'arménien, nous permettront d'analyser les rapports entre les deux versions et les rapports entre les versions grecques des œuvres de David et les commentaires des philosophes néoplatoniciens alexandrins.

<sup>334</sup> Voir, plus haut au point 12 pour David. À propos de cet exemple en relation à l'usage des termes *energia* et *epinoia*, il est assez intéressant de voir que l'on lit les mêmes exemples de l'Éthiopien et du courbeau dans un passage du *Commentaire sur les Analytiques Postérieurs* du Philopon, où il est évident l'influence directe, aussi d'un point de vue étroitement lexical, du passage mentionné d'Ammonius. Philop., in *APost.*, 94.3-4 : δύναται γὰρ τῇ ἐπινοίᾳ τὸ μέλαν τοῦ Αἰθίοπος καὶ τοῦ κόρακος χωρισθῆναι μηδὲν τῆς ὑποκειμένης φύσεως βλαπτομένης.

<sup>335</sup> Nous ne prenons pas en considération le *Commentaire sur les Analytiques Premiers* de David, puisque nous n'y avons trouvé aucune mention de ces deux termes, à savoir *mtacowt'iwn* et *makamtaowt'iwn*.

2) *Considérations sur l'usage des termes arméniens mtacowt'iwn, makamtacowt'iwn, tramaxohowt'iwn, mitk' et de leurs correspondants grecs ennoia, epinoia, dianoia et nous.*

Dans ce paragraphe notre analyse se focalise sur les puissances cognitives et, en particulier, sur les passages dans lesquels l'auteur utilise les mots dont le sens est lié au procès d'acquisition de l'âme: conjecture, opinion, pensée, intellect, selon le schéma platonicien.

Le passage suivant est contenu dans la partie d'introduction des *Prolégomènes*, ainsi que des *Définitions*. Dans l'extrait en question, en réponse à la première question, concernant ce qu'il faut faire pour connaître la substance de chaque chose, à savoir si elle subsiste, David distingue deux catégories principales: les choses qui ne subsistent pas ou qui subsistent dans notre pensée, et les choses qui subsistent dans la réalité. On voit que, dans ce cas-ci, la version grecque utilise le terme *dianoia*, tandis que la version arménienne le terme *mtacowt'iwn* qui, dans les passages du *Commentaire sur l'Isagoge* pris en considération plus haut, correspond au grec *epinoia* et indique la pensée. Il est intéressant de souligner les dissemblances de traduction que l'on rencontre aussi dans les trois versions arméniennes des *Prolégomènes*, du *Commentaire sur l'Isagoge* et du *Commentaire sur les Catégories*, comme dans le cas en question. Toutefois, avant d'en tirer des conclusions, il est nécessaire d'examiner tous les extraits dans lesquels on ne remarque pas de correspondance, d'un côté, entre le grec et l'arménien et, de l'autre, entre les versions arméniennes indiquées ci-dessus.

1. Dav., *Prol.*, 1.16-18: καὶ εἰκότως τὰ τέσσαρα ταῦτα ζητοῦμεν· τῶν γὰρ πραγμάτων τὰ μὲν ἀνύπαρκτά ἐστιν, ὡς τραγέλαφος, σκινδαψός, βλίτυρι καὶ τὰ λοιπά, ὅσα **ἡ ἡμετέρα διάνοια**<sup>336</sup> **διαπλάττεται**, τὰ δὲ ὑπαρξιν ἔχει («Et justement nous cherchons ces quatre choses: de fait, parmi les réalités quelques-unes n'ont pas de subsistance, comme le bouc cerf, le *skindapsos*, le *blituri* et les autres choses que **notre pensée recrée**, tandis que d'autres subsistent»).

DAV., *Prol.* arm., 2.21-23 : Եւ յիրաւի այսոքիկ խնդրին, քանզի յիրողութեանցն ոմանք անգոյք են, որպէս եղջերուարաղն եւ արալէզն, եւ որչափ ինչ **մերս ստեղծէ ստածութիւն**. իսկ ոմանք գոյութիւն ունին: («Ces choses sont justement recherchées, puisque certains des réalités n'ont pas de subsistance, comme le bouc-cerf et l'*aralēz* et tout ce que notre **pensée recrée**, tandis que d'autres subsistent»).

<sup>336</sup> Selon la leçon du manuscrit V = *Vaticanus gr.* 1470 (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) on lit *ἐννοια* au lieu de *διάνοια*. Cf. Dav., *Prol.*, 1.17.

notre pensée    մերս ... մտածութիւն    ἡ ἡμετέρα διάνοια (ἐννοια)

Ici, dans le passage arménien nous avons la locution *mers mtacowt'awn* face au grec *hê hêmetéra diánoia*. Comme on verra plus loin au point 4 du chapitre présent, le terme arménien *mtacowt'awn* indique ici la pensée discursive ou *tramaxohowt'awn* qui correspond au grec *dianoia*, même s'il faut souligner qu'il correspondrait plus proprement au grec *ennoia*, terme plus allusif et de sens général que *dianoia*. Dans le passage en question, après avoir introduit les quatre points qu'il faut chercher sur l'être qui est l'objet de la philosophie, David répond à la première question (εἰ ἔστι), en distinguant d'emblée les êtres qui existent de ceux qui n'existent jamais dans la réalité, mais qui sont le produit de notre pensée. La question sera traitée et approfondie par David plusieurs fois dans les *Prolégomènes* et le *Commentaire sur l'Isagoge*, autant que l'exemple du bouc-cerf ou du centaure. Puisque les prolégomènes généraux étaient une introduction à l'étude de la philosophie, il est évident que les questions, aussi bien que le langage, sont adaptés au niveau de préparation de l'auditoire qui était constitué des débutants. Au début donc des *Prolégomènes*, David se limite à distinguer les êtres des non-êtres d'un point de vue ontologique, tandis que plus loin il affronte l'analyse du procès épistémologique concernant l'acquisition des images des non-êtres. Or, dans ce cas précis, la différence lexicale entre les deux versions nous révèle d'abord que la version arménienne avait, selon toute vraisemblance, un but différent de celle grecque qui est le résultat de notes prises pendant les leçons et qui doit être lue tenant en considération sa nature comme produit oral. À l'inverse, la version arménienne était réélaborée à partir du texte grec, mais, comme nous voudrions démontrer, elle présuppose une lecture du texte grec quelque peu indépendante et surtout une modalité de circulation différente, puisqu'elle était, selon toute vraisemblance, un produit littéraire. De fait, si l'on sait que, dans le cas du grec, le texte était écrit pendant la leçon, à l'égard de l'arménien nous avançons l'hypothèse que le texte était écrit avant la leçon orale. Cette considération présuppose que l'arménien soit sorti de la plume de quelqu'un qui aurait pu donner un cours de philosophie ou du moins de quelqu'un qui connaissait la philosophie mieux de ceux auxquels s'adressait le texte qu'il allait 'traduire'. Bien que la différence linguistique sous-entendue dans les deux passages mentionnés ci-dessus puisse témoigner en faveur de cette hypothèse, il faudrait cependant, examiner les autres passages des *Prolégomènes* et des *Définitions* dans lesquels il y a l'usage des termes *ennoia/dianoia* et *mtacowt'awn*.

On verra plus loin que la pensée discursive est la faculté dans laquelle advient le procès d'acquisition de ce qui est imaginaire, mais que la faculté qui accomplit l'action de créer les choses imaginaires est marquée par un autre terme. Les choses imaginaires, en effet, sont le produit de la

simple représentation, qui en arménien est *sosk mtacowt'iw*n et en grec, *psilê epinoia*; elle opère en tant que faculté de la pensée discursive. À l'état actuel de notre recherche, on peut affirmer donc que la version arménienne, dans ce cas précis, utilise un terme – *mtacowt'iw*n – qui est plus général du terme grec *dianoia* pour respecter l'essence intime du texte qui est d'introduire graduellement au langage philosophique. Certes, on pourrait supposer que la leçon témoignée par le manuscrit *Vaticanus gr. 1470*, à savoir *ennoia* au lieu de *dianoia*, soit plus vraisemblable, puisqu'elle correspond exactement au sens du terme grec *mtacowt'iw*n et confirme notre interprétation du passage. Nous avançons cependant par hypothèses, puisqu'il faut examiner tous les passages des *Prolégomènes* et des *Définitions* avant de tirer des conclusions sur le sens du terme arménien *mtacowt'iw*n et du terme grec *ennoia* dans le contexte cité ci-dessus.

Par la suite, on va lire deux passages qui sont contenus respectivement dans les leçons II<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et I<sup>e</sup> des *Définitions* où David repousse trois des quatre argumentations de ceux qui réfutent l'existence de la philosophie en tant que connaissance des êtres. Dans l'extrait en question, après avoir soutenu l'existence des objets de la mathématique et de la physique, David soutient que, bien que l'objet de la théologie, c'est-à-dire Dieu, soit inconnaissable, l'homme peut le connaître à travers le visible, comme on va le lire par la suite.

2. Dav., *Prol.*, 6.2-4 : περι δὲ τοῦ θεολογικοῦ ἔστιν εἰπεῖν ὅτι εἰ καὶ τὸ θεῖον ἄγνωστον, ἀλλ' οὖν θεωροῦντες τὰ δημιουργήματα καὶ τὴν εὐτακτον κίνησιν τοῦ παντός ***εἰς ἔννοιαν ἐρχόμεθα τοῦ δημιουργήσαντος***  
 («Donc, il faut dire à propos de la théologie que, bien que le divin soit inconnaissable, toutefois, en observant les choses créées et le mouvement bien ordonné du tout, *nous arrivons à la pensée (notion ?)* du démiurge»).

Dav., *Prol. arm.*, 16.1-5 : Իսկ յաղագս աստուածաբանականին ասեմք, թէպէտ եւ աստուածայինն անգիտելի է ըստ ինքեան, այլ սակայն, տեսանելով զստեղուածս եւ զարարածս նորա եւ զբարեկարգապէս շարժումն աշխարհի, ***ի մտածութիւն եւ ի կարծիս զամբ ստեղծչի***  
 («À propos de la théologie nous disons ceci: bien que le divin soit inconnaissable par soi, toutefois, en observant ses créatures et [tout] ce qu'il fit et le mouvement bien ordonné du monde, *nous arrivons à la pensée (notion) et à la conclusion de l'existence du créateur* »).

**Nous arrivons à la pensée (notion)  
 et à la conclusion [de son existence]**

***ի մտածութիւն  
 եւ ի կարծիս զամբ***

***εἰς ἔννοιαν ἐρχόμεθα***

Nous allons analyser plus loin la différence qui nous semble être la plus frappante et significative de ce passage et justifier ma traduction des deux termes arméniens *mtacowt'iw*n et *karcik'* par «pensée/notion» et «conclusion (de son existence)». Pour ce qui concerne les autres différences, déjà soulignées, il faut dire que ce passage constitue une donnée exemplaire pour essayer de retracer le rapport entre les versions arménienne et grecque. De fait, nous voyons que le contenu des passages est le même, mais qu'ils se détachent d'un point de vue lexical. De fait, nous soulignons que dans les *Définitions* on lit :

- 1) սստուածայինն անգիտելի է բսս ինքեան, face au grec τὸ θεῖον ἄγνωστον ;
- 2) տեսանելով զստեղծուածս էլ զարարածս նորս face au grec θεωροῦντες τὰ δημιουργήματα;
- 3) էլ զբարեկարգապէս շարժումն աշխարհի face au grec καὶ τὴν εὐτακτον κίνησιν τοῦ παντός.

Dans le premier cas, l'arménien ajoute le pronom *ink'n*, ici décliné au génitif, qui est précédé de la préposition *dst*. Le pronom se réfère à l'attribut substantivé *astowacayinn* («le divin») et a été ajouté probablement pour renforcer la condition ontologique du divin qui est inconnaissable dans sa propre substance. Dans le deuxième cas, l'arménien a ajouté la tournure *ew zararacs* («ce qu'il fit») qui est une forme nominale provenant du thème aoriste du verbe *ainem* et, dans ce cas-ci, semble être un synonyme de la forme nominale précédente, à savoir *zstelcwacs* qui provient du thème aoriste du verbe *stelcanem*. On peut considérer que ce couple de termes constitue un doublet synonymique, puisque le deuxième terme explique et précise le sens du premier<sup>337</sup>. À propos de l'usage de la forme nominale *ararac* dans les *Définitions*, il y a deux cas dans lesquels on trouve la forme *ararac*: le premier est le passage mentionné plus haut, et le deuxième est contenu dans l'extrait de la leçon IV<sup>e</sup> qui discute des différences constitutives concernant la définition de l'homme. Nous avons cité ce passage dans son intégralité au point 1 du premier paragraphe. Ici, nous nous bornerons à rapporter les phrases des versions arménienne et grecque qui nous intéressent; en arménien, on lit donc: մտաց էլ մակացուրեան ընդունակ ասելով, որոշեաց զնա յաներեւութից էլ անմահկանացուաց արարածոց, en face du grec qui affirme: διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν ἐκ τῶν μακραιώνων νυφῶν, τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῶν θνητῶν δαιμόνων. De cette comparaison, il ressort qu'il n'y pas une tournure grecque correspondant à l'arménien *yanerewowt'ic' ew anmahkanac'wac' araracoc'* («des créatures invisibles et immortelles»). En effet, après avoir annoncé la différence constitutive νοῦ καὶ

<sup>337</sup> Voir, Calzolari V. (2010<sup>2</sup>), 46.

ἐπιστήμης δεκτικός qui est tout à fait propre à l'homme, le grec donne comme exemple de substance qui partage avec l'homme les différences les plus hautes mais qui en diffère par rapport à cette dernière différence, celui de l'espèce des nymphes à longue vie. L'arménien, en revanche, donne comme exemple de substance qui ne partage pas la différence d'être réceptif d'intellect et de science avec l'homme, celui plus général des créatures invisibles et immortelles. Dans ce cas-ci, on ne peut pas prendre en considération le grec, puisqu'on n'a pas un terme correspondant à la forme nominale arménienne *ararac*. Il faudrait examiner les autres passages des *Définitions* où l'arménien utilise les verbes *stelcanem* («créer») et *airnem* («faire, produire») face au verbe grec *demiourgeô*, afin d'établir si le doublet *zstelcwacs ew zararacs* est un doublet synonymique ou indique la volonté de la part de l'arménien de différencier le concept exprimé par le terme grec τὰ δημιουργήματα. De fait la racine du terme τὰ δημιουργήματα se relie au concept de l'acte créateur du démiurge platonicien et, peut-être aurait-il eu besoin d'être expliqué à un auditoire qui était supposé débutant dans les études philosophiques. En général, on peut affirmer que dans les *Définitions*, les formes dérivées du verbe *airnem*, c'est-à-dire la forme nominale *ararac* («créature» dans le sens de «chose faite»), le *nomen agentis araric'* («facteur»)<sup>338</sup>, l'attribut *ararč'akan* («producteur»)<sup>339</sup>, sont adressées au démiurge et à son action, du moins lorsque David rapporte un

<sup>338</sup> Le *nomen agentis* du verbe *airnem*, *araric'*, est employé dans les passages suivants des *Définitions*. *Prol. arm.*, 4.30-32: որպէս յայտ առնէ եւ Պηλασσոն ի Տիւրքոսի տրամաբանութեանն, քանզի այսպէս աւէ յաղագս *արարչի* (vs. *Prol.*, 2.17-18: ὡς δηλοῖ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ· ποιεῖ γὰρ τὸν δημιουργόν [...]); *Prol. arm.*, 12.22-23: եւ Պηλασσոն յայտ առնէ աւելովն, թէ *արարչի* տեսողութիւնն եւ լսողութիւնն շնորհեաց մեզ (vs. *Prol.*, 5.2-3: ὡς καὶ ὁ Πλάτων δηλοῖ λέγων ὁ γὰρ δημιουργὸς ὄψιν καὶ ἀκοὴν ἡμῖν ἐδωρήσατο); *Prol. arm.*, 68.4-7: [...] թէ ով Պηλασσոն, զհարդ իմաստասէրն հմտասէր զինքն արտահանէ, այսինքն ի բաց բանայ, եւ հարստահարութիւնն խնկայ ընդդէմ *արարչի* (vs. *Prol.*, 29.27-30: τί φῆς, ὦ Πλάτων; ὁ φιλόσοφος ἐξάγει ἡγουν ἀναιρεῖ ἑαυτὸν καὶ τυραννίδα μελετᾷ κατὰ τοῦ δημιουργοῦ βουλόμενος λύσαι τὸν δεσμὸν ὃν ἔκεινος ἔδησεν); *Prol. arm.*, 78.12-14: [...] քանզի որք զայսպէսն կամին կամ խորհին, ընդդէմնան *արարչի*, հարստահարութեամբ կմտելով լուծանել զկայսն, զորն այն կայեաց: (vs. *Prol.*, 34.2-3: ὁ γὰρ τοῦτο ποιῶν τῷ δημιουργῷ ἐναντιοῦνται καὶ τυραννίδα κατ'αὐτοῦ μελετᾷ βουλόμενος λύσαι τὸν δεσμὸν, ὃν ἔκεινος ἔδησεν); *Prol. arm.*, 100.21-23: Այլ եւ ի Սոփիեստիայ տրամաբանութեանն *արարչի* արուեստաւոր կոչեաց՝ զանսխալաբար զհտողն ամենայնի (vs. *Prol.*, 43.4-6: ἐν δὲ τῷ Σοφιστῇ τῷ διαλόγῳ τὸν δημιουργόν τεχνίτην ἔκαλεσε, καὶ ταῦτα πάντα ἀπταίστως γινώσκοντα); *Prol. arm.*, 116.33-34, 118.1-2: [...] իմաստասիրութիւնն ի նմանութիւն *աստուծոյ* որ ունի երկուս զօրութիւնս՝ զտեսականն եւ զգործականն: Տեսական է՝ ըստ որում զմենայն գոյսս ճանաչէ. իսկ գործական է՝ ըստ որում *արարչի* գոյ (vs. *Prol.*, 55.36, 56.1-2: ἐπειδὴ οὖν φιλοσοφία ὁμοίωσις ἐστὶ θεῷ, διττὰς δὲ δυνάμεις ἔχει τὸ θεῖον, τὰς μὲν θεωρητικὰς τὰς δὲ πρακτικὰς (καὶ θεωρητικὰς μὲν καθὸ γινώσκει πάντα, πρακτικὰς δὲ καθὸ πάντα δημιουργεῖ). On voit que dans tous les extraits indiqués, la version arménienne rend le terme *demiourgos* par le terme *araric'*, à l'exception du dernier passage dans lequel on remarque qu'elle modifie la phrase que l'on lit en grec, puisque face au grec καθὸ πάντα δημιουργεῖ («[les puissances pratiques sont celles-ci] selon lesquelles crée toute chose»), on lit ըստ որում *արարչի* գոյ («[la puissance pratique est celle-ci] selon laquelle [Dieu] existe en tant que facteur»). Ce passage, en effet, ne suit pas la règle d'interprétation adoptée jusqu'ici par la version arménienne, mais a recours au terme *araric'* dans un contexte qui traite *expresso verbo* du Dieu.

<sup>339</sup> Nous signalons un passage dans lequel on rencontre l'usage de l'attribut arménien *ararč'akan*, dans ce cas-ci substantivé, en correspondance avec la locution grecque *to poiêtikon aition*. *Dav.*, *Prol. arm.*, 64.9: Եւ տարակուսէն ոմանք, թէ վասն է՝ որ ասաց արդեօք հանդերձ յօղին, թէ զհտողութիւնն էականն, եւ ոչ ասաց առանց յօղի, թէ զհտողութիւնն էական: Եւ են ոմանք, որ աւեն, թէ զի ցուցցէ ի ձեռն յօղին զհաղորդութիւնն էինն, որ առ սխալեանս. Ի վերուստ արարչականանն եւ ի ներքուստ նիւթականանն: («Quelques-uns expriment leurs doutes,



remarquables entre l'arménien et le grec. Les passages suivants sont contenus dans les leçons XV<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et XIII<sup>e</sup> des *Définitions*.

Dav., *Prol.*, 47.1-5 : ἡ δὲ δόξα διττή ἐστίν· ἢ γὰρ μετὰ λόγου ἐστὶν ἢ ἄνευ λόγου, καὶ ἄνευ μὲν λόγου, ὡς ὅταν τις τὴν λογικὴν ψυχὴν δοξάζῃ ἀθάνατον εἶναι μὴ λέγων αἰτίαν, μετὰ λόγου δὲ, ὡς ὅταν τις τὴν λογικὴν ψυχὴν δοξάζῃ ἀθάνατον εἶναι λέγων αἰτίαν. καὶ ἰστέον ὅτι δόξα μετὰ λόγου ἐστὶ τὸ συμπέρασμα τῶν προτάσεων, οἷον ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος, τὸ αὐτοκίνητον ἀεικίνητον. τὸ ἀεικίνητον ἀθάνατον ὥσπερ ἄγγελος, ἡ ψυχὴ ἄρα ἀθάνατος. ἰδοὺ τὸ συμπέρασμα τῶν προτάσεων λέγω δὴ τὸ ' ἡ ψυχὴ ἄρα ἀθάνατος'.

(«L'opinion est double: de fait, elle est soit raisonnée soit non-raisonnée. Donc, elle est non-raisonnée, lorsque quelqu'un croit que l'âme raisonnable est immortelle sans en expliquer la raison. Tandis qu'elle est raisonnée lorsque quelqu'un croit que l'âme raisonnable est immortelle et il en explique la raison. Alors, l'opinion raisonnée est la conclusion des prémisses, par exemple : l'âme est 'mue par soi', le 'mû par soi' est 'toujours en mouvement' et le 'toujours en mouvement' est immortel comme l'ange, l'âme donc est tout à fait immortelle. Donc, j'affirme que la conclusion des prémisses est 'l'âme est tout à fait immortelle'»).

Dav., *Prol. arm.*, 108.19-26: Իսկ կարծիք երկակի ասին, է որ պատճառաւ եւ է որ առանց պատճառի: Եւ առանց պատճառի՝ որպէս յորժամ որ զբանական հոգի կարծիքէ անմահ, ոչ գիտելով զպատճառն, իսկ պատճառաւ՝ յորժամ եւ զպատճառսն գիտէ զանմահութեանն:

(«On dit que l'opinion est double: celle qui est raisonnée et celle qui est non-raisonnée. Donc, [on parle] d'opinion non raisonnée lorsque, par exemple, quelqu'un considère l'âme comme immortelle, sans en connaître les raisons, tandis que [on parle] d'opinion raisonnée, lorsque [quelqu'un] connaît les raisons de son immortalité»).

Dans la I<sup>e</sup> leçon du *Commentaire sur les Analytiques Premiers* de David, nous trouvons la mention des cinq puissances cognitives et leur définition.

Dav., *in AnPr.*, 304.25-28, 32-33 : Իսկ կարծիքն զընդհանուրսն գիտեն, նոյնպէս եւ տրամախոհութիւն եւ միտք. այլ կարծիք՝ առանց գիտելոյ զպատճառսն. [...] այլ եւ ոչ կարծիք, քանզի կարծիք՝ զեզրակացութիւն միայն գիտէ. բայց միայն տրամախոհութիւն է որ հաւաքէ:

(«L'opinion connaît les universaux, ainsi que la pensée discursive et l'intellect. Mais l'opinion les connaît sans en savoir les raisons. [...], puisque l'opinion connaît

seulement la conclusion, mais c'est seulement la pensée qui déduit selon le syllogisme »)<sup>341</sup>.

Il faut souligner que la comparaison de ces deux passages des *Définitions* et des *Prolégomènes*, d'un côté, et du *Commentaire sur les Analytiques*, de l'autre, pose des difficultés. En effet, dans le passage du *Commentaire sur les Analytiques*, David affirme que l'opinion connaît les universaux, mais qu'elle ne peut pas les comprendre à travers un raisonnement de déduction. En revanche, la pensée qui est notée par le terme *tramaxohowt'awn* correspondant au terme grec *dianoia*, dans le vocabulaire philosophique de David, parvient à la conclusion de l'existence des universaux à travers un raisonnement propositionnel. D'ailleurs, d'après les passages des *Prolégomènes* et des *Définitions*, l'opinion est de deux types. Dans la version grecque on lit que l'opinion raisonnée parvient à la conclusion des prémisses, tandis que la version arménienne se borne à définir l'opinion raisonnée comme celle qui connaît les raisons de quelque chose qui est communément acceptée. Dans ce cas-ci, la version grecque explique d'une façon plus claire le concept d'opinion raisonnée, face à l'arménien qui abrège l'exemple des causes du raisonnement qui amènent à la conclusion de l'immortalité de l'âme, se limitant à expliquer ce qu'est l'opinion raisonnée au moyen d'une tautologie, à savoir : l'opinion raisonnée est celle qui connaît les raisons d'une affirmation communément acceptée. Toutefois, ce qui nous intéresse par la comparaison des deux passages tirés des deux versions des *Prolégomènes* et du *Commentaire sur les Analytiques*, est l'évidence selon laquelle David embrasse les définitions d'opinion que l'on trouve chez Platon. De fait, Platon définit l'opinion, d'un côté, comme la faculté qui appartient à la sphère de la connaissance sensible en tant que conjecture et croyance, et de l'autre, il l'identifie avec la science, dans le sens que l'opinion raisonnée devient science, lorsque la première vient être confirmée par un raisonnement de causalité<sup>342</sup>. Cette vision est aussi partagée par Aristote qui affirme que l'opinion est, d'un côté, changeable et, de l'autre, fondement des démonstrations de l'homme.<sup>343</sup> L'opinion, sous-entendue l'opinion raisonnée, diffère de la pensée par le fait que la première est le résultat de la deuxième, c'est-à-dire que la pensée (*dianoia*) indique la faculté et le procès de déduction qui aboutit dans l'opinion. Nous pensons que la distinction et l'explication faites par David à propos des deux espèces d'opinion, doivent être lues à la lumière de l'interprétation que Platon en donne. On voit donc que la tournure *ew i karcis* que l'on lit dans le passage examiné plus haut, vise à expliquer et à préciser le fait que la pensée (ici, le terme *mtacowt'awn* indique la pensée discursive et correspond exactement à *tramaxohowt'awn*) conduit à l'opinion selon laquelle le créateur existe et que cette opinion est l'opinion raisonnée, puisqu'elle est l'achèvement du procès de déduction. En outre, il convient de souligner que dans le passage correspondant des *Dialogues* de Sévère bar Šakkô qui, comme Giuseppe Furlani a constaté, suivent les *Prolégomènes* perdus du Philopon, on lit ainsi : «[...] bien que [les choses divines] n'appartiennent pas au domaine de la science, puisqu'il n'est pas possible parfois les apercevoir, toutefois ce qui vient d'elles est objet de sensation et, au moyen de ceci, nous marchons vers la compréhension et la

<sup>341</sup> Voir aussi, Westerink L. G. (1961), 139.26-28 (f. 131r).

<sup>342</sup> Plat., *Resp.*, 470 c, 510 a; *Men.*, 96 d-98 c.

<sup>343</sup> Arist., *Metaph.*, VII, 15, 1039 b 31; *Metaph.*, III, 2, 996 b 27.

science de celui qui meut cela»<sup>344</sup>. Il est intéressant de remarquer que Sévère affirme que par les choses sensibles, nous arrivons «à la compréhension et à la science» de celui qui les meut, à savoir de la cause de leur mouvement. Sévère utilise donc deux termes pour marquer le procès qui conduit l'homme à s'apercevoir du Divin et la connaissance que l'on a de Lui. Certes, il reste à prendre en considération les termes exacts et originels utilisés par Sévère, puisque nous nous appuyons sur la traduction rapportée par Furlani. Toutefois, pour la présente recherche, nous n'avons pas pu consulter le texte original des *Dialogues* de Sévère, rapporté par Baumstark, que Giuseppe Furlani mentionna dans sa contribution, mais nous souhaitons que des comparaisons ultérieures puissent être conduites à partir de nos analyses.

## 2.2) Les objets théologiques dans les «Prolégomènes» et les «Définitions» de David.

Nous allons ici prendre en considération les passages des *Prolégomènes* de David, aussi bien que des prolégomènes d'Élias et du pseudo-Élias, dans lesquels on trouve l'explication étymologique de la locution *ta mathêmata*, puisque, à notre avis, le manque de ce passage, et de ce qu'il implique, dans les *Définitions* confirme indirectement les conclusions auxquelles nous avons abouti à propos de l'usage de la locution *i karcis* dans le passage mentionné plus haut. En effet, dans ce cas aussi, la version arménienne se détache du grec, supprimant un passage dont les implications ontologiques et gnoséologiques déterminent une différence assez frappante entre les deux versions de l'ouvrage de David. Dans les passages que l'on va lire, David, Élias et le pseudo-Élias répondent à ceux qui affirment que non seulement les mathématiques, mais la physique et la théologie aussi peuvent être apprises. Quant à Ammonius, il n'affronte pas la question, du moins dans ses *Prolégomènes*. Dans les *Prolégomènes* de David, la question est discutée dans la leçon XVIII<sup>e</sup>, dans laquelle l'auteur avait déjà traité de la division de la philosophie, de la division de la partie théorique en trois disciplines et de la tripartition des êtres<sup>345</sup>.

Dav., *Prol.*, 59.29-32, 60.1-3 : [...] οὐχ ὑποπίπτει ἀκριβεῖ γνώσει, ἀλλὰ τυχὸν σήμερον μὲν τοιῶσδε γινώσκεται αὔριον δὲ τοιῶσδε διὰ τὸ ἄλλως ἔχειν. ἀλλ' οὔτε δὲ τὸ θεολογικὸν δύναται λέγεσθαι **μαθηματικόν**, ἐπειδὴ τὰ θεῖα ἄτε δὴ ἀόρατα ὄντα καὶ ἀκατάληπτα **εἰκασμῶ μάλλον γινώσκονται ἢ περ ἀκριβεῖ γνώσει**. ἐξ ἀνάγκης οὖν τοῦτο λέγεται μαθηματικὸν μόνον, ἄλλως τε δὲ διὰ τοῦτο αὐτὸ μόνον λέγεται μαθηματικόν, ἐπειδὴ αὐτὸ διδάσκει ἡμᾶς πῶς δεῖ μαυθάνειν τὰ πράγματα·

(«La physique ne tombe pas sous la connaissance exacte, mais elle connaît ce qui s'est passé hier d'une façon et ce qui se passera demain d'une autre façon par le fait d'être autrement. En outre, on ne peut plus affirmer que la théologie est science mathématique, puisque les choses divines, tout en n'étant pas manifestes et insondables, sont connues **au moyen de la conjecture plutôt que de la connaissance exacte**. Il s'en suit nécessairement que seules les mathématiques sont prédiquées de

<sup>344</sup> Furlani G. (1926), 144.

<sup>345</sup> Voir plus loin le point 7, pp. 175-188.

cette façon. D'ailleurs, pour cette raison sont dites les seules mathématiques, parce qu'elles nous enseignent comment faut-il apprendre les choses»).

David affirme donc que les réalités divines ou intelligibles sont saisies par l'homme au moyen de la conjecture, tandis que les réalités mathématiques sont les seules à être comprises au moyen d'un raisonnement déductif et sont donc le produit d'une connaissance exacte. Dans ce cas-ci, David et les autres commentateurs que nous allons lire par la suite, font un jeu de paroles avec la racine du terme grec *ta mathēmata* qui est très proche de celle du verbe *manthanō*; ceci exprime toutes les nuances sous-entendues par l'activité cognitive de la faculté dianoétique.

El., *Prol.*, 28.27-28 : ταῦτα **τὰ μαθήματα** γὰρ μαθάνομεν ἀκριβῶς, τὰ δὲ ἄλλα **εἰκάζομεν μᾶλλον ἢ μαθάνομεν**.

(«En effet, ceux-ci (*scil.* les objets des sciences mathématiques) nous les apprenons exactement, tandis que les autres (*scil.* les objets de la physique et de la théologie) nous les **présuons plutôt que les apprendre**»).

Ps.-El., *Prol.*, 18.31-32 : τὰ γὰρ φύσει καὶ ὡς ἐπίπαν ὡς σύμφυλα ἡμῖν καὶ ἐν συνηθείᾳ ὑπάρχοντα οὐκ ἀκριβῶς διὰ μαθήσεως γινώσκονται, ἀλλὰ καὶ πολλάκις καὶ στοχασμῶ τινὶ γινώσκονται· τὰ δὲ θεῖα πάλιν **οὐ μαθήσει ἀλλ' εἰκασία τινὶ μαθάνομεν**· ταῦτα δὲ μόνα μαθάνομεν **τὰ μαθηματικὰ** λεγόμενα.

(«Les objets de la nature qui existent dans le corps et sont généralement similaires à nous, ne sont pas connus exactement par l'apprentissage, mais ils sont connus plusieurs fois et *par conjecture*. Et encore, les objets de la théologie nous ne les apprenons pas **par l'apprentissage, mais au moyen d'une conjecture**. Seulement les réalités que sont dits mathématiques nous les apprenons [au moyen de l'apprentissage]»).

En ce qui concerne la version arménienne, on ne trouve pas ce passage, pas moins que l'exemple métaphorique de la ressemblance entre l'échelle, le pont et les objets mathématiques qu'on lit dans les *Prolégomènes* de David juste avant le passage mentionné (Dav., *Prol.*, 59.19-23), et qui est utilisé par Ammonius, Élias et le pseudo-Élias aussi. Il me semble que cette abréviation n'est pas due à l'impossibilité de la langue arménienne de rendre un jeu de paroles concernant le couple *mathēmata-manthanō*, auquel le grec se prête parfaitement. En effet, le mot arménien correspondant à *ta mathēmata* (*mathēmatikos*) est *owsowmnakann* qui signifie «les mathématiques». La forme verbale correspondant à ce mot est *owsanim*, qui signifie «enseigner, apprendre» et qui correspond au verbe grec *manthanō*. Or, le jeu de paroles grec se développe autour du couple sostantif (adjectif)-verbe *mathēmata (mathēmatikos)-manthanein*, aurait pu être reproduit en arménien par le couple *owsowmnakann-owsanim*, qui avait déjà été utilisé auparavant (Dav., *Prol.*, 59.24-25; *Prol. arm.*, 124.23-25). Puisque la raison de cet abrégement de la part de l'arménien, n'est

pas due à l'embarras du 'traducteur' de rendre le jeu de paroles grecques, il faut avancer d'autres hypothèses que l'on peut résumer ainsi :

- 1- l'arménien a considéré le passage grec trop répétitif;
- 2- quelques concepts, présents dans le passage grec en question, ont embarrassé la sensibilité de l'auditoire arménien ou du 'traducteur' lui-même;
- 3- la tradition manuscrite a coupé le passage qu'on lit dans la version grecque.

Nous pensons que la première hypothèse n'est pas très vraisemblable, même si nous avons plusieurs autres exemples de suppression de périodes très longues que l'on trouve dans les *Prolégomènes* de la part du 'traducteur' des *Définitions*. Du reste, nous n'avons pas aucune preuve apodictique et incontestable que le passage grec n'ait été pas tranché, mais il nous semble que son importance pour les implications ontologiques et gnoséologiques qu'il sous-entend, n'aurait pas pu être négligée. Certes, la première et la troisième hypothèse pourraient être vraisemblables, par manque de preuves irréfutables venant de données extérieures aux textes pris en considération<sup>346</sup>.

Il me semble que la deuxième hypothèse est partiellement vraisemblable. À notre avis, le 'traducteur' des *Définitions* a supprimé l'extrait grec mentionné ci-dessus, mais non pas pour des raisons d'ordre idéologique ou culturel. L'absence peut être due à un changement de sa pensée, déjà attestée dans un autre passage étroitement lié à l'extrait ici examiné et cité plus haut (Dav., *Prol.* arm., 16.1-5 ; Dav., *Prol.*, 6.1-19).

Du reste, le fait que l'on ne trouve pas chez Ammonius de trace du paragraphe pris en considération ici, nous conduit à penser que les *Définitions* suivent le modèle d'Ammonius, dans ce cas précis, s'écartant d'Élias et du pseudo-Élias. À ce propos, on remarque que ce passage des *Prolégomènes* de David ressemble plus au pseudo-Élias, qui dépend, à son tour, d'une source commune qui ne s'identifie ni avec Ammonius ni avec Élias<sup>347</sup>. D'autre part, les *Définitions* semblent corriger à maintes reprises le texte grec ou, du moins,

---

<sup>346</sup> Nous signalons que, dans l'édition critique des *Définitions* (1960), éditée par Sen Arevšatyan, on ne trouve pas un passage pareil au passage grec en question (voir, *Prol.*, 124.25 ss.) dans aucun des six manuscrits examinés par l'éditeur. D'ailleurs, nous avons pu examiner deux manuscrits conservés à la Bibliothèque Nationale Mesrop Maštoc' de Yerevan en 2004. Les deux manuscrits, qui n'ont été pas pris en considération dans l'édition Arevšatyan (1960), sont le *Matenadaran* = M 6897 et le *Matenadaran* = M 10337. Dans tous les deux manuscrits (M 6897, fol. 128 r. et v. ; M 10337, fol. 74 r.) on lit la même leçon rapportée par l'édition Arevšatyan. Même si la comparaison n'est pas exhaustive et donc les résultats ne sont pas incontestables, le fait que les leçons des manuscrits inédits sont identiques à celle des six manuscrits tenus en compte dans l'édition Arevšatyan nous fait aboutir à une partielle – mais assez probable – conclusion que la version arménienne n'avait pas un passage pareil au passage grec en question, et que donc le coupe du passage ne serait pas dû à la main d'un rapporteur. Il n'est pas exclu que le passage grec en question ait été présent, mais cette probabilité est très faible et invraisemblable. Il faut donc écarter – dans les limites de notre recherche – l'hypothèse que la tradition manuscrite ait supprimé le passage grec en question. Voir aussi, Calzolari V. (2010<sup>2</sup>), dans V. Calzolari-J. Barnes (2010<sup>1</sup>), p. 55, note 48.

<sup>347</sup> Selon Mossman Rouché, dont l'article a été publié juste avant la parution de l'article de Mme Wolska-Conus, les ressemblances textuelles entre les *Prolégomènes* du pseudo-Élias, les *Prolégomènes* de David et un fragment de *prolégomènes*, contenu dans un recueil de ouvrages de Maxime le Confesseur, attribué à Sthéphanus, laissent supposer une étroite dépendance entre le pseudo-Élias et David, d'un côté, et Sthéphanus et David de l'autre côté. Voir, Roueché M. (1990), 128. Voir aussi la théorie soutenue par Wolska-Conus de l'attribution des *Prolégomènes* et du *Commentaire sur l'Isagoge*, attribués au pseudo-Élias par Westerink, à Sthéphanus d'Alexandrie, et de la dépendance entre Sthéphanus et Ammonius à travers Philoponus: Wolska-Conus W. (1989), 69 ss. En tout cas, pour un approfondissement des questions concernant les rapports entre les *Prolégomènes* des commentateurs appartenant au cercle d'Ammonius, on renvoie au chapitre deuxième du présent travail.

s'en écarter de façon remarquable. En plus, si l'on suppose que la version arménienne des *Prolégomènes* soit le produit de la plume de David lui-même, il faut en déduire que, selon toute vraisemblance, il avait emporté avec soi en Arménie le texte grec, et, au moment de traduire ses prolégomènes en arménien, il avait dû adapter le texte grec non seulement d'un point de vue technique, mais surtout d'un point de vue conceptuel. Cette adaptation aurait pu fournir le prétexte pour réélaborer sa pensée et embrasser les opinions de certains philosophes plus conciliant avec le milieu déjà fortement chrétien de l'Arménie des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles. D'ailleurs, la seule figure qui s'adaptait bien pour concilier les théories néoplatoniciennes et aristoteliciennes avec la foi chrétienne était celle de Jean Philopon (490-570), élève d'Ammonius et copain d'étude de Simplicius. Même si ses prolégomènes généraux ne nous sont pas parvenus, il en reste cependant des traces dans les *Prolégomènes* de David, de Stéphane d'Alexandrie, ainsi que dans le *Livre des Définitions et Divisions* de Michel l'Interprète, selon l'opinion de Furlani, comme nous l'avons déjà souligné plus haut<sup>348</sup>. En tout cas, ces hypothèses ont besoin d'être vérifiées par des preuves textuelles que nous allons donner par la suite à l'égard du passage mentionné plus haut concernant le moyen d'apprentissage des objets théologiques et mathématiques et l'explication de la signification du terme *mathêmata* (*mathêmatikos*).

Tout d'abord, on remarque que David utilise le terme *eikasmos* pour décrire le moyen de compréhension humaine des choses divines. On voit, en outre, qu'Élias, ainsi que le pseudo-Élias emploient l'un le verbe *eikazô*, l'autre le substantif *eikasia* qui appartiennent au même domaine sémantique et qui ont une signification très voisine de celle du terme *eikasmos*. À ce propos, il faut rappeler que le verbe  $\epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}\zeta\omega$  et le substantif correspondant  $\epsilon\acute{\iota}\kappa\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  indiquent l'acte de conjecturer ou de représenter et sont largement utilisés par Platon, surtout dans les livres VI (511 d, e)-VII de la *République*. Selon le schéma gnoséologique platonicien, le monde sensible peut être connu seulement au moyen de l'opinion ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ) qui est à la fois conjecture et représentation ( $\epsilon\acute{\iota}\kappa\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ ), dans le cas où elle prend en examen ombres et images, ou croyance ( $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ ), dans le cas où elle prend en examen des êtres vivants ou des objets mathématiques. Nous voyons que la raison pour laquelle l'interprétation donnée par Élias, le pseudo-Élias et les *Prolégomènes* de David a embarrassée le 'traducteur' arménien, s'impose comme évidente à la lumière de la spéculation platonicienne si nous prenons en considération la phrase que l'on lit au début des *Définitions* et que nous avons examiné plus haut<sup>349</sup>. Évidemment, le passage concernant le statut ontologique des choses divines qu'on lit dans les *Prolégomènes* d'Élias, du pseudo-Élias, ainsi que dans les *Prolégomènes* grec de David, a été coupé en arménien, car il exprimait un concept qui s'opposait à ce que l'on lit au début des *Définitions*. Ici, on y trouve la phrase suivante: «À propos de la théologie nous disons ceci: bien que le divin soit inconnaissable par soi-même, toutefois, par l'observation de ses créatures et de tout ce qu'il fit et du

<sup>348</sup> Furlani G. (1926), 143, 149.

<sup>349</sup> Voir, p. 144. Il faut remarquer cependant que 1) le David auteur des *Prolégomènes* en grec était lui-même chrétien, à la suite des données de la tradition grecque et à cause de son nom qui révélerait sa confession religieuse; 2) Élias et le pseudo-Élias appartiennent eux-mêmes au milieu chrétien, même s'ils ne font pas apparaître leur foi chrétienne dans les traités philosophiques. Nous avons déjà signalé l'opinion de Leendert Westerink à propos de l'influence que la foi chrétienne aurait eu dans les œuvres de ces commentateurs; le savant, en effet, retient que les traités des commentateurs chrétiens du cercle d'Ammonius, parmi lesquels on compte David aussi, ne montrent pas une influence explicite de leur foi chrétienne, sauf pour quelques expressions qui seraient dues plus à «une attitude extérieure de conformisme» qu'à un réel sentiment de foi. Voir, Westerink L. G. (1962), XXXVI ; Mueller-Jourdan P. (2007), XVII-XVIII.

mouvement bien ordonné du monde, nous arrivons à la pensée et à la conclusion de l'existence du créateur» (Dav., *Prol. arm.*, 16.1-5). Dans les *Prolégomènes*, en revanche, comme nous l'avons déjà souligné, on lit: «Donc, il faut dire à propos de la théologie que, bien que le divin soit inconnaissable, toutefois par l'observation des choses créées et du mouvement bien ordonné du tout, nous arrivons à la pensée du démiurge» (Dav., *Prol.*, 6.1-19). Il est évident qu'il y a plusieurs différences entre l'arménien et le grec que nous avons déjà soulignées, mais ce qui nous intéresse ici réside dans la tournure: «à la pensée et à la conclusion». Le grec se limite à utiliser le terme *énnoia* qui indique d'une façon générale la pensée, mais peut aussi signifier «notion, concept». Au contraire, l'arménien ne se limite pas à 'traduire' le grec, mais y ajoute *ew i karcis* que nous avons traduit en français par la tournure «à la conclusion», tenant en considération la nuance sémantique que David lui-même donne à ce mot dans les *Prolégomènes* et les *Définitions*. En effet, l'opinion appartient à l'échelle des facultés cogitives et se partage en opinion non-raisonnée et opinion raisonnée. Il nous semble que c'est à l'opinion raisonnée que le 'traducteur' arménien pense, lorsqu'il ajoute la tournure *ew i karcis* à la proposition grecque mentionnée plus haut. De fait, le sens du terme *karcik'* nous est expliqué, comme nous l'avons déjà souligné, dans la leçon XIII<sup>e</sup> des *Définitions*: «Il faut savoir que l'opinion raisonnée est la conclusion des prémisses, par exemple: l'âme se meut par soi, ce qui se meut par soi se meut toujours, ce qui se meut toujours est immortel. Voici, la conclusion des prémisses: l'âme est immortelle. Ceci a été appelée opinion raisonnée»<sup>350</sup>. L'expression mentionnée des *Définitions*, à savoir *ew mtacowt'wn ew i karcis gamk' stelcč'in*, signifie donc que la connaissance du créateur est atteinte à la fois au moyen de la pensée et de l'opinion, à savoir la faculté qui connaît les raisons d'un axiome qui n'a pas besoin de démonstrations, puisqu'elle est l'achèvement du procès entamé par le raisonnement déductif, c'est-à-dire par la pensée discursive. Cette assertion ne peut pas s'accorder avec la proposition citée ci-dessus que l'on lit dans les *Prolégomènes*, à savoir: «les objets de la théologie ne sont pas manifestes et sont insondables. C'est pour cette raison donc qu'ils sont connus au moyen de la conjecture plutôt que de la connaissance exacte».

Il est évident que l'assertion que le créateur peut être conçu par l'homme à travers la pensée et l'opinion raisonnée, voire le raisonnement déductif, n'admet pas l'affirmation que les objets divins sont insondables et qu'ils sont conçus au moyen de la conjecture. Nous croyons que le 'traducteur' arménien n'a ni voulu ni pu rapporter le passage indiqué concernant la connaissance que nous avons des choses divines des *Prolégomènes* (59.29-32, 60.1-3), pour la raison qu'il n'aurait pas pu affirmer quelque chose de contraire à ce qu'il avait dit auparavant; ceci est une preuve ultérieure – pas cependant irréfutable – de notre hypothèse selon laquelle les *Définitions* montre que leur 'traducteur' a réélaboré d'une façon originale la version grecque qui, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, était le produit des notes prises par les élèves pendant les leçons du maître. Comme nous voudrions démontrer plus loin, après avoir examiné tous les passages dans lesquels les différences entre les deux versions sont remarquables, ces retranchements et adjonctions nous donnent une preuve que la version arménienne n'est pas sortie de la plume d'un 'simple' traducteur, mais plutôt d'une personne très familière avec la matière philosophique, notamment d'empreinte

<sup>350</sup> Dav., *Prol. arm.*, 108.22-26.

alexandrine, et avec les textes ainsi nommés prolégomènes qui circulaient autrefois, et enfin, avec la langue arménienne. Du reste, il faut souligner qu'il y a une autre possibilité d'interprétation – tout à fait contraire à celle mentionnée plus haut – du passage des *Définitions*, selon laquelle on peut considérer que le terme *mtacowt'awn* soit un doublet synonymique de *mitk'*, correspondant au grec *noûs*, et le terme *karcik'* signifie, dans ce cas-ci, l'opinion en tant que faculté qui exprime les axiomes, c'est-à-dire les propositions qui n'ont pas besoin d'être démontrées. Dans ce cas ici, les termes ne seraient pas ordonnés d'une façon très précise, puisque c'est l'intellect qui se fonde sur des axiomes et non pas le contraire. En outre, il nous semble que l'expression *karcik'* n'indique pas l'opinion non-raisonnée en tant qu'opinion qui soutient une proposition sans en connaître les raisons, puisque tout le contexte nous porte à interpréter le terme *mtacowt'awn* dans l'acception de pensée discursive, si bien que la proposition « nous arrivons à la pensée et à la conclusion du créateur » serait un contresens, puisque la pensée discursive présuppose l'opinion raisonnée en tant qu'achèvement de ses raisonnements et non pas l'opinion non-raisonnée. De fait, nous avons interprété le terme *mtacowt'awn* dans le sens de faculté dianoétique, puisque, dans le passage mentionné, on lit que l'homme arrive à la conclusion de l'existence du créateur, en regardant le mouvement bien ordonné du monde, qui est connu, à son tour, au moyen du raisonnement, comme on le verra plus loin dans la partie dédiée à la tripartition des êtres<sup>351</sup>. À ce propos, il faut préciser ici que, chez Ammonius, Élias et David (*Prolégomènes*), les objets théologiques sont placés au sommet des êtres et l'homme peut les connaître à travers les mathématiques qui représentent l'échelle conduisant du monde physique et sensible à celui immatériel et inintelligible<sup>352</sup>.

Par la suite nous allons examiner les passages des leçons III<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et I<sup>e</sup> des *Définitions*, dans lesquels on trouve l'usage de la locution ἡ περὶ τούτου γνῶσις (« la connaissance qui est autour de cette chose-là »), en face du terme arménien *mitk'* (« intellect »). En plus, il est intéressant de lire les passages dans leur intégralité, afin de mettre en évidence les différences très remarquables entre les deux et d'en proposer une analyse.

3. DAV., *Prol.*, 7.11-17: Ἔστι δὲ ἀνατρέψαι αὐτοὺς οὕτως· ὅτι καὶ καθόλου γνῶσις ἐστὶν ἡ φιλοσοφία καὶ οὐκ ἀδύνατον αὐτὴν ἐν μερικῷ ὑποκειμένῳ θεωρεῖσθαι· καὶ γὰρ εἰ καὶ τὰ καθόλου συμβεβηκότα οὐ δύναται ἐν μερικῷ ὑποκειμένῳ θεωρεῖσθαι, ἀλλ' οὖν ἡ περὶ τούτων γνῶσις δύναται ἐν μερικῷ θεωρεῖσθαι, οἷον εἰ καὶ τὸ καθόλου λευκὸν οὐκ ἔγκειται ἐν τῷ Σωκράτει μόνῳ, ἀλλ' οὖν ἡ περὶ τούτου γνῶσις δύναται ἐν τούτῳ μόνῳ ἐκγεῖσθαι· δύναται γὰρ ὁ Σωκράτης γινώσκειν ὅτι λευκὸν ἐστὶ χρῶμα διακριτικὸν ὄψεως. καὶ πάλιν οὐδέποτε τὰ ἐναντία ἀμιγῆ καὶ ἄκρατα ὄντα ἐν τῷ αὐτῷ μορίῳ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον δύναται θεωρεῖσθαι, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν ἀμιγῆ καὶ

<sup>351</sup> Voir plus loin, pp. 175-177.

<sup>352</sup> Amm., *Prol.*, 13.4 ss.; El., *Prol.*, 28.13 ss.; Dav., *Prol.*, 59.19-23 (ce passage des *Prolégomènes* n'est pas attesté dans les *Définitions*). Cf. Merlan Ph. (1990), 137-140, en part. 139 note 17.

ἄκρατα ὄντα οὐ δύναται ἐν τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον θεωρεῖσθαι· οὐ δύναται γὰρ τὸ αὐτὸ μόριον κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον καὶ λευκὸν καὶ μέλαν εἶναι. πρόσκειται δὲ τὸ ' ἐν τῷ αὐτῷ μορίῳ ', ἐπειδὴ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ μορίῳ δύναται καὶ τὸ λευκὸν θεωρεῖσθαι καὶ τὸ μέλαν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ Αἰθίοπος· καὶ γὰρ ὁ Αἰθίοψ κατὰ μὲν τοὺς ὀδόντας ἐστὶ λευκός, κατὰ δὲ τὸ λοιπὸν μέρος τοῦ σώματός ἐστὶ μέλας. πρόσκειται δὲ ' κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ', ἐπειδὴ ἐν τῷ αὐτῷ μορίῳ δύναται καὶ τὸ λευκὸν θεωρεῖσθαι καὶ τὸ μέλαν κατ' ἄλλον καὶ ἄλλον χρόνον. πρόσκειται δὲ ' ἀμιγῆ καὶ ἄκρατα ὄντα ' διὰ τὸ φαιόν, ὃ ἐστὶ τὸ μύινον, ἐπειδὴ ἐν τούτῳ θεωρεῖσθαι καὶ τὸ μέλαν καὶ τὸ λευκόν, ἀλλ' οὐκ εἰσὶν ἐκεῖ ἀμιγῆ καὶ ἄκρατα· οὔτε γὰρ ἡ φύσις τοῦ λευκοῦ τελείως σώζεται οὔτε ἡ τοῦ μέλανος· τὸ γὰρ φαιὸν μίγμά ἐστὶ τοῦ λευκοῦ καὶ μέλανος. καὶ ὅμως εἰ καὶ τὰ ἐναντία ἀμιγῆ καὶ ἄκρατα ὄντα οὐ δύναται ἐν τῷ αὐτῷ μορίῳ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον θεωρεῖσθαι, ἀλλ' οὖν **ἡ περὶ τούτων γνώσις** δύναται ἐν ἐνὶ ὑποκειμένῳ θεωρεῖσθαι· δύναται γὰρ ὁ αὐτὸς γινώσκειν ὅτι λευκὸν ἐστὶ χρώμα διακριτικὸν ὄψεως, ἤγουν χρώμα διαχέον τὴν ὄψιν (καὶ γὰρ τὸ χρώμα τὸ λευκὸν διαχέει τὴν ὄρασιν), καὶ ὅτι μέλαν ἐστὶ χρώμα συγκριτικὸν ὄψεως, ἤγουν χρώμα συνάγον τὴν ὄψιν· καὶ γὰρ τὴν ὄρασιν τὴν διαχυθεῖσαν διὰ τοῦ μέλανος ἀνακαλούμεθα, ὅθεν καὶ οἱ οφθαλμιῶντες πανίον μέλαν ἐπιτιθέασιν τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτῶν διὰ τὸ τὴν ὄρασιν τὴν διαχυθεῖσαν συναγαγεῖν, οὗτος οὖν εἰ καὶ τὰ καθόλου οὐ δύναται ἐν μερικῷ ὑποκειμένῳ θεωρεῖσθαι, ἀλλ' οὖν ἡ περὶ τούτων γνώσις δύναται ἐν μερικῷ θεωρεῖσθαι ὑποκειμένῳ· δύναται γὰρ ὁ Σωκράτης γινώσκειν τὰ καθόλου, οἷον τί ἐστὶν ἄνθρωπος, τί ἐστὶν ἵππος, τί ἐστὶ λίθος.

(«Il faudrait les réfuter par l'affirmation que la philosophie est une connaissance générale et il n'est pas possible qu'elle soit vue dans un sujet particulier. En fait, si il n'est pas possible que les accidents en général soient vus dans un sujet particulier, toutefois la connaissance à leur sujet peut être vue dans le particulier. Donc, si le blanc général ne se trouve pas chez le seul Socrate, toutefois la connaissance à ce sujet (scil. autour du blanc) peut se trouver chez le seul Socrate. En effet, Socrate peut connaître que le blanc est une couleur qui dilate les yeux. Et encore, les contraires, étant sans mélange et sans fusion, ne peuvent pas être vus dans la même partie et en même temps. Donc le blanc et le noir, qui sont sans mélange et sans fusion, ne peuvent pas être vus dans la même partie en même temps. De fait, la même partie ne peut pas être à la fois blanche et noire en même temps. On trouve «dans la même partie», puisque autant le blanc que le noir peuvent être vus dans parties différentes, comme chez l'éthiopien. En effet, l'éthiopien est blanc selon les dents, tandis que, selon les autres parties du corps, il est noir. On trouve «en même temps », puisque le blanc et le noir peuvent être vus dans une même partie en temps différents. On trouve «sans mélange et sans fusion » pour le gris, qui est la souris, puisqu'en ceci on voit à la fois le noir et le blanc, mais,

dans ce cas-ci, ils ne sont plus sans mélange et sans fusion. En effet, ni la nature du blanc ni celle du noir ne sont plus gardées, puisque le gris est la fusion du blanc et du noir. Aussi, si les contraires, tout en étant sans mélange et sans fusion, ne peuvent pas être vus dans la même partie en même temps, toutefois la connaissance à leur sujet peut être observée dans un sujet. Celui-ci peut connaître le fait que le blanc est une couleur qui dilate les yeux, donc une couleur qui sépare l'œil (en effet, la couleur blanche sépare la vue) et que le noir est une couleur qui serre les yeux, donc une couleur qui conjugue l'œil. Nous rappelons la vue qui disjoint au moyen du noir, comme quand ceux-ci qui ont mal aux yeux mettent une étoffe noire sur les yeux pour serrer la vue qui disjoint. Ainsi, si les universaux ne peuvent pas être vus dans un sujet particulier, toutefois la connaissance que l'on a à leurs sujets peut être observée dans un sujet particulier. De fait, Socrate peut connaître les universaux, c'est-à-dire qu'est-ce que l'homme, qu'est-ce que le cheval et qu'est-ce que la pierre»).

Dav., *Prol. arm.*, 16.26-32, 18.1-3 : Ջայս տարակուսութիւն լուծանելով ասեմք եթէ իմաստասիրուին ընդհանուր գիտութիւն է. եւ ոչ եթէ վասն այսորիկ ոչ ի միում ենթակայում բաղկանալ, վասն զի ընդհանուր գիտութիւն է, քանզի այլ է ընդունակ ընդհանուր պատահման, եւ այլ՝ ընդունակ ընդհանուր իմաստասիրութեան: Քանզի ընդունակ ընդհանուր պատահման՝ մարմին, իսկ ընդունակ ընդհանուր իմաստասիրութեան՝ *միտք*. Եւ թէպէտ եւ մի մասն ոչ կարէ զընդհանուր պատահումն ընդունել, քանզի որպէս ասացաք, եթէ Սոկրատէս ոչ կարէ զընդհանուր սպիտակն ընդունել, զի թէ կարող գոյր Սոկրատէս զընդհանուր սպիտակն ընդունել, ոչ կարող գոյր սպիտակն յայլում ումեք երեւել: Այլ թերեւս եւ Սոկրատէս մարմնով ոչ կարէ զընդհանուր սպիտակն ընդունել, սակայն *մտք* զբան ընդհանուր սպիտակին կարէ ընդունել. քանզի կարէ զիտել Սոկրատէս, եթէ ընդհանուր սպիտակն գոյն է արտադատող աչաց: Եւ ըստ այլում օրինակի պարտ է զայն ցուցանել. քանզի մարմին ոչ կարէ զհակառակսն սեռաբար եւ առանց շփոթութեան ընդունել ի միում մասին եւ ըստ միում ժամանակի: Եւ ասացեալ ըստ միում մասին, վասն զի ըստ այլ եւ ըստ այլ մասին կարէ զհակառակսն ընդունել ըստ միում ժամանակի: Եւ ըստ միում ժամանակի ասացեալ, վասն զի ի միում մասին կարողք գոն հակառակքն անշփոթաբար գոյնալ ըստ այլ եւ այլ ժամանակի: Արդ, թէպէտ եւ մարմին ոչ կարէ զհակառակսն սեռաբար եւ առանց շփոթութեան ընդունել ի միում մասին եւ ըստ միում ժամանակի,

սակայն *միտք* կարող գոն ի միում ժամանակի զընդհանուր հակառակացն զբանս ընդունել յինքեանս. քանզի կարող է զհտել, եթէ ընդհանուր սպիտակն գոյն է արտադատող աչաց, եւ եթէ ընդհանուր սեան գոյն է բաղդատող աչաց: Իսկ եթէ կարող գոն *միտքն, որք բնաւորեցաւ զոյ յանհաստն հանուր մարդոյ՝* զհակառակսն սեռաբար եւ անշփոթաբար ընդունել ի միում ժամանակի, զիա՞րդ ոչ կարող զոյ միտք զընդհանուր իմաստութիւն ընդունել, որ գոյիցն է զիտութիւն:

(«Donc, pour résoudre cette aporie, nous affirmons que la philosophie est une connaissance générale et ce n'est pas pour cette raison, c'est-à-dire parce qu'elle est une connaissance générale, qu'elle ne peut pas être dans un même sujet. En fait, une chose est le fait d'être réceptif de l'accident général<sup>353</sup> et autre chose le fait d'être réceptif de la philosophie générale, puisque réceptif de l'accident général est le corps, tandis que réceptif de la philosophie générale est l'intellect. En plus, un corps ne peut pas recevoir l'accident inséparable, parce que, comme nous l'avons dit, Socrate ne peut pas recevoir le blanc général. En effet, s'il était capable de le recevoir, le blanc ne pourrait se manifester chez aucun autre.

Mais, bien que Socrate ne puisse recevoir le blanc général dans son corps, toutefois il peut recevoir le blanc général au moyen de son intellect, puisque Socrate peut connaître que le blanc général est une couleur qui dilate les yeux. Donc, il faut montrer ceci, c'est-à-dire que le corps ne peut pas recevoir les contraires par genre [scil. qui appartiennent au même genre<sup>354</sup>] et sans confusion dans une même partie et en même temps, selon un autre exemple. Nous disons 'dans une même partie', parce qu'il [scil. le corps] peut recevoir les contraires dans des parties différentes en même temps. Nous disons 'en même temps', parce que les contraires peuvent subsister dans une même partie en temps différents sans s'y confondre.

Donc, bien que le corps ne puisse pas recevoir les contraires par genre et sans confusion dans une même partie en même temps, toutefois l'intellect peut concevoir en soi-même les discours sur les contraires généraux. De fait, il peut connaître que le blanc général est une couleur qui dilate les yeux et que le noir général est une couleur qui serre les yeux. Alors, si l'intellect, qui est propre à chaque individu du genre humain, peut recevoir les contraires par genre sans confusion et dans un même temps, pourquoi

<sup>353</sup> Nous pensons que dans le passage indiqué des *Définitions*, l'adjectif *ոնդհանուր* référé à l'accident indique plus proprement l'inséparabilité de l'accident. En effet, l'accident inséparable, comme par exemple le noir par rapport à l'Éthiopien et au courbeau, est prédiqué à la fois de l'espèce et de l'individu particulier et dans cette acception il peut être marqué par l'adjectif arménien qui signifie «général», mais qui indique aussi l'«universel» dans le langage philosophique. Voir, Porphy., *Is.*, 12.25, 13.1-5 ; 13.15-20.

<sup>354</sup> Cette référence qui n'est pas présente dans la version grecque montre que l'arménien connaissait bien l'extrait des *Catégories* qui traite des contraires (Arist., *Cat.*, 14 a 15-20).

ne sera-t-il capable de recevoir la philosophie générale, qui est la connaissance des étants?»).

Nous ne trouvons pas de passage correspondant ni chez Ammonios ni chez Élias (*Prol.*, 1.1-21, 2.1-32, 3.1-23) ni chez le pseudo-Élias dont les *Prolégomènes* ne sont parvenus que partiellement. Dans les passages en question, on peut remarquer que les deux versions se détachent d'une façon assez frappante. Ici, le discours est développé dans le contexte de la réponse de David à la quatrième argumentation soutenue par ceux qui réfutent l'existence de la philosophie. De fait, ceux qui réfutent la philosophie soutiennent que, en tant que connaissance générale, elle ne peut pas être observée dans un sujet particulier et si elle ne peut pas être observée dans un sujet, alors elle n'existe pas. L'argumentation des deux versions, grecque et arménienne, est différente, ainsi que les exemples donnés, puisque dans l'arménien on ne trouve pas de référence à l'Éthiopien ni à la souris. Dans le premier cas, l'arménien abrège le grec et mentionne seulement ce qu'il considère comme essentiel, à savoir l'explication de la locution «dans la même partie» en tant que branche de la proposition plus générale que les contraires appartenant au même genre ne peuvent pas être observés sans confusion dans une même partie et en même temps. En effet, les contraires appartenant au même genre peuvent être observés sans confusion et en même temps dans des parties différentes. En plus, l'arménien ne mentionne pas l'exemple de la souris, puisqu'il n'explique pas l'expression «sans confusion» que l'on lit dans l'affirmation en question. Toutefois, dans ce cas ici, il convient de remarquer que l'arménien est plus clair que le grec. De fait, le grec affirme que la condition pour laquelle les contraires ne peuvent pas être observés dans une même partie et en même temps est le fait qu'ils doivent être sans mélange et fusion, tandis que l'arménien souligne que cette condition est l'appartenance au même genre, c'est-à-dire celui de la couleur, et le fait qu'il doivent être sans confusion. Par la locution «sans mélange et sans fusion» le grec exprime une tautologie, sans préciser que le blanc et le noir sont opposés par le fait que chacun d'eux partage le même genre, comme Aristote l'avait lui-même déjà souligné dans le passage 14 a 15-20 des *Catégories*. Examinons le cas indiqué par un tableau synoptique:

καὶ πάλιν οὐδέποτε τὰ ἐναντία ἀμιγῆ καὶ  
ἄκρατα ὄντα ἐν τῷ αὐτῷ μορίῳ κατὰ τὸν αὐτὸν  
χρόνον δύναται θεωρεῖσθαι,

մարմինն ոչ կարէ գիւղաբնական սեռաբար եւ  
առանց շփոթութեան ընդունել ի միում մասին  
եւ ըստ միում ժամանակի

Selon ce que l'on lit dans les deux passages, on supposerait de lire l'explication des trois conditions annoncées qui déterminent la contrariété, selon l'ordre dans lequel elles sont annoncées. Toutefois,

comme on déduit du tableau synoptique, le grec laisse à la fin l'explication de l'expression ἀμιγῆ καὶ ἄκρατα ὄντα, tandis que l'arménien n'explique pas le sens de l'expression սեռաբար եւ առանց շփոթութեան.

Πρόσκειται δὲ τὸ ' ἐν τῷ αὐτῷ μορίῳ ', ἐπειδὴ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ μορίῳ δύναται καὶ τὸ λευκὸν θεωρεῖσθαι καὶ τὸ μέλαν, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ Αἰθίοπος· καὶ γὰρ ὁ Αἰθίοψ κατὰ μὲν τοὺς ὀδόντας ἐστὶ λευκός, κατὰ δὲ τὸ λοιπὸν μέρος τοῦ σώματος ἐστὶ μέλας.

Πρόσκειται δὲ ' κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ', ἐπειδὴ ἐν τῷ αὐτῷ μορίῳ δύναται καὶ τὸ λευκὸν θεωρεῖσθαι καὶ τὸ μέλαν κατ' ἄλλον καὶ ἄλλον χρόνον.

Πρόσκειται δὲ ' ἀμιγῆ καὶ ἄκρατα ὄντα ' διὰ τὸ φαιόν, ὃ ἐστὶ τὸ μύνον, ἐπειδὴ ἐν τούτῳ θεωρεῖσθαι καὶ τὸ μέλαν καὶ τὸ λευκόν, ἀλλ' οὐκ εἰσὶν ἐκεῖ ἀμιγῆ καὶ ἄκρατα· οὔτε γὰρ ἡ φύσις τοῦ λευκοῦ τελείως σώζεται οὔτε ἡ τοῦ μέλανος· τὸ γὰρ φαιόν μίγμά ἐστὶ τοῦ λευκοῦ καὶ μέλανος

En outre, l'arménien substitue la forme de l'infinitif passif du verbe *theôreô* par la forme de l'infinitif du verbe *ðndownim*, puisque le sujet n'est pas impersonnel comme dans le cas du grec, mais est le corps. De fait, l'arménien fait une nette distinction entre le corps qui ne peut pas recevoir les contraires par genre et sans confusion dans une même partie en même temps et l'intellect qui, au contraire, peut le faire.

καὶ ὅμως εἰ καὶ τὰ ἐναντία ἀμιγῆ καὶ ἄκρατα ὄντα οὐ δύναται ἐν τῷ αὐτῷ μορίῳ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον θεωρεῖσθαι,

ἀλλ' οὖν **ἡ περὶ τούτων γνώσις** δύναται ἐν ἐνὶ ὑποκειμένῳ θεωρεῖσθαι

Եւ սասցեալ ըստ միում մասին, վասն զի ըստ այլ եւ ըստ այլ մասին կարէ զհակառակսն ընդունել ըստ միում ժամանակի:

Եւ ըստ միում ժամանակի սասցեալ, վասն զի ի միում մասին կարողք գոն հակառակքն անշփոթաբար գոյանալ ըստ այլ եւ այլ ժամանակի

Արդ, թէպէտ եւ սարմին ոչ կարէ զհակառակսն սեռաբար եւ առանց շփոթութեան ընդունել ի միում մասին եւ ըստ միում ժամանակի, սակայն **միտք** կարող գոն ի միում ժամանակի գրնդհանուր հակառակացն գրանս ընդունել յինքեանս

Par ce dernier cadre, il est évident que les deux versions sont structurées d'une façon très différente qui pourrait être justifiée par l'hypothèse d'une réélaboration de la version arménienne conduite par quelqu'un qui connaissait bien les théories philosophiques sous-jacentes aux concepts élaborés par l'arménien et mentionnés ci-dessus. Le grec affirme que c'est la connaissance des contraires qui peut être observée dans un sujet, face à l'arménien, selon lequel c'est l'intellect qui peut recevoir les discours sur les contraires généraux en soi-même. Il convient de remarquer que les termes «connaissance» et «intellect», indiqué par le terme arménien *mitk'* qui, dans le lexique philosophique de David, correspond au grec *noûs*, expriment deux nuances sémantiques différentes. En effet, le premier est le terme général qui indique tous les degrés et les manifestations de la connaissance (Plat., *Resp.*, VI 509-510), tandis que le deuxième a une acception plus précise et indique la faculté cognitive supérieure et, chez Aristote, la faculté par laquelle l'âme raisonne et comprend (Arist., *de An.*, III, 4, 429 a 23). Une ultérieure preuve de l'hypothèse que, dans ce cas ici, l'arménien emploie le terme *mitk'* dans le sens d'activité de la pensée, est que, dans le passage en question, on trouve aussi le terme *ban* qui n'est pas attesté en grec, correspondant au grec *logos*. Le fait que l'intellect donc reçoit en soi-même les raisons des contraires, signifie que cette faculté désignée par le terme *mitk'* est plus proche de la faculté dianoétique dans l'acception que l'on trouve chez Platon et Aristote, que de la faculté intuitive dans l'acception que les néoplatoniciens, à la suite de Plotin, donne au terme *noûs*.

Il convient de souligner que, dans le passage en question, d'une façon plus étendue dans le grec et plus brève dans l'arménien, David fait allusion à la théorie platonicienne de la vision, telle que nous la lisons dans *Timée* 67 e-68 a. En effet, dans le *Timée*, Platon explique que la vue est une sensation provoquée par la fusion du feu pur qui se trouve chez chaque homme et du feu provenant des choses extérieures, purifié par l'action «filtrante» de la partie médiane de l'œil, à savoir la pupille (45 b-d). Plus loin, Platon discute sur les couleurs et, notamment, sur le blanc et le noir. De fait, il soutient que, dans le procès de la vision, il faut considérer que les particules, qui causent les impressions sur les yeux, et qui proviennent des corps extérieurs, peuvent être petites, grandes ou pareilles aux particules de la même vue. Parmi les particules, soient-elles petites ou grandes, quelques-unes causent contraction, quelques-unes dilatation et, par conséquent, le noir serre la vue, tandis que le blanc la dilate (67 e)<sup>355</sup>. On voit donc que David se réfère au passage indiqué du *Timée* et on peut ajouter que dans la version grecque la discussion sur les deux couleurs est plus étendue que dans la version arménienne qui abrège de toute évidence le passage.

En outre, l'arménien semble être plus cohérent dans le développement de l'argumentation contre la quatrième argumentation de ceux qui réfutent l'existence de la philosophie. De fait,

---

<sup>355</sup> Fronterotta F. (2003), 338-341.

d'après la quatrième argumentation, la philosophie n'existerait pas puisque, tout en étant connaissance générale, elle ne pourrait pas subsister dans un sujet particulier. La version grecque répond à cette réfutation, mais aboutit à la conclusion qu'un sujet particulier, à savoir Socrate, peut connaître les substances en général, comme par exemple l'homme, le cheval et la pierre. Elle ne nomme pas du tout la philosophie qui était l'objet principal de discussion. L'arménien, en revanche, après avoir montré que, bien que le corps d'un sujet particulier ne puisse pas recevoir les contraires, appartenant au même genre, sans confusion dans une même partie et en même temps, sa faculté de pensée peut le faire. Il s'en suit donc qu'elle peut aussi recevoir et comprendre la philosophie, bien que le sujet dans lequel réside la faculté de pensée, en tant que sujet particulier, et la philosophie, en tant que science générale, soient contraires.

Dans les passages suivants, on trouve la mention de deux termes qui sont utilisés pour la première fois dans les *Prolégomènes* et les *Définitions*, à savoir respectivement ἡ δὲ ψιλὴ ἐπίνοια et unuḷ ἰνωδνirḫiḷ. Ces passages sont contenus dans les leçons XV<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et XIII<sup>e</sup> des *Définitions* qui sont consacrées à la discussion de la sixième définition, selon laquelle la philosophie est le fait d'être aimant de la sagesse (*Prol.*, 46.1 : φιλοσοφία ἐστὶ φιλία σοφίας ; *Prol. arm.*, 106.21: ինսսսսսիրնirḫiḷ է սիրելirḫiḷ ինսսսսսրեան)<sup>356</sup>, attribuée à Pythagore. Pendant la leçon, David traite l'argument des cinq puissances cognitives: la sensation, l'imagination, l'opinion, la pensée discursive et l'intellect, et il en donne la définition (*Prol.*, 46.27-37, 47.1-17 ; *Prol. arm.*, 108.6-34, 110.1-16). De ce passage étendu, nous prenons en considération la définition de l'imagination. De fait, dans le passage dédié à l'imagination, David explique aussi en quoi diffère l'imagination de la simple représentation.

4. DAV., *Prol.*, 46.32-37, 47.1 : φαντασία δὲ ἐστὶν ἡ τοῦ ἀπόντος μερικὴ γνῶσις, οἷον ὡς ὅταν χθὲς θεωρήσας ἄνθρωπον σήμερον φαντασθῶ αὐτὸν ἤγουν ἀναπολήσω αὐτὸν· κατὰ τοῦτο γὰρ διαφέρει ἡ φαντασία **τῆς ψιλῆς ἐπινοίας**, ὅτι ἡ μὲν φαντασία τῶν ὄντων ἐστὶν ἀναπόλησις (καὶ γὰρ τὸ ὄφθῆν φαντάζεται καὶ ἀναπολεῖ τις), **ἡ δὲ ψιλὴ ἐπίνοια** τῶν μὴ ὄντων ἐστὶ διατύπωσις<sup>357</sup>, ὡς ὅταν τις τραγέλαφον ἢ ἵπποκένταυρον **ἀναπλάττηται**<sup>358</sup>. ταῦτα γὰρ οὐκ εἰσὶν.

<sup>356</sup> Il est intéressant de souligner que le terme arménien *sirelowt'iw*n est composé par le suffixe *-owt'iw*n qui désigne l'abstractif du terme auquel il est attaché, et par le terme *sireli* qui peut être interprété comme forme dérivée du substantif *sēr* (« amour, passion, amitié ») ou du verbe *sirem*, correspondant donc au grec *agapōn*. Nous l'avons traduit en français par l'expression « le fait d'être aimant », interprétant le terme *sireli* comme forme dérivée du verbe *sirem*. Cf. aussi NBHL, s.v. *sirelowt'iw*n (vol. II).

<sup>357</sup> Le mot διατύπωσις est constitué de la préposition δια- et du verbe substantifié τυπώω (« imprimer, configurer »). Le verbe διατυπώω signifie « façonner, modeler, imaginer » et son substantif correspondant « configuration ». En outre, le

(«La fantaisie est la connaissance partielle de ce qui est absent, comme si j’imaginai aujourd’hui un homme que j’ai vu hier et, par conséquent, je le faisais revenir à la conscience. En fait, la fantaisie diffère *de la simple représentation* en raison du fait que la fantaisie est le souvenir des êtres [*scil.* des choses qui existent] (et, de fait, quelqu’un imagine et fait revenir à la conscience ce qui a été déjà vu). Tandis que *la simple représentation* est la surimpression des choses qui n’existent pas, comme quand quelqu’un *modèle à nouveau* un bouc-cerf ou un centaure; ces choses, en effet, n’existent pas»).

DAV., *Prol. arm.*, 108.13-18 : Իսկ երեւակայութիւն է բացագոյիցն մասնական գիտութիւն: Եւ զանազանի երեւակայութիւն *ի սուկ մտածութենէ* այսուիկ վասն զի երեւակայութիւն, որպէս սասցաք, բացագոյիցն է յիշողութեան: Իսկ *սուկ մտածութիւն* է ոչ գոյիցն տրամատպաւորութիւն, որպէս յորժամ որ զեղջերուաքաղն ստեղծանիցէ յիրրու մտածութեանն, որ ոչ է գոյ:

(«L’imagination est la connaissance partielle des choses absentes. Donc, l’imagination se distingue *de la simple représentation* en raison du fait que l’imagination, comme nous l’avons dit, est la mémoire des choses absentes, tandis que *la simple représentation* est la surimpression des non-êtres, comme par exemple quand quelqu’un crée dans sa pensée le bouc-cerf, qui n’existe pas»).

<i>de la simple représentation</i>	<i>Ի սուկ մտածութենէ</i>	<i>τῆς ψιλῆς ἐπινοίας</i>
<i>La simple représentation</i>	<i>Սուկ մտածութիւն</i>	<i>ἢ δὲ ψιλῆ ἐπίνοια</i>
<i>quelqu’un crée dans sa pensée</i>	<i>որ [...] ստեղծանիցէ յիրրու մտածութեանն</i>	<i>Τις [...] ἀναπλάττηται (modeler/forges de nouveau, imaginer)</i>

Encore une fois, l’arménien s’écarte du grec d’une façon assez remarquable dans la définition de ce qui est la faculté imaginative: *phantasia* en grec et *erewakayowt’iwn* en arménien. Les définitions, que nous lisons dans les premières branches des extraits des deux versions, sont tout à

---

suffixe arménien *tram-* correspond au suffixe grec *dia-*, comme dans le cas de *tramaxohowt’iwn/dianoia* pour mentionner un terme que l’on rencontre fréquemment dans les version arméniennes de David.

<sup>358</sup> Ce verbe est composé par la préposition *ἀνα-*, qui en fonction de preverbe indique le mouvement de bas en haut ou une action qui se répète, et le verbe *πλάσσω* (*πλάττω*), qui signifie «forger, modeler, façonner».

fait semblables, même si l'arménien supprime l'exemple donné par le grec de la figure d'un homme vu autrefois et dont on reproduit l'image dans le présent par le souvenir, afin d'expliquer ce que signifie la définition «connaissance partielle de ce qui est absent». D'ailleurs, dans l'exemple en question de la version grecque, il est intéressant de remarquer l'usage du verbe *anapoleô* dont la signification philosophique d'empreinte à la fois platonicienne et plotinienne<sup>359</sup> est marqué par le substantif correspondant, à savoir *anapolêsis* («le fait de rappeler dans/avec l'âme»), qui indique l'acte de rappeler et de faire revenir quelque chose au moyen de la mémoire. En ce qui concerne l'explication de la différence entre l'imagination et la simple représentation, la version grecque observe la symétrie du contexte, puisque les objets des deux puissances sont parfaitement antinomiques. En effet, l'objet du souvenir de l'imagination est ce qui existe, tandis que l'objet de la configuration de la simple représentation est ce qui n'existe pas. La différence entre les deux puissances, cependant, concerne non seulement l'objet, puisque l'une est dans le domaine des existants, l'autre dans le domaine des inexistantes, mais l'activité aussi. De fait, l'imagination se souvient de quelque chose, c'est-à-dire que l'image de la chose est déjà présente chez quelqu'un, tandis que la simple représentation crée, dans le sens qu'elle crée *ex nihilo* l'objet de sa représentation, puisqu'il n'existe pas en nature. À la suite de cette explication, on voit que l'arménien, bien qu'il n'ait pas la symétrie logique du grec portant sur la différence des définitions des deux facultés, est toutefois plus précis dans la description de l'exemple concernant la simple représentation que l'on lit à la fin des passages mentionnés. En effet, l'arménien souligne que l'acte de la simple représentation est un acte créateur, puisque la simple représentation modèle l'idée et l'imagine de quelque chose qui n'existe pas dans la réalité. Le verbe utilisé est *stelcanem* dont nous avons discuté plus haut, surtout à propos de la différence d'usage du doublet des verbes quasi-synonymes *airnem/stelcanem* en relation à l'activité créatrice de Dieu. Ce verbe ne correspond pas au verbe grec utilisé dans ce cas ici, à savoir *anaplassô/anaplattô*, qui contient lui aussi l'idée de modelage, mais plutôt aux verbes *dêmiourgeô/poieô*. En outre, l'arménien ajoute la locution *yiwrowm mtacowt'eann* que l'on ne lit pas en grec et dont l'analyse de l'usage dans ce contexte est intéressant pour nos recherches qui sont liées à l'utilisation de ce mot dans les versions arméniennes des traités philosophiques de David. Jusqu'ici, on a remarqué que le terme *mtacowt'iwn* est utilisé en correspondance du terme grec *epinoia*, surtout dans le *Commentaire sur l'Isagoge*, et du mot *ennoia*, dans les cas signalés plus haut<sup>360</sup>. Dans le passage ici examiné, le terme *mtacowt'iwn* est utilisé, d'un côté, en composition avec l'adjectif *sosk* pour constituer la locution *sosk mtacowt' iwn*

<sup>359</sup> Chez Platon le verbe *anapoleô* est utilisé en relation au concept de *anamnêsis* («réminiscence») comme par exemple dans le passage 34 b-c du *Philèbe* : Καὶ μὴν καὶ ὅταν ἀπολέσασα μνήμην εἴτ' αἰσθήσεως εἴτ' αὖ μαθήματος αὐθις ταύτην ἀναπολήσῃ πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ, καὶ ταῦτα σύμπαντα ἀναμνήσεις που λέγομεν.

<sup>360</sup> Voir plus haut le point 1 et 2, pp. 142-144.

correspondant au grec *psilê epinoia*, et de l'autre côté, tout seul. Dans ce dernier cas, il n'y a aucune correspondance en grec.

À propos de la définition d'imagination exposée par David (grec et arménien), il faut préciser qu'elle est empruntée à la psychologie aristotélicienne<sup>361</sup>, qui reconnaît dans l'imagination l'appétit que l'on a de quelque chose qui n'est plus présente et dont la sensation n'est plus en acte<sup>362</sup>. La définition et surtout l'explication en parenthèse que l'on lit dans les *Prolégomènes*, à savoir καὶ γὰρ τὸ ὀφθὲν φαντάζεται καὶ ἀναπολεῖ τις, éclaircissent que, chez David, le concept d'imagination coïncide avec celui de mémoire et qu'il assemble les deux conditions constitutives de la mémoire, à savoir le fait de garder ce qui est passé (mémoire qui retient) et le fait de rappeler à l'actualité ce qui est passé (souvenir).

À ce point, il sera utile de comparer ce passage avec les correspondants qui se trouvent chez les autres membres de l'école alexandrine et surtout chez le pseudo-Élias qui est le seul à définir les cinq puissances cognitives.

Chez Ammonius, il n'y a pas de leçon consacrée à l'explication de la sixième définition, parce qu'il avait déjà affirmé au début de l'ouvrage que les définitions de la philosophie sont au nombre de cinq, ni plus ni moins (Amm., *Prol. In Is.*, 2.19). En outre, dans tous ses *Prolégomènes* nous n'avons pas mention des cinq puissances cognitives comme elles sont mentionnées chez David.

Chez Élias, on trouve la discussion sur la définition de la philosophie attribuée à Pythagore dans la VIII<sup>e</sup> leçon (El., *Prol.*, 23.20-36, 24.1-30) qui correspond à la leçon XV<sup>e</sup> des *Prolégomènes* de David. Il faut cependant souligner que les leçons de David et d'Élias ne sont pas structurées d'une façon parfaitement analogue; ainsi, par exemple, la figure de Lycurgue, citée par Élias dans cette leçon (El., *Prol.*, 24.21-23), est mentionnée chez David dans la IV<sup>e</sup> leçon (Dav., *Prol. arm.*, 40.4-12; Dav., *Prol.*, 16.26-34), consacrée à une introduction générale des six définitions de la philosophie. Élias commence la leçon VIII<sup>e</sup> discutant sur la définition de la philosophie attribuée à Pythagore, mais, au contraire de David, il ne traite pas des cinq puissances cognitives et, en général, il ne touche pas ce point d'une façon systématique dans tous les *Prolégomènes*.

Enfin, chez le pseudo-Élias la discussion sur la sixième définition, et ce qui s'en suit, est développée dans la leçon XVII<sup>e</sup>.

Ps.-El., *Prol.*, 17.14-15 : καὶ ἔστιν ἐκ μὲν τῆς αἰσθήσεως γνῶσις ἑνὸς καὶ ἀπλοῦ πράγματος· οἷον ἔγνω ὅτι τὸ ψιμίθιον λευκόν ἐστίν, ἐκ δὲ τῆς φαντασίας πλειόνων γίνεται πραγμάτων γνῶσις, ἥτις καὶ τοὺς πάλαι τυχόν ἐωραμένους

<sup>361</sup> Plat. (*Phil.*, 34 a-c), note 359; Arist., *De Mem.*, I, 450 b 17-21

<sup>362</sup> Arist., *de An.*, III 433 b 29.

*ἀναπολεῖ καὶ φαντάζεται*· παρὰ τοῦτο γὰρ φαντασία {αὐτ φαντασίαν},<sup>363</sup>  
παρὰ τὸ φαντασίαν αὐτὴν εἶναι καὶ στάσιν τῶν φανθέντων  
(«Aussi y a-t-il d'une part à partir de la sensation connaissance d'une chose une et  
simple. Je sais par exemple que le fard est blanc. Il se produit d'autre part à partir de  
l'imagination connaissance de nombreuses choses, connaissance qui se répète et  
s'imagine par exemple les observations faites jadis. C'est par cela en effet qu'il y a  
imagination, par le fait qu'elle soit *une phaostasia et un repos des représentations*»).

Le pseudo-Élias ne donne pas des éclaircissements ultérieurs sur la définition de la faculté de l'imagination et il se limite à la définir comme «une phaostasia et un repos des représentations»<sup>364</sup>. Cette définition n'a aucun élément commun à celle donnée par David, même si l'usage des verbes *anapoleô* et *phantazomai* par rapport à la connaissance qui s'engendre de l'imagination révèle une communauté d'idées qui s'efforçait de concilier les théories platonicienne et aristotélicienne sur l'âme. Toutefois, il convient de remarquer que le pseudo-Élias ne distingue pas l'imagination de la simple représentation, mais qu'il se limite à définir la *phantasia*.

Le passage indiqué des *Prolégomènes* de David semble donc se détacher du passage mentionné ci-dessus du pseudo-Élias, dont cependant, comme on l'a déjà remarqué, David est plus proche que d'autres.

Les passages suivants sont contenus dans les leçons XV<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et XIII<sup>e</sup> des *Définitions*: y est discutée la différence entre les définitions de pensée dianoétique et d'opinion raisonnée.

5. Dav., *Prol.*, 47.9-17 : **διάνοια** δὲ ἐστὶν ἡ τῶν καθόλου μετὰ λόγου γνώσις· κατὰ τοῦτο γὰρ διαφέρει ἡ διάνοια τῆς μετὰ λόγου δόξης, ὅτι ἡ μὲν μετὰ λόγου δόξα συμπέρασμα ἐστίν, ὡς εἴρηται, τῶν προτάσεων, **ἡ δὲ διάνοια** λαμβάνουσα τὰς προτάσεις ὁμολογουμένας κατασκευάζει τὸ ζητούμενον· λαμβάνουσα γὰρ ὁμολογούμενον ὅτι ἡ ψυχὴ αὐτοκίνητος ἐστὶ καὶ ὅτι τὸ αὐτοκίνητον ἀεικίνητον καὶ ὅτι εἶ τι ἀεικίνητον, ἀθάνατον, κατασκευάζει ἐκ τούτου τὸ ζητούμενον, φημὶ δὲ τὸ ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθάνατος ἐστίν. **ὁ δὲ νοῦς ἀπλῆ προσβολῆ, τοῦτ' ἐστὶν εὐθέως καὶ κατ' αὐτὸν [ἄνευ λόγου] τὸν χρόνον**, πάντα τὰ ὑποπίπτοντα αὐτῷ γινώσκει, τοῦτ' ἐστὶ τὰ νοητά

<sup>363</sup> Cf. Westerink L. G. (1967), 31. Voir aussi, Mueller-Jourdan P. (2007), 57.

<sup>364</sup> Il est intéressant de souligner la remarque de l'éditeur de la traduction française des *Prolégomènes* du pseudo-Élias à propos du passage en question. En effet, Pascal Muller-Jourdan ne concorde pas avec Leendert Westerink – l'éditeur du texte grec – dans l'interprétation du premier terme de la définition d'imagination, puisqu'il préfère la forme *phaostasia* au lieu de la forme *phantasian* acceptée par Westerink, en s'appuyant sur l'usage pareil qu'en fait Jean Philopon dans un contexte similaire. Voir, Mueller-Jourdan P. (2007), 57 note 158.

(«La pensée discursive est la connaissance accompagnée de raisonnement des choses générales et se distingue de l'opinion raisonnée par le fait que cette dernière est, comme on l'a déjà dit, conclusion de prémisses, tandis que la pensée discursive en recueillant les prémisses acceptées, en donne l'objet de recherche. En effet, [la pensée discursive], prenant ce qui est accepté, que l'âme est 'mue par soi', que le 'mû par soi' est 'toujours en mouvement' et que, si quelque chose est 'toujours en mouvement', elle est immortelle, fournit ce qui est recherché, c'est-à-dire que l'âme est immortelle. D'autre part l'intellect est ce qui connaît toutes les choses qui lui sont subordonnées, c'est-à-dire les intelligibles, par une simple intuition, simplement et en même temps [sans raisonnement]»).

Dav., *Prol. arm.*, 108.27-34 : Իսկ **տրամախոհություն** է ընդհանրականացն հանդերձ պատճառաւ գիտութիւն: Վասն որոյ եւ տարակուսեն ոմանք ասելով, թէ յորժամ հանդերձ պատճառաւ է կարծիք՝ գիտութիւն է ընդհանրական, եւ տրամացոհություն հանդերձ պատճառաւ՝ գիտութիւն է ընդհանուր, զինչ զանազանի ի միմեանց: Առ որս պարտ է ասել, եթէ կարծիք հանդերձ պատճառաւ, եզրակացություն առաջարկութեանց է, իսկ **տրամախոհություն** գտող զառաջարկութեանց՝ ի հասարակաց խոստովանութեանց է, եւ հիւսող եւ եզրացուցիչ:

(«La pensée discursive est connaissance argumentée des choses générales. Donc, certains sont dans le doute et demandent: lorsque l'opinion est raisonnée, elle est connaissance générale, et lorsque la pensée est argumentée, elle est connaissance générale, de quelle façon elles se distinguent l'une de l'autre? Il faut leur répondre que l'opinion raisonnée est la conclusion des prémisses, tandis que la pensée est ce qui trouve les prémisses, qui sont communément acceptées, les entrelace et en tire des conclusions»).

Dans l'arménien nous n'avons plus l'exemple de l'âme immortelle que, en revanche, la version grecque avait cité pour expliquer ce qu'est l'opinion raisonnée, et répète ici pour donner un exemple du procès de déduction entamé par la pensée discursive. La version grecque prend en considération un axiome – l'âme est immortelle – et le rapporte à l'opinion raisonnée et à la pensée. Les deux versions utilisent les mêmes termes pour définir l'opinion raisonnée, à savoir: «conclusions de prémisses». Elles se détachent l'une de l'autre dans la définition de la pensée qui, selon la version grecque, procède par deux étapes: 1- le recueil des prémisses acceptées; 2- la mise au point de l'objet de recherche. Selon l'arménien, au contraire, la pensée procède en trois étapes: 1- le recueil de prémisses comunnément acceptées; 2- l'entrelacement des prémisses; 3- la mise au point des

conclusions qui aboutissent des prémisses prises en examen. Les deux dernières étapes décrivent plus proprement l'acte de la pensée discursive qui procède par syllogisme et déduction. Il est évident que les deux versions affirment la même chose, c'est-à-dire que l'opinion raisonnée et la pensée diffèrent dans le fait que la pensée est le déploiement de l'action logique, tandis que l'opinion raisonnée indique le résultat obtenu à la suite d'un raisonnement logique, comme on l'a déjà précisé plus haut. À ce propos, il faut souligner que David n'est pas, dans ce cas précis, aussi clair que le pseudo-Élias<sup>365</sup>.

### 2.3) La définition de la puissance cognitive la plus haute: l'intellect.

Quant aux dernières lignes du passage grec en question, on trouve que la définition de l'intellect (*noûs*) n'est pas présente dans le passage des *Définitions*. Toutefois, dans les *Définitions* on trouve à plusieurs reprises la définition de l'intellect, aussi bien que l'exemple de l'immortalité de l'âme. Nous avons vu plus haut, au troisième point, que l'arménien mentionne le mot «intellect», affirmant que l'intellect d'un sujet particulier peut comprendre la philosophie, bien que cette dernière soit générale, puisqu'il peut recevoir en soi les essences qui sont contraires par genre, sans confusion et en même temps. En grec, en revanche, face à l'arménien *mitk'*, on trouve la locution *he gnôsis peri toutou/toutôn* et, en plus, on ne lit pas l'argumentation conclusive en réponse à la réfutation de l'existence de la philosophie avancée par les sceptiques. De fait, à la fin du passage des *Définitions* rapporté plus haut, on lit: «Donc, bien que le corps ne puisse pas recevoir les contraires par genre et sans confusion dans une même partie et en même temps, toutefois l'intellect peut concevoir en soi-même les raisons des contraires généraux. De fait, il peut connaître que le blanc général est une couleur qui dilate les yeux et que le noir général est une couleur qui serre les yeux. Alors, si l'intellect, qui est propre à chaque individu du genre humain, peut recevoir les contraires par genre sans confusion et en même temps, pourquoi ne sera-t-il capable de recevoir la philosophie générale, qui est la connaissance des étants?» (Dav., *Prol.*, 18.17-26). Donc, la définition de l'intellect est donnée entre les lignes, puisqu'elle est définie comme la faculté qui peut recevoir en soi-même et, par conséquent, concevoir les contraires par genre, sans confusion, en même temps et dans une seule partie. On voit que le passage des *Définitions* ici mentionné et celui des *Prolégomènes*, pris en considération plus haut, dans lequel on lit que «l'intellect est ce qui connaît toutes les choses qui lui sont subsumées, c'est-à-dire les intelligibles, par une simple intuition, simplement et en même temps», expriment le même concept, puisque l'intellect est ce qui s'aperçoit de l'intelligible d'une façon simple, à savoir sans médiations, et embrasse en même temps des concepts qui sont antithétiques les uns aux autres. En tout cas, à la fin de la leçon XVI<sup>e</sup> des *Définitions*, qui correspond à

---

<sup>365</sup> Ps.-El., *Prol.*, 17.16-17: ἡ δὲ δόξα διττή ἐστίν, ἢ γὰρ μετὰ λόγου ἢ ἄνευ λόγου ἐστὶ δόξα, ὡς ὅταν τις ἀλλοτρίαν δόξαν προφέρῃ μὴ γινώσκων τὴν αἰτίαν αὐτῆς· οἷον τί; προφέρει τις τὴν δόξαν τοῦ Πλάτωνος ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθάνατος ἐστὶ. λογικὴ δὲ δόξα ἐστὶν ἢ κατὰ ἀποπεράτωσιν συστάσα τῆς διανοίας, ὡς ὅταν λογιζόμενος τι καὶ αἰτίαν οἶδε τούτου ἀποδοῦναι («Il y a en revanche deux types d'opinion: l'opinion accompagnée de raisonnement et l'opinion sans raisonnement comme lorsque quelqu'un rapporte l'opinion d'autrui sans en connaître la cause. Quoi par exemple? Quand on rapporte l'opinion de Platon à savoir: l'âme est immortelle. Or, l'opinion raisonnée est celle qui résulte de la conclusion établie par la pensée discursive comme quand celui qui a raisonné sur quelque chose sait en donner la cause»).

la leçons XIX<sup>e</sup> des *Prolégomènes*, on trouve la définition d'intellect comme «la simple intuition des êtres» (Dav., *Prol. arm.*, 124.28-29; Dav., *Prol.*, 60.6-7)<sup>366</sup>. Dans le passage mentionné plus haut des *Définitions*, le manque de la définition de l'intellect comme απλή προσβολή ne nous semble pas être le résultat d'un abrègement dû à quelque raison idéologique de la part du 'traducteur', puisque l'on en trouve la mention plus loin comme nous l'avons déjà souligné. Il est évident, en tout cas, que le manque de la définition d'une seule puissance, dans le cas ici examiné des *Définitions*, est curieux, puisque l'arménien définit toutes les puissances selon l'ordre annoncé, à l'exception de la dernière.

Il convient de souligner que l'argument des cinq puissances n'est traité ni par Ammonios ni par Ilias (El., *Prol.*, 23-24, leçon VIII<sup>e</sup> qui correspond à la XIII<sup>e</sup> des *Prolégomènes* de David), du moins dans leurs *prolégomènes*, tandis que nous en trouvons la discussion dans les commentaires sur les *Analytiques Postérieurs* et sur le *De Anima* ou *De Intellectu* (3.4-8, ed. Guillaume de Moerbeke) de Jean Philopon<sup>367</sup>.

Dans le *Commentaire sur les Analytiques Premiers* de David, il y a un passage, contenu dans la première leçon, dans lequel on trouve la définition des cinq puissances cognitives en relation aux trois espèces de syllogisme.

Dav., in *APr.*, 304 (Top. 34.10-15, 36.1-7) : Բայց ունանք ասեն՝ երբ երեք միայն են տեսակք հաւարման. ապացուցական, տրամաբանական, իմաստական. քանզի լծեն ընդ տրամաբանականումն զճարտասանականն, իսկ ընդ իմաստականումն զքերթողականն: Եւ ստորանիւթեն այսպէս. երեք միայն են տեսակք, քանզի հինգ են ամենեքեան՝ որովք ճանաչենք ինչ եւ գիտենք. զգայութիւն, երեւակայութիւն, կարծիք, տրամախոհութիւն, միտք: Քանզի

<sup>366</sup> Nous avons vu que, chez David, le thème des puissances cognitives est développé dans la leçon qui commence avec l'explication de la sixième définition de la philosophie («la philosophie est l'être aimant de la sagesse»). Le même schéma stylistique est attesté chez le pseudo-Élias, précisément dans la leçon XVII<sup>e</sup> de ses *Prolégomènes* : διάνοια δὲ ἐστὶν ἡ διήκουσα καὶ διαστηματικῶς ἐνεργοῦσα, οἷον τυχὸν ἀπὸ προτάσεων ἀρχομένη καὶ ἐρχομένη μέχρι συμπερασμάτων. προτιθέται γὰρ δεῖξαι τυχὸν ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι· καὶ λέγει ὅτι ἐπειδὴ αὐτοκίνητος ἐστὶν ἡ ψυχὴ, τὸ δὲ αὐτοκίνητον ἀεικίνητον, τὸ δ' ἀεικίνητον ἀθάνατον, ἄρα ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, καὶ τοῦτο ἴδιόν ἐστι διανοίας, τὸ ὡς εἴρηται διανύειν τινα ὁδόν· ἀπὸ γὰρ προτάσεων ὡς ἐλέχθη ἔρχεται ἐπὶ συμπέρασμα· ὁ δὲ νοῦς ἀπλή προσβολὴ καὶ ἀδιαστάτως προβαίνων γινώσκει τὰ πράγματα. («La pensée discursive, quant à elle, est celle qui, avance jusqu'au bout, opère par intervals successifs, en commençant par exemple des prémisses et en progressant jusqu'aux conclusions. Admettons qu'on doive montrer que l'âme est immortelle. Aussi, se dit-on, puisque l'âme est mue par soi, que le mue par soi est toujours en mouvement, que le toujours en mouvement est immortel, donc l'âme est immortelle. Et c'est le propre de la pensée discursive de parcourir, comme on l'a dit, un certain chemin. En effet, à partir des prémisses, comme on l'a dit, elle progresse jusqu'à une conclusion. Quant à l'intellect, il connaît les choses par une simple saisie et d'une façon continue»): ps.-El., *Prol.*, 17.18-19. Il est intéressant de remarquer que l'adverbe grec ἀδιαστάτως signifie «d'une façon continue, sans interruption» et son contraire, διαστηματικῶς, signifie «avec interruption ou interval». Les définitions d'intellect que l'on lit dans les *Prolégomènes* de David et chez pseudo-Élias sont assez différentes dans leur forme, bien que dans la première partie de la définition, là où on lit que l'intellect est une simple saisie, les deux auteurs partagent le même point de vue néoplatonicien de l'intellect. La deuxième partie est, au contraire, différente: **καὶ ἀδιαστάτως προβαίνων** γινώσκει τὰ πράγματα (Ps.-El.) vs. **τοῦτ' ἐστὶν εὐθέως καὶ κατ' αὐτὸν [ἄνευ λόγου] τὸν χρόνον**, πάντα τὰ ὑποπίπτοντα αὐτῷ γινώσκει, τοῦτ' ἐστὶ τὰ νοητά (Dav.). Les deux définitions diffèrent dans la mesure où l'objet de l'acte noétique est défini par David comme «tout ce qui lui (*scil.* à l'intellect) est subsumé, c'est-à-dire les intelligibles»; tandis que le pseudo-Élias s'exprime d'une façon plus générale («les choses»)

<sup>367</sup> Voir, les observations de Templis E. (1997), 310-323.

գիտելին՝ կամ արտաքոյ է, կամ ի ներքս. բայց է մասնական ամենայն իրօք. վասն զի զգայութիւնք զմասնականացն բնաւորեցան բունն հարկանել: Այլ եւ երեւակայութիւն զմասնականացն բունն հարկանէ. քանզի զոր ինչ առնու ի զգայութեանց՝ զայն պահէ. վասն որոյ եւ երեւակայութիւն յորջորջի, այս ինքն՝ երեւեցելոցն կացումն: Իսկ կարծիքն զընդհանուրսն գիտեն, նոյնպէս եւ տրամախոհութիւն եւ միտք. այլ կարծիք՝ առանց գիտելոյ զպատճառսն. իսկ միտք ի վեր քան զպատճառսն. իսկ տրամախոհութիւն քստ պատճառաց: («Mais certains disent que les espèces du syllogisme sont seulement trois: démonstrative, dialectique et sophistique, puisqu'elles rassemblent le syllogisme rhétorique avec le syllogisme dialectique, ainsi que le syllogisme poétique avec celui sophistique. Et ils les classent ainsi: les espèces sont seulement trois, puisque sont au nombre de cinq toutes [les puissances] au moyen desquelles nous connaissons quelque chose et apprenons: la sensibilité, l'imagination, l'opinion, la pensée et l'intellect. De fait, le connaissable est ou à l'extérieur ou à l'intérieur, mais en tout cas, il est particulier, puisque les sensations concernent habituellement les particuliers. Ainsi l'imagination concerne-t-elle les particuliers. En effet, elle garde ce qu'elle prend des sensations, et c'est pour ça qu'elle s'appelle imagination, c'est-à-dire repos des représentations. Par contre, l'opinion connaît les universaux, aussi bien que la pensée et l'intellect, même si l'opinion ne connaît pas les causes. D'ailleurs, l'intellect est au-delà des causes et la pensée est selon les causes»).

Il ressort de la lecture de ce passage que David suit les opinions de Platon et d'Aristote à l'égard des cinq facultés noétiques, puisqu'il distingue nettement les facultés concernant le domaine du sensible et du particulier, la faculté médiane qui est l'opinion, et enfin, les facultés concernant le domaine de l'intelligible et de l'universel. Il convient de souligner que dans le passage cité ci-dessus, David donne des définitions 'nouvelles' non seulement de l'intellect et de la pensée, mais aussi de l'imagination qui est marquée par l'expression *erewec'eloc'n kac'owmn* que nous avons traduit en français par «repos des représentations», à la suite de la traduction proposée par Mueller-Jourdan pour le pseudo-Élias<sup>368</sup>. De fait, dans le passage des *Prolégomènes* du pseudo-Élias concernant les définitions des cinq puissances cognitives, nous avons constaté plus haut qu'il définit l'imagination comme «un repos des représentations», à savoir *φαντασία* {aut *φαονστασίαν*}, *παρὰ τὸ φαντασίαν αὐτὴν εἶναι καὶ στάσις τῶν φανθέντων*. La définition de l'imagination que l'on trouve dans le *Comm. in Apr.* de David, supposerait l'expression grecque *στάσις τῶν φανθέντων*, même s'il faut souligner que la forme grecque correspondante au participe aoriste passif du verbe *erewil* devrait être *τῶν φανέντων*<sup>369</sup>.

Quant à la définition de l'intellect, il faut souligner que, dans les *Définitions* et le *Commentaire sur les Analytiques*, on trouve trois définitions différentes, selon lesquelles l'intellect est: 1) ce qui reçoit en soi et

<sup>368</sup> Voir plus haut pp. 165-166.

<sup>369</sup> Topchyan A. (2010<sup>2</sup>), 37.3-4.

en même temps les contraires par genre et peut donc accueillir les universaux; 2) intuition des êtres; 3) connaissance des universaux, en tant que faculté qui est au-delà des causes des universaux. La première définition n'est pas attestée dans les *Prolégomènes*, tandis que la deuxième y est mentionnée, comme nous avons vu plus haut. On voit que toutes ces connotations expriment des aspects différents de l'objet défini, mais, tout en étant entendu que l'une n'exclut l'autre, elles contribuent à éclaircir l'opinion de David sur l'intellect. Il est évident que David, utilisant le terme grec *prosbolê* pour marquer l'essence de l'intellect, se réfère à la deuxième hypostase de Plotin<sup>370</sup>, qui connaît par intuition en opposition à la *dianoia* qui connaît au moyen du raisonnement discursif. En plus, la définition d'intellect que l'on lit dans le *Comm. in Apr.*, suppose la connaissance des théories élaborées par l'école d'Ammonius, et en particulier par Ammonius lui-même et Jean Philopon, sur l'activité des fonctions mentales impliquées dans l'acquisition de la connaissance du divin<sup>371</sup>. De fait, Ammonius et ses successeurs élaborèrent le système philosophique de Plotin, en éclaircissant le rôle de l'intellect humain en tant que faculté dans laquelle résident les principes cognitifs du raisonnement *a priori*, dans le procès gnoséologique. On voit que la définition donnée par David est très laconique, parce que la question du statut de l'intellect n'est pas un argument qu'il faut traiter dans un commentaire sur les *Analytiques Premiers*, mais plutôt dans un commentaire sur les *Analytiques Postérieurs*, puisqu'Aristote mentionne l'intellect et en discute dans ce traité<sup>372</sup>. À la lecture de la définition que l'on trouve dans le passage cité ci-dessus du *Comm. in Apr.*, on déduit cependant que l'intellect connaît les universaux et les connaît au-delà des causes, c'est-à-dire des causes de leur substance. L'intellect donc reçoit les choses dans leur substance, par un «raisonnement» *a priori* qui est l'intuition soulignée dans les *Prolégomènes* et les *Définitions* par les termes *prosbolê* et *ambrownmn*. Cette première analyse que nous avons ébauchée aurait besoin d'être développée ultérieurement à la lumière d'une comparaison entre les traités de David et le *Commentaire sur le De Anima* de Jean Philopon qui pourrait constituer le thème de recherches futures.

Par la suite, nous allons examiner deux passages contenus respectivement dans les leçons XIX<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et XVI<sup>e</sup> des *Définitions* dans lesquelles on trouve la discussion sur la division de la philosophie en théorique et pratique et sur la raison pour laquelle elle se partage en deux branches. David justifie la division de la philosophie en deux parties par trois raisons dont la dernière est celle qui affirme que l'âme humaine possède deux puissances, la théorique et l'animale et, puisque le but de la philosophie est l'ornement de l'âme humaine, il convient que la philosophie aussi possède deux puissances.

6. Dav., *Prol.*, 56.8-13 : διττὰς δὲ δυνάμεις ἔχει ἡ ψυχὴ, τὰς μὲν γνωστικὰς τὰς δὲ ζωτικὰς, καὶ γνωστικὰς μὲν αἴσθησιν, φαντασίαν, δόξαν, **διάνοιαν** καὶ

<sup>370</sup> Plotin, *Enn.*, IV, 4, 1; IV, 4, 2.

<sup>371</sup> Templis E. (1997), 310-323.

<sup>372</sup> Arist., *APost*, 85 a 1, 88 b 36, 89 b 8.

*νοῦν*, περὶ ὧν ἀνωτέρω ἐμάθομεν, ζωτικὰς δὲ βούλησιν προαίρεσιν θυμὸν ἐπιθυμίαν

(«L'âme possède deux puissances: les cognitives et les animales. Donc, les cognitives sont: sensibilité, imagination, opinion, pensée discursive et intellect, dont nous avons appris plus haut; tandis que les puissances animales sont: la volonté, le choix, la colère et la concupiscence»).

Dav., *Prol. arm.*, 118.8-13: Իսկ հոգիք մարդկան երկուս զօրութիւնս բնաւորեցան ունել՝ տեսական եւ կենդանական: Եւ տեսական է այս՝ ***միտք, տրամախոհութիւն***, կարծիք, զգայութիւն, երեւակայութիւն, վասն որոյ յառաջագոյն ասացաք: Իսկ կենդանականն ունի զայսոսիկ. կամաւորութիւն, ընտրողութիւն, յօժարութիւն, բարկութիւն, ցանկութիւն:

(«L'âme humaine possède par nature ces deux puissances: théorique et animale. Donc, la puissance théorique est composée ainsi: l'intellect, la pensée discursive, l'opinion, la sensibilité et l'imagination, dont nous avons déjà parlé. Tandis que la puissance animale possède ces [fonctions]: l'acte volontaire, le discernement, l'agrément, la colère, la concupiscence»).

Dans ce cas, la différence plus évidente entre le grec et l'arménien est au sujet de la puissance animale qui est répartie en quatre fonctions dans les *Prolégomènes*, et en cinq fonctions dans les *Définitions*. La fonction que nous ne trouvons pas en grec est l'agrément (յօժարութիւն), dont la mention est absente aussi dans deux manuscrits arméniens (A = *Matenadaran* 1747, 1243 d.C. ; D = *Matenadaran* 1751, XIV sec.), dont le premier est le plus ancien que nous possédons<sup>373</sup>, d'après l'édition Arevšatyan (1960). Il convient de remarquer cette différence entre les *Prolégomènes* et les *Définitions* et de comparer les deux listes de capacités animales données en grec et en arménien. De fait, la discussion sur la nature des capacités animales dont la mention présuppose la connaissance des spéculations sur l'éthique, suggèrent donc que David ait pris en considération les opinions des philosophes précédents, notamment d'Aristote et des Stoïciens. Dans le traité *Sur l'âme* et *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote traite de la division de l'âme et distingue dans l'âme trois parties qui la dirigent, à savoir le sens, l'appétit et l'intellect. L'être humain possède l'âme dianoétique laquelle se partage en deux parties, à savoir la partie appétissante ou pratique et la partie pensante ou contemplative. Il définit l'appétit comme le principe qui pousse un être vivant à agir, afin de satisfaire un besoin, un désir ou d'accomplir une fin; en plus, l'appétit est le principe dernier de l'action, puisque l'intellect aussi agit en conséquence de son principe qui est appétissant. À l'appétit

<sup>373</sup> À ce propos, il faut souligner que la leçon *yožarakan* est présente dans le manuscrit *Matendaran* 1746 (1280 a.C.).

appartiennent, à leur tour, trois facultés: le désir (ἐπιθυμία), la colère (θυμός) et la volonté (βούλησις ou ὄρεξις)<sup>374</sup>. Il faut cependant souligner qu'Aristote n'élabore pas une théorie cohérente de la psychologie de la volonté et, en tout cas, son concept de *boulêsis* ne correspond pas au sens que la psychologie moderne donne au terme «volonté». Dans le traité *Sur l'âme*, Aristote discute sur la volonté d'un point de vue physique, puisqu'il l'analyse comme impulsion au mouvement. La volonté, en effet, est considérée en tant que capacité de l'âme de produire un mouvement et, dans cette acception, elle est présente dans toutes les trois parties de l'âme en tant que 1) aspiration (ὄρεξις) et décision dans la partie pesante, 2) courage et fermeté dans la partie appétissante, 3) impulsion dans la partie inférieure ou végétative<sup>375</sup>. Par ailleurs, dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote distingue tout d'abord les actes volontaires et involontaires, et après, le moment du choix (προαίρεσις) et de la volonté (βούλησις). Le choix est un acte marqué par le fait d'être volontaire<sup>376</sup>, mais il se distingue de l'acte volontaire par le fait d'être précédé de la délibération qui nous porte à juger des choses qui dépendent de nous et qui a pour objet les moyens et non pas les fins des choses<sup>377</sup>. Aristote distingue donc trois niveaux de la «volonté» et il en dispose la discussion dans l'ordre suivant: ce qui est volontaire (τὸ ἐκούσιον), le choix (ἡ προαίρεσις), la délibération (ἡ βουλή), la volonté (ἡ βούλησις). Il faut chercher la raison de ce classement dans la raison d'être de l'éthique aristotélicienne qui est dominée elle-aussi par la philosophie du *telos*, c'est-à-dire de l'accomplissement auquel chaque chose aspire<sup>378</sup>. Ainsi la volonté vient-elle après le choix et la délibération, parce que l'objet du choix et de la délibération est le moyen, tandis que celui de la volonté est la fin qui est généralement le bien, même si l'idée et la valeur du bien dépendent de la valeur de l'homme<sup>379</sup>.

À la lumière des observations faites sur la conception éthique d'Aristote, il faut analyser les termes utilisés dans le passage cité ci-dessus des *Définitions*, puisque nous croyons que la raison pour laquelle l'arménien nomme cinq facultés face à la mention de quatre facultés que l'on trouve dans les *Prolégomènes*, ne doit pas être négligé ou simplifié par l'hypothèse d'une addition de valeur synonymique faite par le 'traducteur' ou par un rapporteur. Dans les *Définitions*, les cinq facultés sont énumérées dans l'ordre suivant: *kamaworowt'iw*n, *ōntrolowt'iw*n, *yožarowt'iw*n, *barkowt'iw*n et *c'ankowt'iw*n face au grec qui connaît quatre facultés, à savoir *boulêsis*, *proairesis*, *thymos* et *epithymia* qui, d'autre part, coïncident parfaitement avec celles nommées par le pseudo-Élias. Nous avons vu que dans deux manuscrits le terme *yožarowt'iw*n n'apparaît pas, mais dans les

<sup>374</sup> Arist., *de An.*, III, 10, 433 a 21; II, 3, 414 b 2.

<sup>375</sup> Düring I. (1976), 656-657.

<sup>376</sup> Arist., *Et. Nic.*, III, 2, 1111 b 6-8.

<sup>377</sup> *Ibidem*, III, 2, 1112 a 15; III, 3, 1112 a 18-1113 a 14.

<sup>378</sup> Düring I. (1976), 491-492.

<sup>379</sup> Arist., *Et. Nic.*, III, 4, 1113 a 15-20.

autres manuscrits il est présent. Or, le terme *kamaworowt'awn* est dérivé par l'adjectif *kamawor* qui signifie «volontaire» et peut être synonyme du terme *yožarakan*. Le terme *kamaworowt'awn* peut être traduite donc par la tournure «acte volontaire» et il est évident que, dans ce cas ici, il correspond à l'expression grecque *to ekousion* nommée et décrite par Aristote au début de son classement des dispositions qui caractérisent l'acte morale dans l'*Éthique à Nicomaque* (voir *infra*). Après le terme *kamaworowt'awn*, on trouve *ōntrowt'awn* qui correspond tout à fait au terme grec *proairesis* dans le sens de choix accompagné par la raison, c'est-à-dire par la pensée discursive<sup>380</sup>. Au terme *ōntrowt'awn* suit le terme *yožarowt'awn* qui n'est pas présent en grec. Le terme *yožarowt'awn* pourrait être un doublet synonymique de *kamaworowt'awn*, comme le signale aussi le *Thesaurus* de la langue arménienne<sup>381</sup>, toutefois le fait qu'il soit placé après le terme *ōntrowt'awn* fait supposer qu'il ne le soit pas. Nous croyons que la version arménienne suit très fidèlement le classement donné par Aristote dans le livre Γ de l'*Éthique à Nicomaque*, signalé plus haut, et que pour cette raison le terme *yožarowt'awn* correspond au terme grec *boulesis* dans l'acception qu'Aristote lui donne. Voilà que l'on trouve les correspondances suivantes entre le livre Γ de l'*Éthique* et le passage cité ci-dessus des *Définitions*: 1) *to ekousion/kamaworowt'awn*; 2) *proairesis/ōntrowt'awn*; 3) *boulēsis/yožarowt'awn*. Quant à la délibération, on voit qu'elle est contenue dans le choix, puisqu'elle est la condition nécessaire et préliminaire, afin que l'homme puisse juger et choisir. En outre, le terme arménien *ōntrowt'awn* contient en soi les caractéristiques propres à la délibération et à l'acte de délibérer (*he boulē/bouleuomai*), puisque, comme on lit dans le *Thesaurus* de la langue arménienne, il indique la possibilité et l'acte de discerner et de juger. À ce point, il nous semble vraisemblable de supposer que le 'traducteur' des *Définitions* connaissait bien le passage de l'*Éthique à Nicomaque*, si bien qu'il corrige la liste des quatre facultés que l'on lit en grec et qui était, selon toute vraisemblance, une liste figée, utilisée par les commentateurs de l'école d'Ammonius.

Ammonius énumère trois puissances animales et volontaires, à savoir la volonté, la colère et le désir (αἰ δὲ ζωτικὰ καὶ ὀρεκτικὰ οἶον βούλησις θυμὸς ἐπιθυμία)<sup>382</sup>, tandis que chez le pseudo-Élias, les fonctions animales sont au nombre de quatre: la volonté, la décision volontaire, la colère et le désir.

Ps.-El., *Prol.*, 18.11 : δευτέρα δὲ ἐστὶν αὕτη, ὅτι ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ διττὰς ἔχει δυνάμεις, γνωστικὰς καὶ ζωτικὰς· καὶ γνωστικὰ μὲν δυνάμεις εἰσὶ τῆς

<sup>380</sup> *Ibidem*, III, 2, 1112 a 15-16.

<sup>381</sup> NBHL, s.v. «yožarowt'awn»: yožaril, **kamk'**, ōntrowt'awn, hařowt'awn [...]. Les auteurs du *Thesaurus* signale que ce terme correspond au grec *proairesis* (*prothymia*), mais nous pensons que, dans le cas de David et en particulier des *Définitions*, il correspond plus exactement au grec *boulēsis*.

<sup>382</sup> Amm., *Prol. In Is.*, 11.16-18. L'adjectif utilisé par Ammonius est inspiré à Aristote qui désigne les fonctions de la volonté par l'expression τὸ ὀρεκτικόν. Voir aussi : Düring I. (1976), 656.

ψυχῆς αἱ ἀνωτέρω λεχθεῖσαι ε΄, νοῦς διάνοια δόξα φαντασία καὶ ἡ καθόλου αἰσθησις, ζωτικαὶ δὲ εἰσι δ΄, βούλησις προαίρεσις θυμὸς καὶ ἐπιθυμία.

(«En voici la deuxième: puisque l'âme a deux puissances, cognitives et vitales, les facultés de l'âme, appelées plus haut cognitives, sont au nombre de cinq: intellect, raison discursive, opinion, imagination et sensation en général. Les puissances vitales en revanche sont au nombre de quatre: volonté, décision volontaire<sup>383</sup>, colère et désir»).

La mention du passage des *Prolégomènes* du pseudo-Élias, nous permet de souligner que les facultés théoriques nommées dans le passage mentionné plus haut des *Définitions* sont classées selon un ordre quasi symétriquement inverse à celui que l'on lit en grec et qui coïncide avec l'ordre suivi par le pseudo-Élias. En effet, les facultés cognitives les plus hautes, à savoir l'intellect et la pensée, sont placées au début de la liste en arménien et au fond en grec. En revanche, contrairement à l'énumération suivie par le pseudo-Élias et à la hiérarchie gnoséologique établie déjà par Platon (*aisthesis-phantasia-doxa-dianoia-noûs*), on trouve une inversion d'ordre entre l'imagination et la sensibilité, puisque la sensibilité est placée avant de l'imagination.

Les deux passages suivants sont eux aussi, comme les deux précédents, contenus respectivement dans les leçons XIX<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et XVI<sup>e</sup> des *Définitions*. On y trouve la discussion de la division des êtres en trois branches, afin de justifier la division de la philosophie théorique en trois parties. Les êtres sont divis du point de vue de leur substance et de celui de la pensée que l'on a sur eux.

7. Dav., *Prol.*, 58.1-17 : τὰ δὲ ὄντα τριπτά ἐστίν· ἢ γὰρ καὶ **τῇ ὑποστάσει** καὶ **τῇ ἐπινοίᾳ** ἔνυλά εἰσιν ὥσπερ ξύλον, λίθος, ὄστούν (ταῦτα γὰρ καὶ τῇ ὑποστάσει ἔνυλά εἰσι καὶ τῇ ἐπινοίᾳ· οὐδὲ γὰρ δύναται τις ξύλον ἢ λίθον ἢ ὄστούν ἐπινοῆσαι ἄυλον), ἢ καὶ **τῇ ὑποστάσει** καὶ **τῇ ἐπινοίᾳ** ἄυλά εἰσιν ὥσπερ ἄγγελος, θεός, ψυχὴ ἢ ἄνευ σώματος οὔσα (ταῦτα γὰρ καὶ τῇ ὑποστάσει ἄυλά εἰσι καὶ τῇ ἐπινοίᾳ· οὐδὲ γὰρ δύναται τις ἐπινοῆσαι θεὸν ἢ ἄγγelon ἢ ψυχὴν ἄνευ σώματος οὔσαν ἔνυλον), ἢ **τῇ μὲν ὑποστάσει** ἔνυλά εἰσι **τῇ δὲ ἐπινοίᾳ** ἄυλα ὥσπερ τὰ σχήματα· καὶ γὰρ ταῦτα τῇ μὲν ὑποστάσει ἔνυλά εἰσιν (οὐδὲ γὰρ δύναται τρίγωνον ἢ τετράγωνον ἢ τι τοιοῦτον σχῆμα ἄνευ ὕλης συστήναι· ἢ γὰρ ἐν ξύλῳ ἔχει τὴν ὕπαρξιν ἢ ἐν λίθῳ ἢ ἐν χαλκῷ ἢ ἔν τιμι τοιούτῳ), τῇ δὲ ἐπινοίᾳ ἄυλά εἰσι· καὶ γὰρ ἡνίκα τις φαντάζεται καὶ ἀναπολεῖ τὸ σχῆμα αὐτὸ καθ' ἑαυτό, **ἀνατυποῖ αὐτὸ ἐν**

<sup>383</sup> Nous avons modifié ici la traduction de Pascal Mueller-Jourdan sur la base des observations faites à l'égard du sens du terme *proairesis* dans le système éthique d'Aristote. Voir, Mueller-Jourdan P. (2007), 61-62.

**τῆ οικείᾳ διανοίᾳ**: ὥσπερ γὰρ ὁ κηρὸς ἀναματτόμενος τὴν σφραγίδα ἐκ τοῦ δακτυλίου αὐτὴν μόνην τὴν σφραγίδα ἀναματτόμεται, οὐ μὴν ἀφαιρεῖται τι ἐκ τοῦ δακτυλίου, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ **ἡ διάνοια** φανταζομένη τὰ σχήματα οὐκ ἀφαιρεῖται τι ἐκ τῆς ὕλης, ἀλλ' αὐτὸ μόνον τὸ σχῆμα φαντάζεται καὶ διατυποῖ ἐν ἑαυτῇ

(«Donc, les êtres sont triples. De fait, ou ils sont matériels **du point de vue autant de la substance** que **de la pensée réfléchie**, comme [par exemple] le bois, la pierre et l'os (ces choses, en effet, sont matérielles du point de vue autant de la substance que de la pensée réfléchie, parce que nul ne peut concevoir le bois, la pierre ou l'os comme immatériels). Ou ils sont immatériels **du point de vue de la substance et de celui de la pensée réfléchie** comme [par exemple] l'ange, dieu, l'âme ou ce qui est sans corps (de fait, ces choses sont immatérielles du point de vue de la substance et de la pensée réfléchie, parce que nul ne peut concevoir dieu, l'ange ou l'âme qui est sans corps comme matériels). Ou bien les êtres sont matériels **du point de vue de la substance** et immatériels **du point de vue de la pensée réfléchie** comme les figures. En effet, celles-ci sont matérielles **du point de vue de la substance** (le triangle, le quadrilatère ou quelque autre figure ne peuvent pas se composer sans la matière; ils ont leur substance ou dans le bois ou dans la pierre ou dans le bronze ou dans quelque autre chose), mais immatérielles **du point de vue de la pensée réfléchie**. À ce propos, quand quelqu'un imagine et se souvient de la figure même en tant que telle, l'imprime **dans sa propre pensée**. En effet, comme la cire, en imprimant le signe au moyen de l'anneau, imprime uniquement le signe même et n'enlève rien de l'anneau, ainsi la pensée, pareillement, en imaginant les figures, n'enlève pas quelque chose de la matière, mais imagine uniquement la figure même et la modèle en soi-même »).

Dav., *Prol.* arm., 120.30, 122.1-24: Իսկ ամենայն գոյք եռակի են՝ կամ **ենթակայութեամբ** եւ **մակամտածութեամբ** նիւթաւորք գոն, որպէս փայտ եւ քար եւ այլքն ամենայն ի տեսանելեացն: Քանզի եւ այսոքիկ եւ ենթակայութեամբ եւ մակամտածութեամբ նիւթաւորք գոն, վասն զի ոչ է կարողութիւն զքար եւ զփայտ առանց նիւթոյ իմանալ: Եւ կամ **ենթակայութեամբ** եւ **մակամտածութեամբ** իսկ աննիւթք, որպէս Աստուած, հրեշտակ, միտք, հոգի: Քանզի այսոքիկ եւ ենթակայութեամբ աննիւթք են եւ մակամտածութեամբ, վասն զի ոչ գոյ կարողութիւն նիւթաւոր իմանալ զԱստուած կամ զհրեշտակս, կամ զմիտս, կամ զհոգի: Եւ կամ ենթակայութեամբ նիւթաւորք գոն, իսկ մակամտածութեամբ աննիւթք, որպէս ձեւք, քանզի ձեւք ենթակայութեամբ նիւթաւորք գոն: Քանզի ոչ կարէ

եռանկիւնին եւ քառանկիւնին կամ այլ ձեւք առանց նիւթոյ բաղկանալ. այլ կամ ի քարում եւ կամ ի փայտում, եւ կամ յայլ ինչ նիւթում ունի զգոյութիւն: Իսկ մակամտածութեամբ աննիւթք գոն, քանզի յորժամ երեւակայէ ոք զձեւս **ի տրամախոհութեան**, զնա ինքն զձեւն ըստ ինքեան **տպաւորէ ի մակամտածութեան**: Քանզի որպէս մոմ առատպելով<sup>384</sup> յինքեան զգիր մատանոյ, զնոյն ինքն առանձին զգիրն առատպէ յինքն եւ ոչ այլ ինչ նիւթ առնու ի մատանոյն, ըստ նմին օրինակի եւ **տրամախոհութիւն**, երեւակայելով յինքեան զձեւս, ոչ ինչ առնու ի նիւթոյ, այլ զնոյն ինքն զձեւս երեւակայէ եւ տրամատպաւորէ յինքեան:

(«Tous les êtres sont triples: ou ils sont matériels *du point de vue autant de la substance* que *de la pensée réfléchie*, comme le bois, la pierre et toutes les autres choses visibles. De fait, ces choses sont matérielles *du point de vue de la substance* et de celui *de la pensée réfléchie*, parce que l'on ne peut pas comprendre la pierre et le bois sans la matière. Ou bien, ils sont immatériels du point de vue de la substance et de la pensée réfléchie, comme Dieu, l'ange, l'intellect et l'âme. Ces choses sont immatérielles *du point de vue de la substance* et de celui *de la pensée réfléchie*, parce qu'il n'est pas possible de concevoir comme matériels Dieu, les anges, l'intellect ou l'âme. Ou, enfin, ils sont matériels *du point de vue de la substance* et immatériels de celui *de la pensée réfléchie* comme les figures, car celles-ci sont matérielles du point de vue de la substance. De fait, ni le triangle ni le quadrilatère ni les autres figures peuvent se composer sans la matière, mais ils ont leur propre substance dans la pierre ou le bois ou en d'autres matières. Toutefois, elles sont immatérielles *dans la pensée réfléchie*, puisque quand quelqu'un s'imagine les figures *dans la pensée*, il imprime la figure en tant que telle *dans la pensée réfléchie*. En effet, comme la cire, reproduisant en soi-même le signe de l'anneau, calque le signe même en soi et ne enlève pas d'autre matière de l'anneau, pareillement la pensée aussi, imaginant en soi les figures, ne prend rien de la matière, mais imagine les figures mêmes comme telles et les surimprime en soi»).

Ce passage est très important par ce qu'il suggère, dans une perspective de comparaison intertextuelle entre les *Prolégomènes* et le *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre*, dans lequel la question de la tripartition des êtres est discutée, aussi bien que dans une perspective théorique, dans le contexte du débat sur le statut ontologique des universaux. Quant à la comparaison entre les

<sup>384</sup> Le verbe arménien *ar-a-tpem* est un exemple de calque linguistique que les traducteurs de l'École 'grécisante' font à partir des mots grec *et*, dans ce cas-ci, du verbe *an-a-mattô*. Les auteurs du NBHL attestent l'usage de ce verbe uniquement dans ce passage des *Définitions* de David. Voir, NBHL, s.v. *aratpel*.

passages des deux versions, il est évident que les deux passages sont différents. En particulier, la phrase suivante: καὶ γὰρ ἡνίκα τις φαντάζεται καὶ ἀναπολεῖ τὸ σχῆμα αὐτὸ καθ' ἑαυτό, **ἀνατυποῖ αὐτὸ ἐν τῇ οἰκείᾳ διανοίᾳ** est traduite en arménien ainsi: քանզի յորժամ երեւակայէ որ զձեւս **ի սրբաւստիտաժութեան**, զնա ինքն զձեւն ըստ ինքեան **սպաւորէ ի մակամտածութեան**. Nous allons présenter les deux textes dans le tableau synoptique suivant.

καὶ	
γὰρ	քանզի
ἡνίκα	յորժամ
τις	որ
φαντάζεται	երեւակայէ
καὶ ἀναπολεῖ <sup>385</sup>	ի սրբաւստիտաժութեան
τὸ σχῆμα (accusatif singulier)	զձեւս (accusatif pluriel)
αὐτὸ καθ' ἑαυτό	
ἀνατυποῖ	սպաւորէ
αὐτὸ	զնա ինքն
	զձեւն
	ըստ ինքեան
ἐν τῇ οἰκείᾳ διανοίᾳ	ի մակամտածութեան

<sup>385</sup> Le substantif *anapolêsis* est utilisé du moins dans un autre passage des *Prolégomènes*, dans lequel il signifie «mémoire, souvenir». Dans ce cas ici, l'arménien utilise, face au grec *anapolêsis*, la locution *verstin yišowmn* composée par le substantif *yišowmn* qui signifie «souvenir, mémoire» et par l'adverbe *verstin* qui correspond au suffixe grec *ana-* et qui indique la réitération. Dav., *Prol.*, 27.28-29: οὐδὲ γὰρ τὸ ἄρθρον δηλοῖ κοινωνίαν ἀλλ' ἢ ὅλως ἀναφορὰν καὶ ἀναπόλησιν προεγνωσμένου πράγματος; Dav., *Prol. arm.*, 64.11-13 : քանզի յորդ զվերելութիւն եւ զվերստիտաժութեան նշանակէ, զոր յարաշարժոյն որ զիտէր.

Dans la première partie de la proposition, pour décrire la première étape du procès d'acquisition des substances mathématiques par l'âme humaine, le grec utilise deux verbes dont le premier φαντάζομαι se réfère à l'activité de l'imagination, tandis que le deuxième ἀναπολέω que nous ne trouvons pas en arménien, se relie à l'activité mnémonique. Dans cette acception, le verbe est utilisé par Platon qui considérerait la mémoire comme la faculté qui garde le souvenir d'une sensation et qui est réminiscence<sup>386</sup>. L'arménien, en revanche, n'utilise pas le verbe *anapoleô*, mais 'traduit' le verbe qui indique le procès d'élaboration de représentations, *phantazomai*. Il ajoute cependant la tournure *i tramaxohowt'eann* («dans la pensée discursive») qui n'apparaît pas en grec. Nous remarquons en outre que, dans la première branche de la phrase, les deux pronoms grecs αὐτὸ καθ' ἑαυτό ne sont pas présents en arménien, tandis que, dans la deuxième branche de la phrase, on trouve la répétition des deux pronoms զիւս ինքն et ըստ ինքեան qui correspondent respectivement, dans ce cas précis, au pronom grec *auto* et à la locution *kath'heauto*.

La locution arménienne que l'on trouve dans la première partie de la phrase, *i tramaxohowt'eann*, pourrait correspondre à l'expression ἐν τῇ οἰκείᾳ διανοίᾳ que nous lisons à la fin de la deuxième branche de la proposition. Il en ressort que le rapport entre les deux passages est assez problématique, puisqu'il nous semble que les éléments des passages des *Prolégomènes* et des *Définitions* ne sont pas ordonnés d'un façon symétrique. Il reste toutefois à éclaircir la mention de la locution *i makamtacowt'ean* à la fin de la deuxième branche de la phrase du passage arménien. À la suite de ce que l'on lit auparavant, on supposerait de trouver, face au grec *dianoia*, le terme arménien *tramaxohowt'iwn* qui, comme nous l'avons signalé, est mentionné dans la première partie de la phrase du passage arménien. En revanche, si l'on prendait la version arménienne comme point de départ, on présupposerait de trouver, en grec, le terme *epinoia* correspondant à l'arménien *makamtacowt'iwn*, dont le champ sémantique appartient à celui de la faculté dianoétique, non pas en tant que synonyme du terme *tramaxohowt'iwn* (*dianoia*), mais plutôt dans le sens plus précis de «pensée réfléchie», c'est-à-dire de la pensée qui reflète sur soi-même l'objet de l'acte d'apprentissage. Dans la première partie de la phrase, l'arménien décrit le procès de représentation ou abstraction de la figure qui a lieu dans la pensée, tandis que dans la deuxième partie de la phrase, après l'achèvement de l'activité imaginative, l'âme qui cependant n'est mentionnée directement ni en arménien ni en grec, imprime la forme de la figure dans la pensée réfléchie ou postérieure. En résumant, l'arménien donne explication de ce qui signifie l'expression *makamtacowt'eamb*, correspondant à τῇ ἐπινοίᾳ, utilisée comme paramètre de division des trois classes d'êtres à côté du terme *ent'akayowt'eamb*, correspondant à la tournure grecque τῇ ὑπάρξει. Les termes grec

<sup>386</sup> Platon, *Phil.*, 34b-c : Καὶ μὴν καὶ ὅταν ἀπολέσασα μνήμην εἴτ' αἰσθήσεως εἴτ' αὖ μαθήματος αὐτὴς ταύτην ἀναπόλησῃ πάλιν αὐτῇ ἐν ἑαυτῇ, καὶ ταῦτα σύμπαντα ἀναμνήσεις που λέγομεν).

*ennoia* et *epinoia* se réfèrent à un champ sémantique qui est étroitement lié à l'horizon cognitif de la pensée discursive. Le terme *ennoia* peut cependant avoir un sens plus général et moins précis, comme on l'a déjà souligné plus haut, selon le contexte dans lequel il est utilisé. Ainsi le terme *epinoia* assume-t-il une nuance sémantique qui est différente de celle marquée par *dianoia*, et qui nous semble être confirmée par le passage en question de la version arménienne. Il est évident que le champ sémantique indiqué par les termes *epinoia* et *makamtacowt'awn* est celui de la pensée déductive, toutefois il est aussi évident que David, aussi bien qu'Ammonius et le pseudo-Élias, comme on va le voir plus loin, n'ont pas affirmé que la substance des êtres est connue par l'homme au moyen de la *dianoia*. Dans ce cas précis, la *dianoialtramaxohowt'awn* par rapport à l'*epinoia/makamtacowt'awn*, indique la faculté qui retient les formes abstraites des objets mathématiques et dans laquelle s'achève l'activité de l'*epinoia/makamtacowt'awn*, qui est la pensée qui agit et qui réfléchit sur les choses sensibles ou intelligibles. En tout cas, il faut souligner, à propos du terme *epinoia*, qu'il n'est pas attesté dans la spéculation philosophique platonicienne et aristotélicienne, mais il est introduit par les commentateurs néoplatoniciens, comme nous l'avons déjà souligné à propos de la discussion sur le couple *energeia-epinoia*, développée plus haut.

À ce point de l'analyse, il nous semble intéressant d'ouvrir une parenthèse sur les passages correspondants au passage des *Prolégomènes* de David, pris en considération ici et mentionné plus haut, d'Ammonius, d'Élias et du pseudo-Élias, afin de comparer les textes et d'examiner l'usage qu'ils font du terme *epinoia* dans le cas où il soit mentionné.

#### 2.4) La tripartition des êtres chez Ammonius, Élias et le pseudo-Élias.

Il convient de comparer les extraits des *Prolégomènes* et des *Définitions* de David, pris en considération plus haut, avec les extraits correspondants des autres auteurs alexandrins de *Prolégomènes*. Nous commencerons par Ammonius qui introduit la tripartition des êtres, afin de justifier la division de la philosophie théorique en trois branches: la théologie, les mathématiques et la physique.

AMM., *Prol.*, 11.24-32, 12.1-6 : **τῶν δὲ ὄντων πάντων** τρεῖς εἰσι τάξεις· τὰ μὲν γὰρ τῶν πραγμάτων παντάπασιν ἐστὶ χωριστὰ τῆς ὕλης καὶ τῆ ὑποστάσει καὶ **τῆ περὶ αὐτῶν ἐπινοία**, οἷά ἐστι τὰ θεῖα, τὰ δὲ παντάπασιν ἀχώριστα τῆς ὕλης καὶ τῆ ὑποστάσει καὶ **τῆ περὶ αὐτῶν ἐπινοία**, οἷά ἐστι τὰ φυσικὰ καὶ ἔνυλα εἶδη, ξύλον καὶ ὀστοῦν καὶ σὰρξ καὶ πάντα ἀπλῶς τὰ σώματα (ταῦτα δὲ φυσικὰ καλοῦμεν ὡς ὑπὸ φύσεως δημιουργούμενα προσεχῶς), τὰ δὲ μέσα τούτων ὄντα κατὰ τι μὲν ἐστὶ χωριστὰ κατὰ τι δὲ ἀχώριστα, οἷά ἐστι τὰ μαθηματικά· κύκλος γὰρ καὶ τρίγωνον καὶ τὰ τοιαῦτα καθ' ἑαυτὰ ὑποστῆναι δίχα ὕλης τινὸς οὐ δύνανται καὶ κατὰ τοῦτο ἀχώριστα ἐστὶ τῆς ὕλης, ἐπειδὴ δὲ θεασασμένοι κύκλον ξύλινον καὶ χαλκῶν καὶ λίθινον ἀνεμαξάμεθα αὐτοῦ

τοῦ κύκλου τὸ εἶδος **ἐν τῇ διανοίᾳ** καὶ ἔχομεν παρ' ἑαυτοῖς δίχα τῆς ὕλης (ὡσπερ εἰ κηρὸς λάβοι τὸ ἐκτύπωμα τοῦ δακτυλίου μὴ προσλαβὼν τι τῆς ὕλης), κατὰ τοῦτο χωριστά ἐστι τῆς ὕλης, **καθὸ τῇ ἐπινοίᾳ** χωρίζεται. τῶν οὖν ὄντων τὰ μὲν ἐστι παντάπασι χωριστὰ τὰ δὲ παντάπασιν ἀχώριστα τὰ δὲ κατὰ τι μὲν χωριστὰ κατὰ τι δὲ ἀχώριστα

(«Les espèces de tous les êtres sont au nombre de trois: les êtres qui sont absolument séparés de la matière **du point de vue autant de la substance que de la pensée que l'on a à leur sujet**, comme les réalités divines. En revanche, il y a ceux qui ne sont pas séparés du tout de la matière tant **du point de vue de la substance que de celui de la pensée réfléchie que l'on a leur sujet**, comme les réalités physiques et les formes matérielles: bois, os, chair et chaque corps (de fait, ces choses sont dites physiques, parce qu'elles sont créées directement par la nature). Enfin, il y a les êtres qui sont au milieu de ceux-là, puisqu'ils sont autant séparés de la matière que non-séparés d'elle, comme les réalités mathématiques. En effet, un cercle, un triangle et d'autres figures ne peuvent pas se composer par eux-mêmes comme séparés de la matière et, donc, ils sont inséparables de la matière. Puisque, quand nous regardons un cercle de bois, de plâtre ou de pierre, nous modélons la forme même du cercle **dans la pensée discursive** et nous parvenons à [concevoir] leurs mêmes formes d'une façon séparée de la matière (comme dans le cas de la cire qui prend l'empreinte du doigt sans rien enlever à la matière). Donc, elles [les figures] sont tout à fait séparées de la matière **du point de vue de la pensée réfléchie**. Alors, parmi les êtres il y a ceux qui sont absolument séparables de la matière, ceux qui en sont absolument inséparables et ceux qui en sont autant séparables qu'inséparables») <sup>387</sup>.

Élias, à son tour, traite de la question dans la leçon X<sup>e</sup> des *Prolégomènes*, dans laquelle il explique la division de la philosophie selon le schéma déjà adopté par Ammonius. Il est intéressant de souligner que, dans l'ordre de division de la philosophie théorique adopté par Élias, la place des mathématiques est médiane comme chez les autres auteurs, tandis que la théologie et la physique ont une place inverse par rapport à Ammonius, puisqu'Élias affirme que la philosophie théorique se partage en physique, mathématiques et théologie.

EL., *Prol.*, 27.36-38, 28.1-7 : ὁ γὰρ φιλόσοφος **πάντα** τὰ ὄντα θέλει γινώσκειν· **πάντα** δὲ τὰ ὄντα τριπτά, ἢ πάντῃ ἔνυλα, ὡς ὅστέα τρίχες ὄνυχες, περὶ ἃ καταγίνεται τὸ φυσικόν, ἢ πάντῃ ἄυλα, ὡς τὰ θεῖα, ἢ πῆ μὲν ἔνυλα, πῆ δὲ ἄυλα, ὡς τρίγωνα καὶ τετράγωνα σχήματα ἐν κηρῷ ἢ ἀβακίῳ χαραττόμενα, περὶ ἃ καταγίνεται τὸ μαθηματικόν· ταῦτα γὰρ τὴν μὲν ὑπόστασιν ἐν ὕλῃ

<sup>387</sup> Sur l'usage des termes antinomiques *χωριστά/ἀχώριστα* par rapport à la division de la philosophie théorique en théologie, mathématiques et physique, et à la définition des objets de la physique et de la mathématique, voir Merlan Ph. (1990), 119-148.

ἔχουσιν, ἐν ἀβακίῳ φέρε εἰπεῖν ἢ κηρῷ, δύνανται δὲ **ἐπινοηθῆναι ὑπὸ τῆς φαντασίας** καὶ χωρὶς τῆς ὕλης, δίκη κηροῦ ἀναμαπτομένου τὸ εἶδος τοῦ σφραγιστῆρος, **καταλιμπάνοντος δὲ τὸν χαλκόν**. διὸ καὶ ὁ Πλάτων ἐκμαγεῖον καλεῖ τὴν φαντασίαν διὰ τὸ ἐκμάττεσθαι καὶ ἀποσυλᾶν τὰ εἶδη ἀπὸ τῆς ὕλης («Le philosophe souhaite de connaître **tous** les êtres et **tous** les êtres sont triples: ceux qui sont entièrement matériels, comme [par exemple] l'os, les cheveux et les ongles, dont traite la physique. Ceux qui sont entièrement immatériels, comme les réalités divines; ou bien, ceux qui sont à la fois matériels et immatériels, comme les figures du triangle et du quadrilatère, imprimées dans la cire ou sur une tablette, dont traitent les mathématiques. De fait, ces choses existent dans la matière, c'est-à-dire sur une tablette ou dans la cire, *mais elles peuvent être conçues par l'imagination en tant que choses séparées de la matière, comme la cire qui modèle l'image du sceau et n'enlève rien au bronze*. Ainsi Platon lui-même appelle-t-il l'imagination 'modèle', parce qu'elle conserve l'empreinte et arrache les formes à la matière»).

Chez le pseudo-Élias, on trouve la discussion sur la tripartition des êtres dans la leçon XVIII<sup>e</sup> des *Prolégomènes*. On voit que le pseudo-Élias n'a pas recours à l'exemple de la cire et de l'anneau que l'on trouve chez Ammonius, Élias et dans les *Prolégomènes* et les *Définitions* de David, et dont l'arrière-plan est représenté par Platon et Aristote<sup>388</sup>.

Ps.-El., *Prol.*, 18.19-22: ἐπειδὴ τῶν ὄντων τὰ μὲν πάντῃ ἄλλὰ εἰσι, καὶ **τῆ ἐπινοία καὶ τῆ ὑπάρξει**, τὰ δὲ ἔνυλα καὶ **τῆ ἐπινοία καὶ τῆ ὑπάρξει**, τὰ δὲ μέσα καὶ ἄλλα μὲν **τῆ ἐπινοία** < ἔνυλα δὲ **τῆ ὑπάρξει**, ἄλλα μὲν καὶ τῆ ἐπινοία > καὶ τῆ ὑπάρξει εἰσὶ πάντῃ τὰ θεῖα πάντα, ἔνυλα δὲ τῆ τε ἐπινοία καὶ ὑπάρξει πάντα τὰ ὑπὸ σελήνην φυσικά, μέσα δὲ τύχον τῆ μὲν ἐπινοία ἄλλα τῆ δὲ ὑπάρξει ἔνυλα οἷον αἱ γραμμααί. αὐταὶ γὰρ, τὸ τι τρίγωνον φημί καὶ τὸ τετράγωνον σχῆμα, ἐν σώματι μὲν γίνονται, δυνατὸν δὲ ἐστὶν ἔχειν **καὶ κατ' ἔννοιαν** τὸ τοιοῦτον σχῆμα μὴ ὑπάρχον ἐν σώματι, ἐπὶ δὲ τῶν ἐνύλων τῆ τε ἐπινοία καὶ τῆ ὑπάρξει οὐ τοῦτο γίνεται, οὐ δυνατὸν γὰρ τὸ ὄστοῦν φέρε εἴπωμεν νοῆσαι χωρὶς τοῦ σώματος τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν.

(«Puisque parmi les êtres, les uns sont tout à fait immatériels, tant **du point de vue de la pensée que de celui de l'existence** ; les autres immanents à la matière **tant du point de vue de la pensée que de celui de l'existence** ; d'autres enfin, sont intermédiaires, immatériels **du point de vue de la pensée**, immanents à la matière **du point de vue de l'existence**. Toutes les choses divines sont tout à fait immatérielles du point de vue de la pensée; tous les êtres naturels du monde sublunaire sont immanents à la matière du point de vue de la pensée et de celui de l'existence. On rencontre aussi des termes

<sup>388</sup> Düring I. (1976), 636.

intermédiaires, immatériels d'un point de vue de la pensée, immanents à la matière de celui de l'existence, comme par exemple les lignes. Ces dernières en effet, je veux parler des figures du triangle et du carré, adviennent dans un corps. Or, il est aussi possible d'avoir *du point de vue de la pensée* une figure de cette sorte sans qu'elle n'existe dans un corps. Ce n'est pas ce qui se produit pour ceux qui sont immanents à la matière tant du point de vue de la pensée que de celui de l'existence. Il n'est en effet pas possible – voyons ! – que nous affirmions concevoir l'os sans le corps dans lequel il se trouve»).

Les quatre auteurs adoptent la même division ontologique et reconnaissent que la totalité des êtres est divisée en trois classes. À ce propos, il est intéressant de souligner que seule la version grecque de David ne rapporte pas l'adjectif «tous» référé aux êtres, contrairement à la version arménienne qui, dans ce cas particulier, garde vraisemblablement une leçon plus proche de ce que l'on lit dans les passages mentionnés ci-dessus des autres auteurs alexandrins. En tout cas, il y a de différences entre les passages en question qu'il vaut la peine de remarquer. De fait, lorsqu'ils doivent décrire la nature ontologique des trois espèces d'êtres, Élias, David et le pseudo-Élias utilisent le couple antinomique ἄ-υλος vs ἔν-υλος (dépourvu de la matière, immatériel vs dans la matière, matériel), tandis qu'Ammonius n'utilise pas explicitement ces termes, mais a recours à la locution χωριστός τῆς ὕλης vs ἀχώριστος τῆς ὕλης (séparé de la matière vs non-séparé de la matière). En outre, les quatre auteurs ne mentionnent pas les mêmes exemples pour définir chaque classe d'êtres, mais ils préfèrent se référer tantôt aux genres les plus proches tantôt aux espèces les plus infimes de chacune de trois classes. Par exemple, Ammonius se limite à citer les genres appartenant à chaque classe pour les êtres absolument immatériels et les êtres absolument matériels, à savoir les réalités divines au lieu de Dieu ou de l'âme, et les réalités physiques au lieu du bois, de l'os, des cheveux ou des ongles. À ce propos, il est intéressant de souligner que David est le seul à mentionner les espèces appartenant à la classe des êtres absolument immatériels, c'est-à-dire Dieu, l'ange et l'âme. En plus, il faut remarquer que dans la version arménienne l'intellect (*mitk'*) aussi est mentionné. On voit ici que l'arménien annonce évidemment son opinion sur la nature de la faculté noétique qui est considérée comme chose absolument immatérielle et donc immortelle à la suite de Platon et d'Aristote. Si l'on considère la mention de l'intellect du point de vue de la distinction faite par Aristote de la faculté noétique en intellect actif ou réceptif et intellect passif ou constructif, il faudrait considérer que la version arménienne se réfère, dans le passage en question, à l'intellect réceptif en tant que *noûs apathês*<sup>389</sup>, même si ceci est une hypothèse *ad sensum* et il n'y a pas d'usage d'attributs arméniens qui traduisent les deux types d'intellect de la spéculation aristotélicienne.

---

<sup>389</sup> Aristote adopte les termes νοῦς παθητικός et νοῦς ποιητικός pour décrire les deux niveaux mentales, principalement dans le traité *Sur l'âme*. Ces termes ont été interprétés et traduits de façons différentes, même s'ils ont été définis très souvent, à partir des commentateurs d'Aristote et des philosophes arabo-musulmans comme «intellect actif», dans le sens d'intellect qui est acte pur, et «intellect passif», dans le sens d'intellect qui est tout à fait en puissance. Ingemar Düring proposa de traduire le νοῦς ποιητικός par «intellect réceptif» et le νοῦς παθητικός par «intellect constructif». Voir, Düring I. (1976), 653 ss.

Le pseudo-Élias se détache des autres auteurs dans la mention des «êtres naturels du monde sublunaire» en tant qu'exemple de la classe d'êtres entièrement matériels.

À propos de l'ordre d'énonciation des trois classes ontologiques, il faut noter que les quatre auteurs s'expriment de façon différente. De fait, Ammonius dresse la liste à partir des réalités qui sont 1- entièrement immatérielles (παντάπασιν τῆς ὕλης καὶ τῆ ὑποστάσει καὶ τῆ περὶ αὐτῶν ἐπινοία); par la suite, il nomme celles qui sont 2- entièrement matérielles (τὰ δὲ παντάπασιν ἀχώριστα τῆς ὕλης καὶ τῆ ὑποστάσει καὶ τῆ περὶ αὐτῶν ἐπινοία) et, enfin, celles qui sont 3- médianes (τὰ δὲ μέσα τούτων ὄντα κατὰ τι μὲν ἐστὶ χωριστὰ κατὰ τι δὲ ἀχώριστα). Élias, à son tour, nomme les réalités dans l'ordre suivant: 1- celles qui sont entièrement matérielles (ἢ πάντῃ ἔνυλα); 2- celles qui sont entièrement immatérielles (ἢ πάντῃ ἄνυλα); 3- celles qui sont à la fois matérielles et immatérielles (ἢ πῆ μὲν ἔνυλα, πῆ δὲ ἄνυλα). David semble suivre Élias quant l'ordre de classification, et Ammonius quant à la mention de la *ratio essendi* et de la *ratio cognoscendi* du schéma de division des êtres. Il distingue les réalités selon cet ordre: 1- celles qui sont matérielles (τῆ ὑποστάσει καὶ τῆ ἐπινοία ἔνυλά); 2- celles qui sont immatérielles (τῆ ὑποστάσει καὶ τῆ ἐπινοία ἄνυλά); 3- celles qui sont matérielles d'un point de vue de la substance et immatérielles d'un point de vue de la pensée (ἢ τῆ μὲν ὑποστάσει ἔνυλά εἰσι τῆ δὲ ἐπινοία ἄνυλα). Enfin, le pseudo-Élias semble suivre la classification donnée par Ammonius en ce qui concerne le schéma général, tandis qu'il s'en détache en ce qui concerne les catégories de division. Tout d'abord, Ammonius définit les réalités qui sont «séparées de la matière» selon les deux *rationes*: la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi*. Le pseudo-Élias, en revanche, utilise, dans la première partie de la proposition, le terme «[réalités] entièrement immatérielles», que nous avons déjà rencontré chez Élias et – sans l'adverbe «entièrement» – chez David lui-même, mais dans la deuxième partie de la proposition, il inverse l'ordre des termes par rapport à celui que l'on lit chez Ammonius. De fait, le pseudo-Élias dit: «d'un point de vue de la pensée et de celui de la substance», exprimant la notion de substance par le mot ὑπαρξις, face au terme ὑπόστασις, employé par Ammonius et David.

Dans le tableau synoptique suivant, nous présentons les extraits cités plus haut des quatre auteurs, considérant Ammonius comme référant pour l'ordre numérique des trois classes ontologiques signalées pour chaque auteur :

Ammonius	Élias	Pseudo-Élias	David
τῶν δὲ ὄντων <b>πάντων</b> τρεῖς εἰσι τάξεις·	<b>πάντα</b> δὲ τὰ ὄντα τριττά,	ἐπειδὴ τῶν ὄντων	τὰ δὲ ὄντα τριττά ἐστίν·
1-τὰ μὲν γὰρ τῶν πραγμάτων	2-ἢ πάντῃ ἔνυλα, ὡς	1-τὰ μὲν πάντῃ ἄνυλά	2-ἢ γὰρ καὶ τῆ
παντάπασιν ἐστὶ <b>χωριστὰ</b> τῆς ὕλης	ὄστέα τρίχες ὄνυχες,	εἰσι, καὶ τῆ ἐπινοία	ὑποστάσει καὶ τῆ
καὶ τῆ ὑποστάσει καὶ τῆ περὶ αὐτῶν ἐπινοία, οἷά ἐστὶ τὰ	περὶ ἃ καταγίνεται τὸ φυσικόν,	καὶ τῆ ὑπάρξει, [ἄνυλα μὲν καὶ τῆ ἐπινοία > καὶ τῆ ὑπάρξει εἰσί πάντῃ τὰ θεῖα πάντα]	ἐπινοία ἔνυλά εἰσιν ὥσπερ ξύλον, λίθος, ὄστουν (...),

θεΐα,			
2-τὰ δὲ παντάπασι ἀχώριστα τῆς ὕλης καὶ τῆ ὑποστάσει καὶ τῆ <i>περὶ αὐτῶν</i> ἐπινοία, οἷά ἐστι τὰ φυσικὰ <i>καὶ ἔνυλα</i> <i>εἶδη</i> , ξύλον καὶ ὄστουν <i>καὶ σὰρξ καὶ</i> <i>πάντα ἀπλῶς τὰ</i> <i>σώματα</i> (...),	1-ἡ πάντη ἄυλα, ὡς τὰ θεΐα,	2-τὰ δὲ ἔνυλα καὶ τῆ ἐπινοία καὶ τῆ <i>ὑπάρξει</i> , [ἔνυλα δὲ τῆ τε ἐπινοία <i>καὶ</i> <i>ὑπάρξει πάντα τὰ ὑπὸ</i> <i>σελήνην φυσικὰ]</i>	1-ἡ καὶ τῆ ὑποστάσει καὶ τῆ ἐπινοία ἄυλά εἰσιν ὡσπερ <i>ἄγγελος</i> , <i>θεός</i> , <i>ψυχὴ ἢ ἄνευ</i> <i>σώματος οὐσα</i> (...),
3-τὰ δὲ μέσα τούτων ὄντα κατὰ τι μὲν ἐστι <i>χωριστὰ κατὰ</i> <i>τι δὲ ἀχώριστα</i> ,	3-ἡ πῆ μὲν ἔνυλα, πῆ δὲ ἄυλα,	3-τὰ δὲ μέσα καὶ ἄυλα μὲν τῆ ἐπινοία < ἔνυλα δὲ <i>τῆ ὑπάρξει</i> >, [...]	3-ἡ τῆ μὲν ὑποστάσει ἔνυλά εἰσι τῆ δὲ ἐπινοία ἄυλα
οἷά ἐστι <i>τὰ</i> <i>μαθηματικά</i> : <i>κύκλος</i> γὰρ καὶ τρίγωνον καὶ τὰ τοιαῦτα καθ' ἑαυτὰ ὑποστήναι δίχα ὕλης τινὸς οὐ δύναται [...], ἐπειδὴ δὲ θεασαμένοι κύκλον ξύλινον καὶ χαλκοῦν καὶ λίθινον <b>ἀνεμαξάμεθα</b> αὐτοῦ τοῦ κύκλου τὸ εἶδος <b>ἐν τῇ διανοίᾳ</b> καὶ ἔχομεν παρ' ἑαυτοῖς δίχα τῆς ὕλης (ὡσπερ εἰ κηρὸς λάβοι τὸ ἐκτύπωμα τοῦ δακτυλίου μὴ προσλαβὼν τι τῆς ὕλης), κατὰ τοῦτο χωριστά ἐστι τῆς ὕλης, <b>καθὸ τῆ</b> <b>ἐπινοία</b> χωρίζεται.	ὡς <i>τρίγωνα καὶ</i> <i>τετράγωνα</i> σχήματα ἐν κηρῷ ἢ ἀβακίῳ χαραττόμενα, περὶ ἃ καταγίνεται τὸ <i>μαθηματικόν</i> [...] ἐν ἀβακίῳ φέρω εἰπεῖν ἢ κηρῷ, δύναται δὲ <b>ἐπινοηθῆναι ὑπὸ τῆς</b> <b>φαντασίας</b> καὶ χωρὶς τῆς ὕλης, δίκη κηροῦ <b>ἀναματτομένου</b> τὸ εἶδος τοῦ σφραγιστήρος, καταλιμπάνοντος δὲ τὸν χαλκόν.	οἷον <i>αἱ γραμμαί</i> . αὐταὶ γὰρ, τὸ τι τρίγωνον φημί καὶ τὸ τετράγωνον σχῆμα, ἐν σώματι μὲν γίνονται, δυνατὸν δὲ ἐστὶν ἔχειν <i>καὶ κατ' ἔννοιαν</i> τὸ τοιοῦτον σχῆμα μὴ ὑπάρχον ἐν σώματι, ἐπὶ δὲ τῶν ἐνύλων τῆ τε ἐπινοία καὶ τῆ ὑπάρξει οὐ τοῦτο γίνεται, οὐ δυνατὸν γὰρ τὸ ὄστουν φέρε εἶπωμεν νοῆσαι χωρὶς τοῦ σώματος τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν.	ὡσπερ τὰ σχήματα· καὶ γὰρ ταῦτα τῆ μὲν ὑποστάσει ἔνυλά εἰσιν (...), τῆ δὲ ἐπινοία ἄυλά εἰσι· καὶ γὰρ ἠνίκα τις <b>φαντάζεται</b> καὶ ἀναπολεῖ τὸ σχῆμα αὐτὸ καθ' ἑαυτό, ἀνατυποῖ αὐτὸ <b>ἐν τῇ</b> <b>οἰκείᾳ διανοίᾳ</b> · ὡσπερ γὰρ ὁ κηρὸς <b>ἀναματτόμενος</b> τὴν σφραγίδα ἐκ τοῦ δακτυλίου αὐτῆν μόνην τὴν σφραγίδα ἀναματτόμεται, οὐ μὴν ἀφαιρεῖται τι ἐκ τοῦ δακτυλίου, τὸν αὐτὸν τρόπον

---

διὸ καὶ ὁ Πλάτων  
ἐκμαγεῖον καλεῖ τὴν  
φαντασίαν διὰ τὸ  
ἐκμάττεσθαι καὶ  
ἀποσυλᾶν τὰ εἶδη ἀπὸ  
τῆς ὕλης

καὶ ἡ διάνοια  
φανταζομένη τὰ  
σχῆματα οὐκ  
ἀφαιρεῖται τι ἐκ τῆς  
ὕλης, ἀλλ' αὐτὸ μόνον  
τὸ σχῆμα φαντάζεται  
καὶ διατυποῖ ἐν ἑαυτῇ

---

En ce qui concerne la deuxième partie de l'argumentation, consacrée à la méthode d'apprentissage des objets mathématiques, Ammonius et le pseudo-Élias, d'un côté, Élias et David, de l'autre côté, déploient des théories différentes. Chez Ammonius le procès de discernement des êtres, soient-ils sensibles ou intelligibles, advient dans la pensée discursive, puisque c'est la pensée qui s'aperçoit des choses au moyen du raisonnement déductif. Toutefois, à la fin de l'extrait en question, il souligne que, dans le cas des réalités mathématiques, le procès d'acquisition des formes abstraites est entamé par l'*epinoia* dont le sens diffère évidemment de celui de *dianoia*. Ammonius cependant ne mentionne pas l'imagination dont le rôle est souligné, en revanche, par Élias et David, bien que ce dernier ne se réfère pas *expressis verbis* à l'autorité de Platon. Chez Élias, en plus, l'imagination semble coïncider avec la pensée réfléchie (*epinoia*), puisqu'il marque l'activité de l'imagination par le verbe *epinoeô* (δύνανται δὲ ἐπινοηθῆναι ὑπὸ τῆς φαντασίας καὶ χωρὶς τῆς ὕλης) et reconnaît que la fin de l'imagination, dans le contexte du discours, est celle de séparer la forme de la matière, c'est-à-dire qu'Élias attribue à l'imagination la même fin qu'Ammonius attribue à l'*epinoia*.

D'ailleurs, dans le passage des *Prolégomènes* de David, on trouve la mention du verbe *phantazomai*, utilisé pour décrire l'activité d'arrachement de la figure mathématique par la matière, attribuée à la pensée discursive. La faculté de l'imagination (*phantasia*) donc n'est pas nommée *expressis verbis* dans ce passage des *Prolégomènes* de David. En revanche, il faut remarquer que le passage mentionné ci-dessus des *Définitions* de David se détache des *Prolégomènes* et du passage correspondant d'Élias, par le fait que l'arménien utilise le mot *makamtacowt'wn* face au grec *dianoia*, pour décrire l'espace mentale où les figures sont gardées après qu'elles ont été aperçues. Nous avons vu que parmi les auteurs alexandrins examinés, le seul qui utilise à la fois *diánoia* et *epínoia* pour décrire le procès d'acquisition des figures mathématiques, est Ammonius.

Comme déjà signalé, à notre avis l'alternance d'usage de ces deux termes n'est pas due au hasard, mais les termes *diánoia* et *epínoia* indiquent deux différents niveaux de la faculté dianoétique. Il nous semble que le passage en question des *Définitions* se rapproche de celui d'Ammonius par le fait qu'ils distinguent les deux niveaux de la faculté dianoétique, même si Ammonius en donne une explication plus immédiatement claire et compréhensible. Il faut cependant attirer l'attention sur l'affirmation que l'on lit à la fin du passage mentionné des *Définitions* : «En effet comme la cire, en reproduisant en soi-même le signe de l'anneau, calque le signe même en soi et n'enlève pas d'autre matière de l'anneau, pareillement la pensée (*tramaxohowt'wn*) aussi, en imaginant (*erewakayelov*) en soi les figures, ne prend rien de la

matière, mais imagine (erewakayē) les figures mêmes comme telles et les imprime en soi». Le fait que, dans ce passage des *Définitions*, on trouve l'expression տրամատպաւորէ յինքեան, dans laquelle le pronom réfléchi *ink'n*, décliné au génitif dans le locatif *yink'ean*, se réfère au substantif *tramaxohowt'iw*n («pensée») ne semblerait pas s'accorder avec l'assertion précédente selon laquelle les figures des objets mathématiques s'impriment dans la pensée réfléchie (զձեւս ի տրամատպաւորեան, զնա ինքն զձեւն ըստ ինքեան տպաւորէ ի մակամտածութեան). Pourquoi l'arménien affirme-t-il que les figures s'impriment dans la pensée réfléchie et immédiatement après, il soutient qu'elles s'impriment dans la pensée discursive? Ceci semblerait une contradiction et, par conséquent, il faudrait tirer la conclusion que notre interprétation du passage en question des *Définitions* n'est pas vraisemblable et que la leçon arménienne *i makamtacowt'iw*n au lieu de celle grecque ἐν τῇ οἰκείᾳ διανοίᾳ est due à une erreur d'interprétation de la part du 'traducteur' arménien qui aurait mal entendu le texte grec. Toutefois, une analyse plus attentive du passage arménien nous contraint à rejeter cette hypothèse. Considérons donc la proposition finale de l'extrait arménien ici examiné (ըստ նմին օրինակի եւ տրամատպաւորիւն, երեւակայելով յինքեան զձեւս, ոչ ինչ առնուի ի նիւթոյ, այլ զնոյն ինքն զձեւս երեւակայէ եւ տրամատպաւորէ յինքեան) et comparons-le avec la proposition antécédente (զձեւս ի տրամատպաւորեան, զնա ինքն զձեւն ըստ ինքեան տպաւորէ ի մակամտածութեան) d'un point de vue étroitement linguistique, et ceci, au moyen d'un tableau synoptique.

Քանզի յորժամ երեւակայէ <u>նք</u> զձեւս ի տրամատպաւորիւն, երեւակայելով յինքեան տրամատպաւորեան,	զձեւս, [...],
զնա ինքն զձեւն ըստ ինքեան տպաւորէ ի մակամտածութեան	այլ զնոյն ինքն զձեւս երեւակայէ եւ տրամատպաւորէ յինքեան

Tout d'abord, il faut souligner que les sujets des propositions principales qui agissent et font l'action d'imaginer, sont différents, puisque dans la première branche de la phrase le sujet est génériquement un individu, utilisé pour indiquer un homme quelconque, tandis que dans la deuxième branche, le sujet est la pensée lui-même. À l'exception du chagement de sujet, la première partie des deux propositions est identique, tandis que, dans la deuxième partie, les deux propositions diffèrent, puisque l'une affirme que l'on imprime les figures dans la pensée réfléchie, et l'autre que la pensée imprime les figures en soi-même. On a souligné plus haut que, à notre avis, du moins dans ce cas ici, le domaine sémantique du terme *makamtacowt'iw*n appartient à celui de la faculté dianoétique, et donc l'acte cognitif propre à la pensée réfléchie ou postérieure est un acte marqué par les mêmes caractéristiques de l'acte du raisonnement déductif. Il y a cependant une subtile nuance sémantique entre *makamtacowt'iw*n et *tramaxohowt'iw*n, aussi bien qu'entre *epinoia* et *dianoia*, qui peut être résumée ainsi: d'un côté, les termes *tramaxohowt'iw*n et *dianoia* indiquent la pensée discursive en tant que faculté ou puissance, et de l'autre côté, les termes *makamtacowt'iw*n et *epinoia* indiquent l'activité de la pensée qui opère par abstraction et y est souligné, en

particulier, l'acte d'abstraction. Par le tableau synoptique schématisé ci-dessus, il est évident que ce qui diffère ne sont pas seulement les propositions locatives, à savoir *i makamtacowt'iwn* et *yink'ean*, qui indiquent le lieu mental où les figures sont imprimées, mais aussi les verbes qui indiquent l'action d'imprimer. En effet, dans la première branche, on trouve le verbe *tpaworem*, tandis que dans la deuxième branche, on trouve un verbe composé par le verbe précédent, *tpaworem*, et par le préfixe *tram-* qui est généralement utilisé pour rendre le préfixe grec *dia-* dans le lexique de l'École 'grécoisante' et dans celui des œuvres philosophiques du *Corpus Davidicum*. L'arménien semble distinguer deux types d'action: d'un côté, on a l'action décrite par le verbe *tpaworem*, dont l'agent est l'homme, et qui est suivi par la préposition locative *i makamtacowt'iwn*, tandis que, de l'autre côté, l'action est marquée par le verbe *tram-a-tpaworem*, dont l'agent est la pensée discursive. L'action indiquée par ce dernier verbe appartient au domaine de la faculté dianoétique (*tramaxohowt'iwn*), puisque le préfixe du verbe et celui de l'agent sont les mêmes, c'est-à-dire *tram-*. Par convention, on traduit le verbe *tpaworem* par le verbe français «imprimer», et le verbe *tramatpaworem* par le verbe français «surimprimer» ou italien «sovrimprimere»; il est évident que les deux verbes n'ont pas la même signification<sup>390</sup>, puisque le 'traducteur' des *Définitions* n'a pas utilisé au hasard les deux verbes, l'un tout de suite après l'autre et dans le même contexte. Le deuxième verbe se modèle sur le terme *tramaxohowt'iwn* (*dianoia*) et, à ce propos, le 'traducteur' semble déstructurer les termes *tramaxohowt'iwn* et *dianoia* et appliquer le préfixe *dia-* au verbe *tpaworem* qu'au début il avait utilisé pour souligner l'action de la pensée réfléchie (*makamtacowt'iwn/epinoia*). Notre hypothèse de lecture reste cependant à confirmer par les ultérieures comparaisons que nous allons voir par la suite.

#### 2.5) Remarques sur la mention des êtres divins dans les deux versions des *Prolégomènes de David et de l'âme par rapport aux objets théologiques et mathématiques*.

Dans les passages des deux versions des *Prolégomènes* examinés plus haut, nous observons que David est le seul parmi les commentateurs alexandrins (Ammonius, Élias et le pseudo-Élias) à mentionner explicitement Dieu, les entités angéliques, l'âme et, dans le cas des *Définitions*, l'intellect aussi, en tant qu'objets de la théologie et qu'êtres entièrement immatériels. Les autres, en particulier Ammonius et le pseudo-Élias se limitent à dire que les êtres divins appartiennent à la classe des êtres entièrement immatériels par la substance et par la pensée (*epinoia*). Ce qui nous intéresse de mettre en évidence donc est le fait que David ait voulu expliciter l'expression générale, et communément adoptée, *ta theia*, par la référence aux êtres divins «particuliers», à savoir Dieu, les créatures angéliques et l'âme. À ce propos, il faut souligner que les deux versions diffèrent l'une de l'autre aussi dans la mention des êtres divins, puisqu'en grec on trouve les créatures angéliques, Dieu et l'âme, tandis que l'arménien cite *expressis verbis* Dieu, les créatures angéliques, l'intellect et l'âme. Il vaut la peine de souligner cette discordance entre le grec et l'arménien non seulement pour la mention de l'intellect qui n'est pas indiquée en grec, mais aussi pour l'ordre d'énonciation des divins dont la raison d'être n'est pas, à notre avis, liée au hasard. D'abord, il convient de préciser que la

<sup>390</sup> Voir aussi, Kendall B.-Thomson R. W. (1982), 123.

mention des êtres divins que l'on trouve en grec, dans un ordre qui ne respecte pas une hiérarchie communément acceptée selon laquelle Dieu est évidemment avant la créature angélique, ne constitue pas une différence quelque peu remarquable, puisque dans l'explication suivante, que l'on lit entre parenthèse, y est observé un ordre correct et justifié du point de vue ontologique<sup>391</sup>. L'arménien toutefois respecte l'ordre des niveaux ontologiques des êtres divins et, en plus, il semble se référer tacitement aux trois hypostases de Plotin, les trois principes qui régissent l'ordre universel. En effet, il classe les êtres divins selon un ordre précis qui commence par Dieu, l'Être par excellence, et qui se continue par les anges, l'intellect et l'âme. Les termes employés dans les *Définitions* ne correspondent pas littéralement aux termes utilisés par Plotin afin de rendre manifestes les trois principes, à savoir l'Un, l'Intellect et l'Âme, puisqu'au lieu de l'Un on trouve Dieu et, entre Dieu et l'Intellect, la créature angélique. Ces discordances peuvent être expliquées, quant à la première, par l'interprétation théologique de l'Un plotinien qui est identifié dès les premiers auteurs chrétiens, et en particulier les alexandrins, à Dieu le Père<sup>392</sup>. La deuxième différence, selon laquelle la créature angélique, mentionnée dans le passage cité plus haut des *Définitions*, n'appartient pas à la hiérarchie établie par Plotin, doit être expliquée par les interprétations des successifs philosophes néoplatoniciens, notamment Jamblique et Proclus<sup>393</sup>, aussi bien que chrétiens (Clément d'Alexandrie et le pseudo-Denys l'Aréopagite)<sup>394</sup> qui élaborèrent l'existence de plusieurs niveaux de puissances médianes, intelligibles et célestes entre l'Un et l'Intellect. Même si les *Définitions* ne développent plus la question d'un point de vue ontologique et théologique, on voit que la version arménienne des *Prolégomènes* donne parfois des aperçus fascinants sur la pensée de David et sous-entend des concepts philosophiques que la version grecque ne suggère pas. Du reste, il faut remarquer aussi que la mention de l'âme dans un contexte pareil n'est pas attestée chez David, au moins dans les *Prolégomènes* et le *Commentaire sur l'Isagoge*<sup>395</sup>, tandis que chez quelques-uns parmi les autres commentateurs de l'École d'Ammonius il y a de traces. De fait, Ammonius cite l'âme en tant que substance médiane par rapport aux choses qui sont entièrement immatérielles et entièrement détaché de la matière, puisqu'elle, bien qu'immortelle et incorporelle, si elle advient dans la matière, elle est prédiquée en relation à quelque objet<sup>396</sup>. Chez le pseudo-Élias, on trouve la mention de l'âme en tant que substance incorporelle qui ne peut pas être divisée à côté de l'intellect, de la créature angélique et des choses semblables<sup>397</sup>.

À propos des passages en question, il faut encore souligner que l'âme n'est pas incluse dans la liste des êtres mathématiques. En effet, selon le point de vue néoplatonicien, inauguré cependant par le stoïcien

<sup>391</sup> Dav., *Prol.*, 58.5-8: ἡ καὶ τῆ ὑποστάσει καὶ τῆ ἐπινοίᾳ ἀλλὰ εἰσιν ὡσπερ ἄγγελος, θεός, ψυχὴ ἢ ἄνευ σώματος οὐσα (τὰυτὰ γὰρ καὶ τῆ ὑποστάσει ἀλλὰ εἰσι καὶ τῆ ἐπινοίᾳ· οὐδὲ γὰρ δύναται τις ἐπινοῆσαι θεὸν ἢ ἄγγελον ἢ ψυχὴν ἄνευ σώματος οὐσαν ἔνυλον).

<sup>392</sup> Voir pour une exposition de la réception de la théorie platonicienne du Bien par les premiers auteurs chrétiens à travers la médiation des théories medio-platoniciennes et de la première spéculation néoplatonicienne: Moreschini C. (2004), 26 ss.

<sup>393</sup> Iambl., *De myst.* 2.3-4. Voir aussi, Westerink L. G. (1962), 20; cf. Hadot I. (1978), 93 ss.

<sup>394</sup> Moreschini C. (2004), 698 ss.

<sup>395</sup> Le terme est utilisé dans le *Commentaire sur les Premiers Analytiques* de David par rapport à la proposition du syllogisme («L'âme est immortelle» et «L'âme est incorporelle»). Voir, Dav., in *APr arm.*, 44.6 (14-18).

<sup>396</sup> Amm., in *Cat.*, 37.1-20.

<sup>397</sup> Ps.-El., in *Is.*, 31.30-31; 38.7.

Posidonius<sup>398</sup>, l'âme est une réalité médiane qui s'identifie, par conséquent, avec les êtres mathématiques lesquels sont, à leur tour, médians entre les êtres théologiques et les êtres physiques, c'est-à-dire entre l'indivisible et le divisible. On trouve trace de la discussion sur le statut de l'âme au sein de l'Académie chez les successeurs de Platon, chez Aristote lui-même et les Stoïciens, notamment Posidonios, qui saisirent la nécessité de resoudre la question, exposée dans le *Timée*<sup>399</sup>, du rapport entre l'âme du monde et les entités mathématiques. La solution donnée par Posidonios et embrassée par Jamblique et Proclus, est celle de l'identité entre l'âme et les êtres mathématiques par le fait que tous les deux sont des réalités médianes<sup>400</sup>. On voit que chez David, à l'inverse, l'âme est énumérée parmi les objets entièrement immatériels et qui appartiennent donc au domaine de la théologie<sup>401</sup>.

Poursuivons donc l'analyse des passages du *Commentaire sur l'Isagoge* où on trouve la mention des termes *tramaxohowt'awn* et *makamtacowt'awn* face aux termes grecs *dianoia* et *epinoia*. La lecture de ces deux passages semble éclaircir la nuance sémantique qui existe entre les termes grecs et arméniens en question. Les passages sont contenus dans les leçons IV<sup>e</sup> de la version grecque et VI<sup>e</sup> de la version arménienne du *Commentaire*, dans lesquelles on trouve l'analyse de l'adverbe grec *αὐτίκα* («dorenavant») utilisé par Porphyre au début de l'*Isagoge* pour préciser le but et le champ d'enquête de son ouvrage<sup>402</sup>. David explique que les cinq termes ou voix, à savoir le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident, peuvent exister ou non, et que s'ils existent, ils peuvent être dans l'*epinoia* (*makamtacowt'awn*) ou subsister par soi. Par la suite, nous allons lire l'explication de ce qui est la pensée réfléchie respectivement en grec et en arménien.

8. Dav., *In Is.*, 108.25-26, 109.1-2: ἐν ἐπινοίᾳ ἐστὶν οὐπὲρ γένεσις μὲν ἡ ἡμετέρα ἐπίνοια, φθορὰ δὲ ἡ ἡμετέρα λήθη· οἷον ἐνοοῦμεν εἶναι τραγέλαφον ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐδνημιούργησεν, ἀλλ' ἡ ἡμετέρα ἐπίνοια τὴν φύσιν τυραννήσασα καθ' ἑαυτὴν ἐπενόησέ τι ἐκ τράγου καὶ ἐλάφου, ὅπερ ἡ φύσις ἠγνόησε. τοῦτο δὲ σώζει ὅσον περὶ αὐτοῦ ἐνθυμεῖται καὶ λογίζεται, ἀπόλλυσι δὲ αὐτὸ ὅταν ἐπιλάθῃται. ὥστε γένεσις μὲν ἡ ἡμετέρα ἐπίνοια

<sup>398</sup> Merlan Ph. (1990), 96.

<sup>399</sup> Voir, Plat., *Timée* 35 a.

<sup>400</sup> Merlan Ph. (1990), 96.

<sup>401</sup> Sur le rapport entre les théories de la tripartition des êtres et de la tripartition de la philosophie théorique, et les interprétations données par les commentateurs aristotéliens sur le passage de *Métaphysique* E 1, 1026 a 11-16 dans lequel Aristote discute sur la nature des objets des trois branches de la philosophie théorique, voir *Ibidem*, 137-141, 147-148. Merlan souligne que chez Boèce, aussi bien que chez al-Kindī, la philosophie théorique est divisée en physique, psychologie et métaphysique à la suite de l'identification, déjà attestée chez Jamblique et Proclus, de l'âme avec les objets mathématiques.

<sup>402</sup> Porph., *Is.*, 1.10-15 : *αὐτίκα* περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλῶν ἐπινοίαις κείται εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραίτη· σομαι λέγειν βαθυτάτης οὐσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως·

φθορά δὲ ἡ ἡμετέρα λήθη. ὑφίστασθαι δὲ φαμεν ὅπερ ἡ φύσις δημιουργεῖ καὶ γινώσκει, ὅπερ ἡ ἡμετέρα διάνοια οὔτε σώζει περὶ αὐτοῦ λογιζομένη οὔτε φθείρει ἐπιλανθανομένη αὐτοῦ, οἶον ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κύων τῆς φύσεως δημιουργήματά ἐστι· περὶ τούτων κὰν ἐνθυμηθῆ τισ κὰν τε μή, ἡ οὐσία οὐ φθείρεται οὔτε σώζεται.

(«*Dans la pensée il y a ce que notre pensée engendre et ce que notre oubli détruit.* Comme [quand] *nous concevons* qu'il y a le bouc-cerf, que la nature ne créa pas, [c'est] *notre pensée* qui, en contraignant la nature, pense en soi-même une chose constituée du cerf et du bouc que la nature ignore. Ceci se préserve en tant qu'il est saisi et considéré, mais il se détruit quand il est oublié. Donc, *notre pensée* est son origine, tandis que notre oubli est sa destruction. Et encore, nous disons que ce que la nature produit et connaît et ce que *notre pensée* ni, en méditant sur lui, préserve ni, en l'oubliant, détruit, subsiste [par soi-même]. À ce propos l'homme et le chien sont créatures de la nature dont l'essence ne se détruit jamais ni se produit, même si quelqu'un médite sur eux ou n'y médite pas du tout »).

DAV., *In Is. arm.*, 123 (*prakk' IV<sup>e</sup>*): *Մակամտածութիւն է, որոյ լինելութիւնն մեր տրամախոհութիւնս է եւ ապականութիւն՝ մեր մոռացումն*. Որգոն, յորժամ *մակամտածէ* որ *յիրում տրամախոհութեանն* զեղջերուաքաղն՝ զոր բնութիւն ոչ եստեղծ, այլ մեր *մակամտածութիւն* բռնադատեալ բնութիւն իմացալ կենդանի ինչ յեղջերուէ եւ ի քաղէ, զոր բնութիւն ոչ գիտէ. զոր լիջելով ի մակամտածութեան լինելութիւն առնէ, իսկ մոռանալով՝ ապականութիւն: Իսկ ենթակայացեալ ասեմք՝ զոր բնութիւն եստեղծ եւ գիտէ, որպէս մարդ, ձի, արծուի, որք ոչ ունին զլինելութիւն ի մակամտածութեան

(«*La pensée réfléchie est ce que notre pensée engendre<sup>403</sup> et que notre oubli détruit* [dont la destruction est notre oubli]. Par exemple, lorsque quelqu'un *réfléchit dans sa propre pensée* sur le bouc-cerf que la nature ne créa pas, *notre pensée réfléchie*, en contraignant la nature, le comprend comme un animal constitué du cerf et du bouc, que la nature ne connaît pas. Quand ceci [scil. l'animal constitué du cerf et du bouc] est *rappelé à la mémoire*, il vient à exister *dans la pensée réfléchie*, tandis que, s'il est oublié, il vient de se détruire. Alors, nous reconnaissons comme chose qui subsiste ce que la nature a créé et connaît, c'est le cas de l'homme, du cheval, de l'aigle dont la subsistance n'est pas dans la pensée réfléchie»).

<sup>403</sup> Traduite littéralement, cette tournure sonne ainsi : «dont la subsistance est notre pensée».

Il y a des différences entre l'arménien et le grec qu'il vaut la peine, croyons nous, de souligner. D'abord, la première phrase du grec est tout à fait une parfaite tautologie, puisque l'on y explique que ce qui est engendré par l'*epinoia*, et qui est détruit par notre oubli, demeure dans l'*epinoia*. Par contre, dans l'arménien on lit que la pensée réfléchie (*makamtacowt'awn*) est ce qui notre pensée discursive (*tramaxohowt'awn*) engendre et notre oubli détruit. Le terme arménien *tramaxohowt'awn* présuppose le terme grec *dianoia* que cependant l'on ne trouve pas en grec. Par le suivant cadre synoptique on voit, dès la première phrase, que les différences lexicales entre les deux versions sont assez frappantes et éloquantes; nous les avons soulignées en italique :

*մակամտածութիւն*

ἐν ἐπινοία

է

ἐστὶν

որոյ

οὐπερ

լինելութիւնս

γένεσις

μὲν

մեր տրամախոհութիւնս

ἡ ἡμετέρα ἐπίνοια,

է

φθορὰ δὲ

եւ ապականութիւն՝

ἡ ἡμετέρα λήθη

մեր մոռացումս

որոն,

οἶον

Յորժամ

մակամտածէ

ἐνοοῦμεν

որ

Յիրում տրամախոհութեանս

εἶναι τραγέλαφον

զեղջերուաքաղն՝

ὄν ἡ φύσις οὐκ ἐδηνμιούργησεν,

զոր բնութիւն ոչ եստեղծ,

ἀλλ' ἡ ἡμετέρα ἐπίνοια

Այլ մեր մակամտածութիւն

Τὴν φύσιν τυραννήσασα

Բնադատեալ բնութիւն

καθ' ἑαυτὴν

Իմացալ կենդանի ինչ յեղջերուէ եւ ի քաղէ,

ἐπενόησέ τι ἐκ τράγου καὶ ἐλάφου,

զոր բնութիւն ոչ զիտէ.

ὅπερ ἡ φύσις ἡγνόησε.

գոր յիշելով

(« ceci se préserve en tant qu'il est saisi et pensée, mais il se détruit quand il est oublié »)

ի սակամտածութեան ինելութիւն առնէ,

իսկ մտանալով՝ ապականութիւն:

Իսկ ենթակայացեալ աւելք՝

գոր բնութիւն եստեղծ է գիտէ,

(« ce que notre pensée ni, en méditant sur lui,

présèrve ni, en l'oubliant, détruit, existe »)

Որպէս սարդ, ձի, արծուի, որք ոչ ունի

գիներութիւն ի սակամտածութեան

τοῦτο δὲ σώζει ὅσον περὶ αὐτοῦ ἐνθυμεῖται  
καὶ λογίζεται, ἀπόλλυσι δὲ αὐτὸ ὅταν  
ἐπιλάθεται.

ὥστε γένεσις μὲν **ἡ ἡμετέρα ἐπίνοια**

φθορὰ δὲ ἡ ἡμετέρα λήθη.

ὑφίστασθαι δέ φαμεν

ὅπερ ἡ φύσις δημιουργεῖ καὶ γινώσκει,<sup>404</sup>

ὅπερ ἡ ἡμετέρα διάνοια οὔτε σώζει περὶ

αὐτοῦ λογιζομένη οὔτε φθείρει

ἐπιλανθανομένη αὐτοῦ.

οἶον ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κύων τῆς φύσεως

δημιουργήματά ἐστι

Par le tableau synoptique, on voit que l'arménien s'écarte du grec, ou viceversa, non pas seulement dans la première branche du passage, dans la quelle on lit un essai de définition de la pensée réfléchie. En effet, dans la deuxième partie du passage, face au grec qui décrit le procès d'acquisition des images des êtres qui n'existent pas, se limitant à utiliser un verbe de sens général, à savoir *ennoeô*, l'arménien a recours au verbe *makamtacem*, modélé sur le substantif *makamtacowt'awn*, et à la locution *yiwrowm tramaxohowt'eann* («dans sa propre pensée discursive»). Il précise ainsi que l'action d'acquisition des images des êtres qui n'existent pas, est propre de la pensée réfléchie, et que la faculté cognitive dans laquelle advient cette action est la pensée discursive. En outre, l'arménien anticipe ce qu'on lit tout de suite, c'est-à-dire que c'est propre à la pensée réfléchie de produire les images des choses qui n'existent pas en nature; assertion que l'on trouve en grec aussi. Par la suite, l'arménien utilise une tournure *zor yišelov* que nous avons traduit par la phrase «quand ceci», à savoir le bouc-cerf, «est rappelé à la mémoire», face au grec qui répète ce qu'il avait déjà affirmé plus haut, c'est-à-dire que l'idée de bouc-cerf se préserve quand elle est aperçue, tandis qu'elles se détruit quand elle est oubliée. Dans ce cas précis, le verbe *yišem* («se rappeler») présupposerait le verbe grec *anapoleô* qui est utilisé, comme nous l'avons vu plus haut au point 4, dans un passage des *Prolégomènes*, dans lequel David donne la définition de

<sup>404</sup> On remarque que dans ce cas précis, l'arménien utilise le temps aoriste du verbe *stetcanem* dont nous avons vu plus haut l'usage particulier qu'en fait la version arménienne des *Prolégomènes*, tandis que le grec emploie le temps présent du verbe *dêmiourgeô*.

l'imagination qui est le souvenir des choses qui n'existent pas. En effet, l'activité de la mémoire est liée à la faculté imaginative dans le sens qu'Aristote adopte pour la décrire<sup>405</sup>.

Il ne semble pas que, dans le passage en question du *Commentaire*, l'arménien utilise les mots *makamtacowt'awn* et *tramaxohowt'awn* dans l'acception que ces termes ont dans les *Définitions*. Par la lecture du passage ici examiné du *Commentaire*, on remarque que le mot *makamtacowt'awn* (*epinoia*) appartient à la faculté dianoétique, mais qu'il n'est pas identique à lui, puisqu'il indique l'acte ou l'action de réfléchir, de penser et la fonction de véhiculer les images réelles, élaborées par la sensation, et celles irréelles, élaborées par la mémoire, à la faculté dianoétique. Toutefois, si l'on rapproche cet extrait du *Commentaire* des passages des *Prolégomènes* et des *Définitions* dans lesquels on trouve la définition de l'imagination et de la simple représentation, il est évident que l'activité dont est marquée la pensée réfléchie dans le *Commentaire* coïncide avec celle qui, dans les *Définitions*, est l'activité caractéristique de la simple représentation. En effet, dans les *Définitions* on lit : «la simple représentation (*sosk mtacowt'awn*) est la surimpression des non-êtres, comme par exemple quand quelqu'un crée dans sa pensée (*yiwrowm mtacowt'eann*) le bouc-cerf qui n'existe pas». Or, bien que l'on puisse en déduire que la pensée réfléchie et la simple représentation sont la même chose et partagent la même activité, il faut cependant considérer le contexte général dans lequel le discours est développé. De fait, comme nous allons le voir par la suite, dans la version grecque du *Commentaire*, on trouve l'explication de la différence entre la pensée réfléchie et la simple représentation.

## 2.6) Explication de la différence entre «epinoia» et «psilê epinoia» dans la version grecque du *Commentaire* sur l'Isagoge de David.

Le passage que nous allons prendre en considération se trouve dans la version grecque du *Commentaire sur l'Isagoge* de David et la même argumentation est discutée aussi chez Élias (*in Is.*, 49.17-20) et le pseudo-Élias. Lisons donc ce que la version grecque du *Commentaire* de David dit à propos des deux termes indiqués.

Dav., *in Is.*, 119.16-24 : 'Εἴτε ἐν μόναις ψιλᾷς ἐπινοίαις κείται'. "Ἄξιον ἐστὶ ζητῆσαι τί διαφέρει **ἐπίνοια τῆς ψιλῆς ἐπινοίας**. **ἐπίνοια** μὲν ἐστίν, ὅταν διαχωρίζειν τῷ λόγῳ πολῶμεν τὸ συνημμένον ἐκ τῆς φύσεως δημιουργήμα· οἷον ἡ φύσις ὁμοῦ τὸ σῶμα καὶ τὸ χρῶμα δημιουργεῖ, καὶ οὐκ ἐστὶ σῶμα μὴ ἔχον χρῶμα. τοῦτο οὖν τὸ ὁμοῦ συνημμένον, φημί δὲ τὸ λευκὸν καὶ τὸ σῶμα, διαχωρίζομεν λέγοντες τὸ μὲν λευκὸν χρῶμα διακριτικὸν ὄψεως, τὸ δὲ σῶμα τριχῆ διστατόν. αὕτη οὖν ἐστὶν ἡ ἐπίνοια. **ψιλὴν δὲ ἐπίνοιάν** φάμεν, ὅταν τὰ μηδαμῆ μηδαμῶς **ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ** οἰκοδομῶμεν, τὸν τραγέλαφον καὶ τὰ ὄμοια.

<sup>405</sup> Arist., *de An.*, 452 a.

(«'Et encore qu'il est dans les simples représentations'. Il est digne d'être recherché en quoi *la pensée* (ἐπίνοια) diffère de la *simple représentation* (τῆς ψιλῆς ἐπινοίας). *La pensée* advient quand nous essayons de disjoindre par le raisonnement (διαχωρίζειν τῷ λόγῳ) l'œuvre que la nature a assemblée. De fait, la nature engendre ensemble autant le corps que la couleur et il n'y pas de corps dépourvu de couleur. Donc, ce qui a été assemblé, le blanc et le corps, on va le disjoindre, en affirmant que le blanc est une couleur que la vue discerne, tandis que le corps est à trois dimensions. Donc, *la pensée* est ceci. Par contre, on dit *simple représentation*, quand nous construisons *dans notre pensée* (ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ) les choses qui n'existent pas du tout, comme le bouc-cerf et les choses pareilles»).

La version arménienne a fortement réduit le passage grec et ne donne pas du tout une explication de la différence conceptuelle qui existe entre *makamtacowt'awn* et *sosk mtacowt'awn*.

Dav., in *Is.* arm. 130 : Մի՛ զի թէ ենթակայացաւ, եւ թէ միայն ի սուկ մտածութեան կայ: Բարիոք յառաջագոյն դասեաց զենթակայացաւն՝ սուկ մտածութեանն, զգոյն՝ ոչ գոյին, եւ զճմարիտն՝ ստութեանն  
 (« 'D'abord qu'il soit existant par soi-même ou qu'il existe seulement dans la simple représentation'. Il [scil. Porphyre] a placé justement la locution 'existant par soi-même' avant la 'simple représentation', l'être avant le non-être et le vrai avant le faux »).

De la lecture de l'extrait grec, il ressort que l'*epinoia* et la *psilê epinoia* opèrent d'une façon tout à fait différente voire contraire, puisque l'*epinoia* disjoint ce que la nature a assemblé, tandis que la *psilê epinoia* assemble ce que la nature a disjoints. La seule chose commune qu'elles ont est le fait que leur activité advient dans la pensée discursive (*dianoia*). Pareillement, Élias définit-il les deux facultés comme on va lire par la suite.

El., in *Is.*, 49.17-20 : Διαφέρει **ἐπίνοια ψιλῆς ἐπινοίας**, ὅτι ἡ ἐπίνοια τὸ ὄν ἄλλως ποιεῖ νοιεῖσθαι, **οἶον ἐκ τοῦ χαλκοῦ τριγώνου χωρίζουσα τὸ σχῆμα καὶ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐπινοοῦσα τὸ τρίγωνον**, ψιλὴ δὲ ἐπίνοια ἢ τὰ ἀδύνατα τῇ φύσει **ἀναπλαττομένη** ὡς τραγέλαφον καὶ τὰ τοιαῦτα.

(« **La pensée diffère de la simple représentation** en tant que la pensée fait connaître l'être autrement, *c'est-à-dire en séparant par le triangle de bronze la figure et en connaissant le triangle en soi-même en tant que tel*, tandis que la simple représentation est ce qui modèle les choses qui sont impossibles par nature comme, par exemple, le bouc-cerf et les choses pareilles »).

De la comparaison du passage d'Élias avec celui de David, il ressort de toute évidence qu'ils donnent la même définition des deux termes, même si Élias a recours à un exemple différent de celui qu'a adopté David. Il est intéressant de remarquer que l'exemple de la figure abstraite du triangle que la pensée réfléchie conçoit à partir du triangle de bronze est le même qu'Élias, aussi bien qu'Ammonius et David, utilisent pour expliquer dans quel sens les figures mathématiques sont conçues comme matérielles du point de vue de la substance et immatérielles du point de vue de la pensée réfléchie. On a déjà examiné ces extraits plus haut, mais il vaut la peine d'en renouveler le contenu, afin de mettre en évidence ce qui nous intéresse. Élias traite de la question dans la leçon X<sup>e</sup> des *Prolégomènes* où nous avons vu qu'il donne l'exemple du triangle et du quadrilatère en relation aux êtres qui sont à la fois matériels et immatériels, mais, contrairement aux autres commentateurs mentionnés, il n'explicite pas les catégories de la division, à savoir la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi*. Ainsi, il n'affirme pas que les catégories de la matérialité et de l'immatérialité sont déterminées du point de vue de la substance et de la pensée réfléchie (voir *infra*). David, en revanche, dans la leçon XIX<sup>e</sup> des *Prolégomènes*, distingue les êtres en trois classes selon leur nature matérielle ou immatérielle du point de vue de la substance et de celui de la raison. En outre, il mentionne lui aussi l'exemple du triangle et du quadrilatère de bronze pour expliquer dans quelle façon leurs figures viennent conçues par la pensée réfléchie comme immatérielles. Ce qui est intéressant, à notre avis, réside en ce que, quant à David, on trouve, dans les *Prolégomènes*, la mention des figures géométriques qui étaient l'exemple par excellence pour indiquer des réalités matérielles du point de vue la substance et immatérielles du point de vue de la pensée réfléchie. En revanche, dans le *Commentaire sur l'Isagoge*, dans le passage où on rencontre la définition de l'*epinoia*, David a recours à des exemples qui ne sont pas si immédiatement compréhensibles, notamment ceux de la couleur et du corps, et ne prend pas en considération l'exemple déjà fait dans les *Prolégomènes*, et sûrement plus familier aux auditeurs, des figures géométriques. Par ailleurs, en ce qui concerne Élias, il faut remarquer que, d'un côté, à savoir dans les *Prolégomènes*, on trouve la mention des figures géométriques, mais pas celle de l'*epinoia*, et que, de l'autre côté, dans le *Commentaire sur l'Isagoge*, lorsque l'auteur donne la définition de l'*epinoia*, il a recours à l'exemple des figures géométriques déjà mentionnées dans les *Prolégomènes*. Ce croisement d'idées qui ressort de toute évidence de la lecture synoptique des deux passages des *Prolégomènes* et des deux passages des *Commentaires sur l'Isagoge* de David et d'Élias, pourrait peut-être laisser penser à une interpolation postérieure advenue pendant la transmission de ces textes dont l'attribution était parfois anonyme à cause du fait qu'ils étaient le produit de notes de cours, aussi bien que du manque de données biographiques certaines sur les figures d'Élias et de David tout au long du Moyen-Âge. Certes, on pourrait supposer aussi que, dans le passage mentionné plus haut des *Prolégomènes* d'Élias qui porte sur la tripartition ontologique, on ne trouve pas de mention des deux catégories de division des êtres, à savoir la substance et la pensée réfléchie, à cause de la transmission incomplète du texte par la tradition manuscrite postérieure. D'autre part, le passage en question du *Commentaire* d'Élias donne au concept d'*epinoia* sa définition la plus cohérente non seulement avec ce que Alexandre d'Aphrodisias, Ammonius et Philopon affirment<sup>406</sup>, mais aussi avec ce qu'Élias lui-même et

---

<sup>406</sup> Mueller I. (1990), 463-480.

David assurent dans les passages mentionnés plus haut des *Prolégomènes*, dans lesquels on trouve la discussion sur la tripartition des êtres.

Quoi que soient les rapports entre les extraits cités ci-dessus de David et d'Élias, il reste à examiner le motif de l'absence du passage dans lequel David définit la pensée réfléchie et la simple représentation, dans la version arménienne du *Commentaire*.

À ce point de l'analyse, si l'on prend en considération les deux passages mentionnés plus haut de la version grecque du *Commentaire* de David, il est évident que les deux propositions expriment deux concepts antithétiques, puisque dans le premier extrait on lit que notre pensée réfléchie (*epinoia*) produit la figure du bouc-cerf, contraignant la nature, étant donné que ceci n'existe pas en nature, à partir des deux espèces animales que la nature connaît, c'est-à-dire le cerf et le bouc<sup>407</sup>. Il signifie donc que la pensée assemble deux choses que la nature ne connaissait que disjointes. À l'inverse, dans le deuxième passage mentionné plus haut<sup>408</sup>, dans la version grecque la pensée réfléchie est définie comme la faculté qui disjoint ce que la nature a assemblé<sup>409</sup>. En outre, on a vu que dans un passage<sup>410</sup> des *Prolégomènes*, David affirme que c'est propre de la simple représentation de produire les choses qui n'existent jamais comme par exemple le bouc-cerf<sup>411</sup>, et donc d'assembler ce que la nature a disjoint. Cette assertion qu'on lit dans les *Prolégomènes* coïncide avec ce qu'on lit dans le *Commentaire* et que nous avons mentionné plus haut<sup>412</sup>. De la lecture des deux passages de la version grecque du *Commentaire*, nous déduisons que la simple représentation et la pensée réfléchie sont douées de la même puissance, c'est-à-dire de la faculté, d'un côté, d'assembler ce que la nature ne connaît que disjoint, et de l'autre côté, de séparer par le raisonnement ce que la nature a assemblé. Or, il faut nécessairement admettre deux possibilités de lecture: ou 1) la pensée réfléchie (*epinoia*) est douée de deux facultés qui opèrent selon deux procès contraires, puisqu'elle, d'un côté, assemble et, de l'autre côté, disjoint; ou 2) la pensée réfléchie et la simple représentation opèrent d'une façon identique. Quant à la première hypothèse, il est possible que David ait reconnu à la pensée en tant qu'*epinoia* la possibilité d'accomplir deux activités antithétiques l'une à l'autre; toutefois, s'il avait eu cette opinion, pourquoi n'avait-il pas ajouté à la définition mentionnée plus haut de l'*epinoia*, la formule: «faculté qui assemble par le raisonnement ce que la nature disjoint»? Quant à la deuxième hypothèse, nous croyons qu'elle n'est

<sup>407</sup> Dav., in *Is.*, 108.26-109.1-2 : οἷον **ἐνοοῦμεν** εἶναι τραγέλαφον ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐδημιούργησεν, ἀλλ' **ἡμετέρα ἐπίνοια** τὴν φύσιν τυραννήσασα καθ' ἑαυτὴν ἐπειρήσῃ τι ἐκ τράγου καὶ ἐλάφου, ὅπερ ἡ φύσις ἠγνόησε.

<sup>408</sup> Voir plus haut le point 2.6), p. 194-195.

<sup>409</sup> Dav., in *Is.*, 119.17-18 : **ἐπίνοια** μὲν ἐστίν, ὅταν διαχωρίζειν τῷ λόγῳ τολμῶμεν τὸ συνημμένον ἐκ τῆς φύσεως δημιουργημάτων

<sup>410</sup> Voir pp. 162-163.

<sup>411</sup> Dav., *Prol.*, 46.36-37, 47.1 : **ἡ δὲ ψιλὴ ἐπίνοια** τῶν μὴ ὄντων ἐστὶ διατύπωσις, ὡς ὅταν τις τραγέλαφον ἢ ἱπποκένταυρον **ἀναπλάττηται**· ταῦτα γὰρ οὐκ εἰσίν.

<sup>412</sup> Voir ci-dessus, note 408.

pas possible, puisque, comme on le verra dans les conclusions, la *psilê epinoia* et l'*epinoia* appartiennent toutes deux au domaine de la *dianoia*, mais en exprimant deux puissances différentes. L'argumentation retenue dans le passage de la version grecque du *Commentaire* mentionné plus haut<sup>413</sup> selon laquelle l'*epinoia* est la faculté qui disjoint ce que la nature a assemblé ne coïncide pas avec l'argumentation précédente<sup>414</sup> selon laquelle l'*epinoia* est la faculté qui assemble ce que la nature disjoint ou, du moins n'assemble jamais, et l'argumentation des *Prolégomènes*. En outre, la lecture des passages correspondants d'autres commentateurs alexandrins et, en particulier, d'Ammonius, pourrait fournir d'ultérieurs arguments en faveur de la conclusion à laquelle nous avons abouti.

À ce propos, prenons donc en examen les passages d'Ammonius, d'Élias et du pseudo-Élias dans lesquels on rencontre la discussion sur l'assertion de Porphyre – Porphyre se limite toutefois à rassurer son lecteur qu'il affrontera la question dans un autre traité<sup>415</sup> – que les genres et les espèces peuvent exister par eux-mêmes ou dans les simples représentations<sup>416</sup>.

Amm., *in Is.*, 39.9-15, 40.1-6 : Ὑπέσχετο ὁ Πορφύριος καὶ σύντομον ποιῆσαι τὴν διδασκαλίαν καὶ τὴν λέξιν σαφῆ καὶ τῶν βαθυτέρων ἀπέχεσθαι ζητημάτων. [...] ἵνα δὲ σαφὲς γένηται τὸ λεγόμενον, εἴπωμεν οὕτως, τῶν ὄντων τὰ μὲν ὑφέστηκε, τὰ δὲ **ἐν ψιλαῖς ἐπινοίας** ὑπάρχει οἷον ἵπποκένταυρος τραγέλαφος < add. EM [...] >, ἄτινα **ἐπινοούμενα** ὑφίσταται, **μὴ ἐπινοούμενα** δὲ οὐχ ὑφίσταται, ἀλλὰ **παυσαμένης τῆς ἐπινοίας** καὶ αὐτὰ συμπαύεται· οὐ γὰρ ἐστὶν ὁ ἵπποκένταυρος ἐν ὑποστάσει, ἀλλὰ θεασάμενοι ἵππον καὶ ἄνθρωπον ἀνεπλάσαμεν **τῇ ἐπινοίᾳ** σύνθετόν τι τὸν ἵπποκένταυρον, ὁμοίως δὲ καὶ τράγον μὲν ἐποίησεν ἡ φύσις καὶ ἔλαφον, ἀναπλάσαντες δὲ καθ' ἑαυτοὺς **τῇ ἐπινοίᾳ** ἀποτελοῦμεν σύνθετόν τι τὸν τραγέλαφον, καὶ ταύτη τὸ εἶναι ἔχει.

(«Porphyre déclara qu'il avait simplifié le discours et éclairci la leçon et qu'il avait évité de traiter de questions plus obscures. [...] Afin que ce que l'on dit devienne plus clair, on va l'expliquer ainsi: parmi les être, il y a ceux qui existent [par eux-mêmes] et ceux qui existent *dans les simples représentations* comme par exemple le centaure et le bouc-cerf, qui existent *quand ils sont pensés*, mais *s'ils ne sont pas pensés*, ils n'existent pas. Et quand *la pensée* ne réfléchit plus sur eux, eux aussi n'existent plus. De fait, le centaure n'existe pas, mais nous, regardant un cheval et un homme,

<sup>413</sup> Voir plus haut le point 2.6), pp. 194-195.

<sup>414</sup> Voir plus haut le point 8, pp. 190-191.

<sup>415</sup> Porph., *Is.*, 1.10-15.

<sup>416</sup> Nous avons traduit l'expression grecque ψιλαὶ ἐπινοίαι comme «simples représentations», qui exprime le même sens montré par autres traductions en langues européennes : voir, Barnes J. (2003), 40-43: («bare thoughts»). Voir aussi, Girgenti G. (1995), 57: («concetti mentali»)

modelons *au moyen de la pensée réfléchie*<sup>417</sup> *quelque chose de composée*, à savoir le centaure. Pareillement, la nature créa le bouc et le cerf, mais c'est nous qui, modelant par nous-mêmes, produisons *au moyen de la pensée quelque chose de composé*, le bouc-cerf, et ainsi vient-il à l'existence »).

Élias et le pseudo-Élias ont recours aux exemples mentionnés par Ammonius lui-même, à savoir ceux du centaure et du bouc-cerf, mais, au contraire d'Ammonius et de David, ils affirment que les facultés impliquées dans le procès d'assemblage et création d'une chose qui n'existe pas par elle-même, mais dans la simple représentation, sont la *dianoia* pour Élias et la *phantasia* pour le pseudo-Élias.

EL., *in Is.*, 46.6-7, 47.1-10 : τῶν γὰρ ὄντων πάντων ἢ ὑφ'εστῶτων ἢ **ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις** θεωρουμένων καὶ ὑφ'εστάναι μὲν ἐκείνων λεγομένων, ὅσα μήτε ἐπειδὴ γινώσκεται ἔστι μήτε ἐπειδὴ ἀγνοεῖται οὐκ ἔστι, ὡς θεός, νοῦς,<sup>418</sup> ψυχὴ (ταῦτα γὰρ κἂν τε γινώσκηται ἐξ ἡμῶν κἂν τε ἀγνοῆται οὐδὲν ἦττον ἔστιν), **ἐν ψιλαῖς δὲ ἐπινοίαις** λεγομένων ὅσα ἐπειδὴ γινώσκεται ἔστι καὶ ἐπειδὴ ἀγνοεῖται οὐκ ἔστιν, **ὡς εἶναι γένεσιν μὲν αὐτῶν τὴν ἡμετέραν γνῶσιν, ὄλεθρον δὲ τὴν ἡμῶν ἀγνοίαν**, ὡς τραγέλαφος καὶ ἵπποκένταυρος (οὐδὲ γὰρ οἶδεν ἢ φύσις τοιαύτην κρᾶσιν, **ἀλλ' ἢ ἡμετέρα διάνοια** ἐτυράννησεν ἐκ τῶν ἀπλῶν σύνθετόν τι ἐπινοήσασα λαβοῦσα γὰρ τράγον καὶ ἔλαφον ἐποίησε τραγέλαφον καὶ ἰδοῦσα ἵππον καὶ ἄνθρωπον ἐποίησεν ἵπποκένταυρον)

(«Tous les êtres sont considérés ou comme des réalités qui existent par soi-mêmes ou comme *des simples représentations*. Ils existent par soi-même dans la mesure où leur existence ou leur inexistence n'est pas contrainte du fait qu'ils soient connus ou ignorés, comme dieu, l'intellect et l'âme (de fait, ces choses soit que nous les connaissions soit qu'elles soient ignorées, ne sont pas inférieures). À l'inverse, les êtres existent *dans les simples représentations* dans la mesure où leur existence ou leur inexistence est contrainte par le fait qu'ils soient connus ou ignorés, *puisqu'il s'en suit qu'il est connaissance que nous avons à leur sujet qui les engendre, tandis que notre méconnaissance les détruit*, comme le bouc-cerf ou le centaure (de fait, la

<sup>417</sup> Il faut rappeler ici que Busse signalait une différente leçon, à savoir *dianoia*, au lieu de la leçon τῆ ἐπινοία que l'on lit aux lignes 3 et 5 (p.40), témoinnée en particulier dans le manuscrit F, considéré un des meilleurs, et l'*editio princeps* (Venise 1500). Voir aussi, *Ammonius in Porphyrii Isagogen sive V voces*, A. Busse (ed.), Berolini 1891, VII (*Praefatio*).

<sup>418</sup> Il convient de souligner que, dans ce passage, Élias mentionne comme exemples de réalités qui ont existence réelle, Dieu, l'intellect et l'âme. L'intellect est donc énuméré à côté de Dieu et de l'âme, comme dans le passage des *Définitions*, mentionné plus haut au point 7, dans lequel on trouve l'exemple de l'intellect en tant que réalité absolument immatérielle, à côté de Dieu, de l'ange et de l'âme (voir, Dav., *Prol. arm.*, 122.4-6). En revanche, nous avons vu qu'en grec il n'y a pas de mention de l'intellect dans la liste de réalités absolument matérielles.

nature ne connaît pas une telle fusion, *mais notre pensée* la force, *comprenant quelque chose de composé par des choses simples*. En effet, elle crée un bouc-cerf par l'assemblage d'un cerf et d'un bouc, et un centaure par l'assemblage d'un cheval et d'un homme »).

À propos du passage du pseudo-Élias, il nous semble que le texte est contradictoire, puisqu'il affirme au début que la représentation est simple quand elle n'est pas dans l'état de l'imagination, sauf affirmer, tout de suite après ceci, que la simple représentation est l'effet d'une activité de l'imagination.

Ps.-El., *in Is.*, 29.6-9 (Wk) : ἐπίνοια μὲν γὰρ ἐστὶν ἡ τῶν ἐνδεχομένων γενέσθαι, οἷον ἐπινοῶ καὶ ἐννοοῦμαι ἑαυτὸν εἶναι καὶ εἰς ἕτερον τόπον, οἷον < ἐν > Ἀλεξανδρεία ἢ ἐν Ἀθήναις· τοῦτο ἐπίνοιά ἐστιν. **ἐπίνοια δὲ ψιλὴ ἐστὶν ἢ μὴ ἔχουσα οὕτως ὡς ἔχει ἡ φαντασία**, οἷον ἐννοῶ κένταυρον ἢ τραγέλαφον· ταῦτα δὲ οὐκ εἰσὶ τοῖς πράγμασιν, ἀλλὰ μόνη ὡς εἴπεται **ψιλὴ ἐπίνοια**. ἡ γὰρ **φαντασία** ἐτυράννησε τὴν φύσιν, θεωρήσασα γὰρ ἄνθρωπον καὶ ἵππον ἔμιξε ταῦτα καθ' ἑαυτὴν καὶ ἀνεπλάσατο ἕτερον εἶδος ἐκ τοῦ ἵππου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, τὸν ἵπποκένταυρον· πάλιν θεωρήσασα τράγον καὶ ἔλαφον συνῆψε ταῦτα καθ' ἑαυτὴν καὶ ἐποίησεν ἄλλο εἶδος, τραγέλαφον. **ἄτινα γένεσιν μὲν ἔχουσι τὴν ἡμετέραν φαντασίαν, φθορὰν δὲ τὴν λήθην**. τινὲς μὲν οὖν τῶν παλαιῶν, ὡς εἴρηται, οὐκ ἔλεγον ὑφίστασθαι ταύτας, ὡς Ἀντισθένης ὁ τῶν Κυνικῶν αἰρεσιάρχης.

(«En effet, la pensée est ce qui engendre les événements contingents, comme par exemple je conçois et comprend moi-même comme si j'étais dans un autre lieu, par exemple à Alexandrie ou à Athènes. Ceci est la pensée. Par contre, la représentation est simple quand elle ne se trouve pas dans l'état de l'imagination, comme par exemple je conçois un centaure ou un bouc-cerf. Ces choses, en effet, n'ont pas d'existence, mais sont seulement – dit-on – une simple représentation. De fait, *l'imagination*<sup>419</sup> contraint la nature, étant donné que par l'observation d'un homme et d'un cheval, elle a lié ces choses en elle-même et a modelé une autre forme à partir du cheval et de l'homme, c'est-à-dire le centaure. Et encore, par l'observation d'un bouc et d'un cerf, elle a assemblé ces choses en elle-même et a produit une autre forme, c'est-à-dire le bouc-cerf. *Ces choses, c'est notre imagination qui les engendre, tandis que notre oubli les détruit*. Donc, certains Anciens, conte-t-on, ne soutenaient pas

<sup>419</sup> Dans les *Prolégomènes*, le pseudo-Élias définit l'imagination ainsi : Mueller-Jourdan P. (2007), 57.

l'existence de ces choses, comme par exemple Antisthène le chef de l'école cynique») <sup>420</sup>.

Nous allons voir les différences entre les quatre auteurs par un tableau synoptique, prenant en considération les passages portant sur la description du procès d'assemblage des choses qui n'existent pas en nature :

Amm., <i>in Is.</i> , 40.3-6 :	El., <i>in Is.</i> , 47.6-9	Ps.-El., <i>in Is.</i> , 29.6-9	Dav., <i>in Is.</i> , 108.26, 109.1-2
θεασάμενοι ἵππον καὶ ἄνθρωπον <u>ἀνεπλάσαμεν</u> <b>τῆ ἐπινοία/τῆ</b> <b>διανοία</b> <sup>421</sup> σύνθετόν τι τὸν ἵπποκένταυρον, ὁμοίως δὲ καὶ τράγον μὲν ἐποίησεν ἡ φύσις καὶ ἔλαφον, <u>ἀναπλάσαντες</u> δὲ καθ' <u>ἑαυτοὺς τῆ ἐπινοία/τῆ</u> <b>διανοία</b> ἀποτελοῦμεν σύνθετόν τι τὸν τραγέλαφον, καὶ ταύτη τὸ εἶναι ἔχει.	οὐδὲ γὰρ οἶδεν ἡ φύσις τοιαύτην κρᾶσιν, ἀλλ' ἡ <b>ἡμετέρα διάνοια</b> <u>ἐτυράννησεν ἐκ τῶν</u> <u>ἀπλῶν σύνθετόν τι</u> <b>ἐπινοήσασα</b> · λαβοῦσα γὰρ τράγον καὶ ἔλαφον ἐποίησε τραγέλαφον καὶ ἰδοῦσα ἵππον καὶ ἄνθρωπον ἐποίησεν ἵπποκένταυρον	<b>ἡ γὰρ φαντασία</b> <u>ἐτυράννησε τὴν φύσιν,</u> θεωρήσασα γὰρ ἄνθρωπον καὶ ἵππον ἔμιξε ταῦτα καθ' ἑαυτὴν καὶ ἀνεπλάσατο ἕτερον εἶδος ἐκ τοῦ ἵππου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, τὸν ἵπποκένταυρον· πάλιν θεωρήσασα τράγον καὶ ἔλαφον συνῆψε ταῦτα καθ' ἑαυτὴν καὶ ἐποίησεν ἄλλο εἶδος, τραγέλαφον	οἶον ἐνοοῦμεν εἶναι τραγέλαφον ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐδημιούργησεν, ἀλλ' <b>ἡ ἡμετέρα ἐπίνοια</b> <u>τὴν φύσιν</u> <u>τυραννήσασα καθ'</u> <u>ἑαυτὴν ἐπενόησέ</u> τι ἐκ τράγου καὶ ἐλάφου, ὅπερ ἡ φύσις ἠγνόησε

Dans la présentation synoptique, on voit que le seul auteur qui se détache d'une manière plus évidente des autres est le pseudo-Élias qui attribue à l'imagination la faculté d'assembler et de concevoir ce que la nature ne connaît jamais. Chez lui, il est évident que la simple représentation est le résultat, voire ce qui est produit, de l'action de la faculté imaginative, voire ce qui produit ou

<sup>420</sup> Nous voudrions souligner que nous n'avons pas suivi les correspondances que Leendert Westerink avait signalées entre le dernier passage mentionné plus haut du *Commentaire sur l'Isagoge* du pseudo-Élias, et les extraits tirés des commentaires des autres auteurs. Il nous semble que les références signalées en note par Westerink en correspondance du passage mentionné ci-dessus du pseudo-Élias, correspondent plus fidèlement aux extraits que nous examinerons plus bas, en relation au terme *epinoia* et à la locution *psilê epinoia*. À ce propos, nous avons choisi de citer les extraits de David selon les deux versions, grecque et arménienne, qui sont rapportés plus haut (voir point 7) et non pas les extraits signalés par Westerink, puisque l'argument discuté par le pseudo-Élias, aussi bien que par Élias, est plus proche de celui que David expose dans la leçon IV<sup>c</sup> de la version grecque du *Commentaire* qu'à l'argument traité dans l'extrait signalé par Westerink. Toutefois, il faut remarquer qu'il y a une différence assez évidente entre les extraits mentionnés plus haut de David et du pseudo-Élias. Cette différence aurait pu induire Westerink à penser que la question de la différence entre *epinoia* et *psilê epinoia* comme on la trouve chez le pseudo-Élias, est discutée par Élias et David dans les passages signalés par le savant, à savoir: Élias, *in Is.*, 49.17-20 et David, *in Is.*, 119.17-24.

<sup>421</sup> Voir ci-dessus note 417.

l'agent. À l'inverse, les autres commentateurs cités concordent, puisqu'ils soutiennent que la faculté d'assembler et de concevoir ce qui n'existe jamais en nature est propre de la pensée discursive. Dans ce cas ici, les termes *epinoia* et *dianoia*<sup>422</sup> sont utilisés alternativement pour exprimer le sens général de pensée, même s'il faut souligner que dans la version arménienne on trouve le terme *makamtacowt'iw n* en correspondance de la locution grecque *he hemetera epinoia* mentionnée dans le cadre synoptique, qui correspond pleinement au mot grec *epinoia* et exprime, au moins dans les cas examinés jusqu'au présent, une signification légèrement différente de *tramaxohowt'iw n* (*dianoia*).

Il est évident que, chez les commentateurs mentionnés ci-dessus, les termes *phantasia*, *psilê epinoia*, *epinoia* et *dianoia* exprimaient des niveaux différents d'imaginer, concevoir et comprendre les choses, très souvent embrouillés, sinon par les commentateurs eux-mêmes, du moins par les rapporteurs et la tradition manuscrite. En tout cas, il est aussi évident par les comparaisons intra- et extratextuelles que la relation entre les passages pris en examen dans ce point<sup>423</sup> des deux versions du *Commentaire sur l'Isagoge* de David pose des questions.

Au début du passage de la version grecque on trouve une tautologie (ἐν ἐπινοία ἐστὶν οὐπερ γένεσις μὲν ἢ ἡμετέρα ἐπίνοια, φθορὰ δὲ ἢ ἡμετέρα λήθη), selon laquelle le grec affirme que ce que notre pensée engendre et ce que notre oubli détruit est dans la pensée. À l'inverse, dans la version arménienne, on lit que la pensée réfléchie est un concept qui existe s'il est conçu, mais qui se détruit s'il est oublié. Or, par la comparaison avec les passages mentionnés ci-dessus d'Ammonius et d'Élias, il faut en déduire que la leçon ἐν ψιλῇ ἐπινοία ἐστὶν οὐπερ γένεσις μὲν ἢ ἡμετέρα ἐπίνοια, φθορὰ δὲ ἢ ἡμετέρα λήθη rapportée par quelques manuscrits grecs, comme l'a signalé l'éditeur Busse, est la plus correcte. Cette considération cependant, à côté de l'évidence que le terme *makamtacowt'iw n* rend le sens du terme grec *epinoia* et *sosk mtacowt'iw n* celui de l'expression grecque *psilê epinoia* dans les *Définitions*, suggère deux hypothèses à l'égard du passages examiné plus haut de la version arménienne du *Commentaire sur l'Isagoge*:

1) quant à la première branche du passage, la version arménienne, du moins celle de l'édition de Arevšatyan, dépend des leçons grecques d'autres *codices*, différents de ceux-ci qui ont été pris en considération par Busse. À l'inverse, la deuxième branche semble suivre les leçons des *codices* grecques retenues dans l'édition de Busse.

2) Le vocabulaire de la version arménienne du *Commentaire sur l'Isagoge* s'éloigne de celui des *Définitions*, même si l'on a déjà souligné que chez les commentateurs alexandrins cités plus haut

<sup>422</sup> Dans l'édition grecque du *Commentaire à l'Isagoge* d'Ammonius, Adolf Busse signalait que quelques manuscrits témoignent la leçon *dianoia* au lieu d'*epinoia*. Voir, Amm., in *Is.*, 40.

<sup>423</sup> Voir point 8, pp. 190-191.

l'acte de l'*epinoia* (*makamtacowt'awn*) et surtout le produit de son acte, ne coïncide pas avec celui de la *psilê epinoia* (*sosk mtacowt'awn*). Il faut cependant examiner les autres passages du *Commentaire* dans lesquels on trouve la mention des termes indiqués pour avoir un cadre plus homogène de leurs sens dans le traité.

Les passages suivants sont contenus dans la partie consacrée à la discussion sur la nature du genre et de l'espèce, où David traite de la question s'ils sont avant les multiples, dans les multiples ou après les multiples.

9. Dav., *in Is.*, 113.15-29, 114.1-6: πρὸ πολλῶν δέ ἐστι τὸ ἐν τῇ γνώσει τοῦ θεοῦ ὑπάρχον ἤτοι τὸ ἔχον τὴν αἰτίαν ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δημιουργίας, ἐν πολλοῖς δὲ τὸ ὑπάρχον ἐν τῇ ὕλῃ, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς δὲ τὸ **εἰς γνώσιν τῆς ἡμετέρας διανοίας** ἐρχόμενον. [σκόπει δὲ ὅτι πανταχοῦ τὸ πολλοῖς εἰρήκαμεν διὰ τὰς καθόλου· αὐταὶ γὰρ αἱ φωναὶ καθολικαὶ οὐσαι τῶν πολλῶν δέονται]. ἐπειδὴ δὲ καὶ δυσχερῆ τὰ λεγόμενα φαίνεται, φέρε παραδείγματι αὐτὰ καθυποβάλλωμεν, χρουσοῦν δακτύλιον ἀριστέως ἐκτύπωμα ἔχοντα διανόει μοι εἰς πολλοὺς κηροὺς τὴν εἰκόνα τοῦ ἀριστέως μετατιθέμενον, τινὰ δὲ ταύτας τὰς εἰκόνας θεώμενον καὶ **κατὰ τὴν ἰδίαν διάνοιαν πάσας ἀναπολεῖν καὶ γινώσκειν μελετῶντα**, καὶ τὸν μὲν δακτύλιον λέγε πρὸ τῶν πολλῶν (οὗτος γὰρ καὶ πρὶν ἢ γένωνται πολλὰ σφραγίδες ἐν τῷ κηρῷ γέγονε), τοὺς δὲ τύπους τοὺς ἐν τῇ κηρῷ ἐν τοῖς πολλοῖς, τὸν δὲ ἄνθρωπον τὸν ἔχοντα ταύτας τὰς εἰκόνας **ἐν τῇ ἰδίᾳ διανοίᾳ** ἐπὶ τοῖς πολλοῖς· οὗτος γὰρ δικαίως ἐπὶ τοῖς πολλοῖς λέγεται, καθὸ μετὰ τὰς πολλὰς σφραγίδας τοῦ κηροῦ ἐρχόμενος ταύτας **ἐν τῷ ἰδίῳ νῷ διανοεῖται**. ἴσως δὲ ἀπορήσει τις ἡμῖν λέγων ὅτι ἄτοπόν ἐστι λέγειν τὰς προκειμένας φωνὰς **ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ** ὑπάρχειν, ἡμῶν δειξάντων ἀνωτέρω **τὰ ἐν ψιλῇ ἐπινοίᾳ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ ὑφίστασθαι**, πρὸς ὃν ἐροῦμεν ὅτι διττόν ἐστι τὸ λεγόμενον· ἐκεῖ μὲν γὰρ **ψιλὴν διάνοιαν** ἐλέγομεν, ἥτις τὰ μὴ ἐγνωσμένα τῇ φύσει καθ' ἑαυτὴν **διανοεῖται ἐξ ἐλάφου καὶ τράγου ἔν τι ποιούσα τὴν φύσιν βιαζομένη**, ὧδε δὲ **ἀκριβῆ διάνοιαν** λέγω τὴν γινώσκουσαν ἀκριβῶς τῆς φύσεως τὰ δημιουργήματα.

(«Avant les multiples, il y a ce qui existe dans la connaissance de Dieu, c'est-à-dire qui a sa cause dans l'acte démiurgique de Dieu. Dans les multiples, il y a ce qui existe dans la matière. Et enfin, après les multiples, il y a ce qui parvient à **la connaissance de notre pensée** (nous observons que, dans tous les cas, nous avons utilisé le mot "multiples" pour les choses générales<sup>424</sup>. De fait, celles-ci qui sont les voix générales, ont besoin des multiples). Puisque ce que nous disons semble obscur, nous fournirons un exemple: je pense à un anneau d'or qui porte le portrait d'un homme vaillant et que

<sup>424</sup> Nous suivons la leçon du ms. T de l'édition de Busse, selon lequel on rapporte un τὰ au lieu de τὰς.

l'image de l'homme vaillant se transfère à plusieurs cires, que quelqu'un voit ces images, les représente toutes selon *sa même pensée et connaît ce sur quoi il a médité*. Donc, l'anneau est avant les multiples (de fait, avant d'avoir plusieurs empreintes, l'anneau apparut dans la cire). Les empreintes qui sont sur la cire sont dans les multiples et l'homme qui conçoit ces images *dans sa propre pensée* est après les multiples. De fait, on dit bien que l'homme est après les multiples, puisque suivant les empreintes différentes qui sont dans la cire, il les conçoit *dans son propre intellect*. Peut-être quelqu'un pourrait-il nous exprimer des doutes et affirmer qu'il est bizarre de soutenir que les voix en question existent *dans notre pensée*, puisque nous avons montré plus haut que *les choses qui existent dans la simple représentation existent aussi dans notre pensée*. À ce propos, nous dirons que nous avons parlé de deux choses différentes: de fait, nous avons parlé là de *la simple pensée (représentation?) qui conçoit par elle-même les choses que la nature ne connaît pas, en créant une seule entité à partir du cerf et du bouc par un acte de violence sur la nature même*. Ici, à l'inverse, je me réfère à la *pensée exacte* qui connaît d'une façon précise les choses créées par la nature»).

DAV., *in Is. arm.*, 126-127 : Եւ է նախ քան զբազումս՝ որ զպատճառսն ունի առ ի յԱստուծոյ արարչութենէն: Իսկ ի բազումս է՝ որ ի նիւթում տեսանի: Իսկ ի վերայ բազմաց է՝ որ *ի գիտութիւն մեր տրամախոհութեանս* գոյ: Եւ վասն զի դժուարիմանալիք եւ ասացեալքդ, յարացուցիւ հաւաստեսցուք զնոյնս: Եղիցի ոսկի մատանի՝ զքաջի ուրուք ունելով զտպաւորութիւն, եւ զնա դարձեալ ի բազում մոմս տպաւորեալ. եւ ոմն մի զայսոսիկ զտպաւորութիւնս տեսեալ, եւ *յիւրում ի միտսն զամենայն տպաւորութիւնսն խորհելով*: Արդ ասի մատանին նախ քան զբազումս, քանզի նա նախ է քան զտպաւորութիւնսն, որ ի մոմսն իսկ տպաւորութիւնքն որ ի մոմսն եղեն՝ ի բազումս ասին զոյ. իսկ զտեսեալ զտպաւորութիւնսն եւ *յիւրում միտսն խորհեալ*՝ ի վերայ բազմաց ասի:

(«Ils [*scil.* les universaux] sont avant les multiples, en raison de la création divine. Ils sont, au contraire, dans les multiples, lorsqu'on les voit dans la matière, et ils sont après les multiples, lorsqu'ils existent *dans l'acte cognitif de notre pensée*. Puisque ces discours sont difficiles, on va les rendre plus clairs par un exemple: prenons un anneau d'or sur lequel on a imprimé la figure d'un homme vaillant, et qu'elle [*scil.* la figure de l'homme vaillant] est imprimée sur plusieurs cires. Et qu'il y ait quelqu'un qui voit ces empreintes et qui réfléchit sur toutes ces empreintes *dans son intellect*. Or, on dit que l'anneau est avant les multiples, puisqu'il existe avant les empreintes qui sont dans les cires, tandis que l'on dit que les empreintes qui sont dans les cires sont dans les

multiples. Finalement, on dit que celui qui a vu les empreintes, et a réfléchi sur elles *dans son intellect*, est après les multiples »).

Les deux extraits contiennent des différences assez remarquables dans leur dernière partie. Les lignes que nous avons soulignées dans la version grecque sont coupées en arménien. Ces lignes du grec sont liées très étroitement aux extraits précédant<sup>425</sup> et suivant<sup>426</sup>.

Plus haut<sup>427</sup>, dans la version grecque du *Commentaire* de David, on lit que le bouc-cerf est le produit de notre pensée (*epínoia*) qui, en contraignant la nature, crée une seule réalité à partir de deux réalités différentes (οἶον ἐνοοῦμεν εἶναι τραγέλαφον ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐδημιούργησεν, ἀλλ' ἡ ἡμετέρα ἐπίνοια τὴν φύσιν τυραννήσασα καθ' ἑαυτὴν ἐπενόησέ τι ἐκ τράγου καὶ ἐλάφου, ὅπερ ἡ φύσις ἠγνόησε). Nous croyons que, à la suite de ce que l'on lit dans le passage examiné ci-dessus du *Commentaire sur l'Isagoge* et dans celui mentionné des *Prolégomènes*, dans lequel David affirme que la simple représentation est la surimpression des non-êtres et a recours *expressis verbis* à l'exemple du bouc-cerf, il conviendrait de corriger la leçon *hê hêmetera epinoia*, soulignée en italique dans le passage rapporté ci-dessus entre parenthèse<sup>428</sup>, en *hê psilê epinoia*. Il y a aussi une autre possibilité de lecture, selon laquelle on pourrait remplacer la leçon en question par la locution *hê hêmetera dianoia* qui, comme on l'a déjà vu, est le terme qui constitue le dénominateur commun de la simple représentation et de la pensée réfléchie, puisque leur activités se déroulent dans la pensée même. Il nous semble toutefois que cette dernière possibilité n'est pas assez vraisemblable, surtout à la suite de la lecture synoptique du passage de la version arménienne citée au point 8 et du passage de la version grecque examiné dans le point présent. En effet, par la lecture synoptique suivante, nous essaierons de donner au passage mentionné plus haut (point 8) de la version grecque une lecture et une interprétation qui soient plus proches des opinions de David exprimées jusqu'à présent dans les *Prolégomènes* et dans le passage que l'on va examiner plus loin (point 10) des deux versions du *Commentaire*, à propos du domaine sémantique des chaque terme concernant le procès d'acquisition des choses, qu'elles soient réelles ou irréelles, par l'âme humaine.

À propos de la version arménienne du *Commentaire sur l'Isagoge* de David, il faut rappeler que Romano Sgarbi énumère les *codices* de la version en question « parmi les meilleurs de la tradition des manuscrits du texte prophyrien ». En effet, il a démontré que la tradition grecque rapportent très souvent plusieurs variations, tandis que la tradition arménienne suit d'un façon

---

<sup>425</sup> Voir point 8, pp. 190-191.

<sup>426</sup> Voir point 10, pp. 210-213.

<sup>427</sup> Voir point 8, pp. 190-191.

<sup>428</sup> *Idem*.

costante et fidèle le texte grec rapporté par le *codex Ambrosianus L 93 sup. (M)*, par l'édition Aldine, et le texte grec supposé par la version latine de Boèce<sup>429</sup>. À notre avis, cependant, dans ce cas précis, il faudrait corriger la version arménienne, puisqu'elle semble dépendre des leçons rapportées dans l'édition de Busse qui ne semblent pas correctes. En effet, dans le passage de la version arménienne, on trouve le terme *makamtacowt'iwñ* qui correspond généralement au terme grec *epinoia* et qui, dans ce cas, dépend de la leçon grecque rapportée dans l'édition de Busse. En outre, on trouve le verbe *makamtacem* suivi par le locatif *yiwrowm tramaxohowt'eann* face au grec *ennoeô*. L'arménien a recours donc à une tournure dans laquelle l'usage des deux termes, *makamtacem* (*makamtacowt'iwñ*) et *tramaxohowt'iwñ*, visent à expliquer le sens général du verbe grec.

Dav., *in Is.*, 108.26, 109.1-2

οἶον **ἐνοοῦμεν** εἶναι  
τραγέλαφον ὃν ἡ φύσις οὐκ  
ἐδημιούργησεν,

ἀλλ' **ἡ ἡμετέρα ἐπίνοια** < **ἡ  
ψιλὴ ἐπίνοια** > τὴν φύσιν  
τυραννήσασα καθ' ἑαυτὴν  
ἐπενόησέ τι ἐκ τράγου καὶ  
ἐλάφου, ὅπερ ἡ φύσις  
ἠγνόησε.

Dav., *in Is.*, 114.3-5

ἐκεῖ μὲν γὰρ ψιλὴν διάνοιαν  
< **ψιλὴ ἐπίνοια** > ἐλέγομεν,  
ἥτις τὰ μὴ ἐγνωσμένα τῇ  
φύσει καθ' ἑαυτὴν  
**διανοεῖται** ἐξ ἐλάφου καὶ  
τράγου ἔν τι ποιούσα τὴν  
φύσιν βιαζομένη.

Dav., *in Is. arm.*, 123.12-16

Որգոն, յորժամ **մահամտածէ**  
նք **յիւրով**  
**տրամախոհութեանն**  
զեղջերուքաբանն՝ գոր  
բնութիւն ոչ ետտեղծ,  
այլ մեր **մահամտածութիւն**  
բնադաստեալ բնութիւն  
իմացաւ կենդանի ինչ  
յեղջերուէ եւ ի քաղէ, գոր  
բնութիւն ոչ գիտէ.

Tout d'abord, il faut souligner que nous avons proposée une correction de la leçon grecque *psilê diánoia* que nous avons signalée entre crochets dans le tableau synoptique. De fait, nous croyons que la leçon grecque *psilê diánoia* constitue un contresens, puisque la faculté dianoétique ne reçoit pas l'attribut *ψιλός* qui, chez tous les commentateurs aristotéliens, est attribué généralement aux termes *epinoia* et *ennoia*<sup>430</sup>. Selon toute vraisemblance, il s'agit ici d'une erreur de la tradition grecque qui n'a pas été signalée cependant dans l'édition de Busse.

<sup>429</sup> Sgarbi R. (1972), 365-477.

<sup>430</sup> Barnes J. (2003), 41, note 75.

Enfin, nous voyons que dans le passage suivant de la version grecque (voir *infra*), aussi bien que de la version arménienne, on lit que les choses qui n'existent pas, comme le bouc-cerf et les créatures pareilles, demeurent dans les simples représentations. L'universel, quant à lui, existe et n'est pas le produit de la simple représentation; il n'existe cependant par lui-même, mais il est retenu dans notre pensée discursive. Ceci confirmerait l'hypothèse que, dans les passages mentionnés plus haut, les leçons le plus correctes devraient être respectivement *psilê epínoia* et *sosk mtacowt'íwn*.

2.7) *Remarques sur les passages d'Ammonius, d'Élias et du pseudo-Élias concernant le statut du genre et de l'espèce, voire des universaux.*

Nous allons comparer le passage davidien pris en examen dans ce point avec les correspondants d'Ammonius, d'Élias et du pseudo-Élias.

Amm., *in Is.*, 41.10-25, 42.6-15 : "Ἰνα δὲ σαφὲς ἦ τὸ λεγόμενον, [...]. ἐννοείσθω τοῖνυν δακτύλιός τις ἐκτύπωμα ἔχων, εἰ τύχοι, Ἀχιλλέως καὶ κηρία πολλὰ παρακείμενα, ὁ δὲ δακτύλιος σφραγιζέτω τοὺς κηροὺς πάντας. ὕστερον δὲ τις εἰσελθὼν καὶ θεασάμενος τὰ κηρία, ἐπιστήσας ὅτι πάντα ἐξ ἑνός εἰσιν ἐκτυπώματος, ἐχέτω παρ' αὐτῷ τὸν τύπον ὃ ἐστι τὸ ἐκτύπωμα **ἐν τῇ διανοίᾳ**. ἢ τοῖνυν σφραγίς ἢ ἐν τῷ δακτυλιδίῳ λέγεται πρὸ τῶν πολλῶν εἶναι, ἢ δὲ ἐν τοῖς κηρίοις ἐν τοῖς πολλοῖς, ἢ δὲ **ἐν τῇ διανοίᾳ** τοῦ ἀπομαξαμένου ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ὑστερογενῆς. [...]. εἰσὶ δὲ τὰ τοιαῦτα σωματων μὲν χωριστά (οὐδὲ γὰρ ἐν σώματι ὑφέστηκεν, ἀλλ' ἐν ψυχῇ, οὐχ ἀπλῶς δὲ χωριστά).

(«Afin que ce que l'on vient de dire soit clair, nous allons l'exposer par un exemple. De fait, il n'est pas un hasard que certains affirment que ces choses sont corporelles et que d'autres sont incorporelles, mais par une réflexion; ni ils sont tout à fait contraires les uns aux autres. En fait, chacun d'eux affirme des choses semblables. Conçois, donc, un anneau qui porte au hasard une empreinte d'Achille, et plusieurs cires composées, et qu'il arrive que l'anneau grave toutes ces cires. Quelqu'un en rejoignant et voyant les cires postérieurement, puisqu'il a établi que toutes les empreintes viennent d'une seule, il ressent en lui-même l'image qui est l'empreinte **dans la pensée**. Donc, on dit que l'empreinte qui est dans l'anneau est avant les multiples, que celle qui est dans les cires est dans les multiples et que celle qui est **dans la pensée** de ce qui l'a aperçue est après les multiples et postérieure. Conçois donc ces choses-là en rapport aux genres et aux espèces. De fait, le démiurge possède chez lui-même tous les modèles des toutes les choses; ainsi, en créant l'homme, a-t-il chez lui-même l'image de l'homme et, en regardant à lui, fait-il tous [les hommes]. [...]. L'image qui est chez le démiurge est comme le sceau dans l'anneau, et on dit que cette image est avant les multiples et séparable de la matière. En outre, l'image de l'homme est chez chaque homme comme

les représentations dans les cires, et on dit que celles sont dans les multiples et inséparables de la matière. En effet, à partir de l'observation que tous les hommes ont, à leur tour, la même image de l'homme, comme c'est pour celui qui survient et observe les cires postérieurement, nous forgerons cette même image dans la pensée. Donc, on dit que cela est après ou au-delà des multiples et postérieur. Ces choses sont séparables des corps (en fait, elles n'existent pas dans le corps, mais dans l'âme), mais toutefois elles n'en sont pas entièrement séparables»).

El., *in Is.*, 48.16-30 : τοῦ γὰρ καθόλου τριπτοῦ ὄντος, ἢ πρὸ τῶν πολλῶν ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς ἢ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, ὑπὸ ποῖον τούτων τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος τελεῖ ; οἶον ὡς ἐπὶ παραδείγματος ὑποκείσθω δακτύλιος ἔχων σφενδόνην καὶ ἐν αὐτῇ ἐκτύπωμα ἐνὸς τῶν ἀριστέων, Ἀχιλλέως ἢ Αἴαντος ἢ Ἔκτορος, καὶ διάφοροι κηροὶ ἀποματτόμενοι τὸ ἐκτύπωμα τοῦ δακτυλίου καὶ τις ἐστὼς καὶ θεώμενος τὰ ἐν τοῖς κηροῖς, ὃς καὶ ἀναχωρεῖτω λέγων ' εἶδον πολλοὺς κηροὺς τὸ αὐτὸ ἐκτύπωμα ἔχοντας '. ἔστιν οὖν τὸ ἐν τῷ δακτυλίῳ τὸ πρὸ τῶν πολλῶν, τὸ ἐν τοῖς κηροῖς τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς, ὁ ἐστὼς καὶ θεασάμενος τοὺς τύπους τὸ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. καὶ οὕτως μὲν ἐπὶ τοῦ παραδείγματος. ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων αὐτῶν τὰ πρὸ τῶν πολλῶν ἐστὶν ἐν τῷ δημιουργῷ, τοῦτ' ἔστιν οἱ λόγοι καθ' οὓς τὰ ὄντα δημιουργεῖ (καὶ τούτους τοὺς δημιουργικοὺς λόγους ὁ Πλάτων ἰδέας καλεῖ), τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς ἐν τῇ ὕλῃ, ἐπειδὴ ἀχώριστα εἰσι τῆς ὕλης (ἐν ταύτῃ γὰρ θεωροῦνται), καὶ τὸ εἶναι ἔχουσι τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς **ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἐπιστημόνων· ἐν γὰρ τῇ τούτων φαντασίᾳ** τὸ εἶναι ἔχουσι τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη ἧτοι τὰ καθόλου.

(«Puisque l'être est d'une triple façon, ou bien il est avant les multiples ou il est dans les multiples ou il est après les multiples, à laquelle de ces façons appartiennent le genre et l'espèce? Par exemple, que soit donné un anneau qui porte en soi un sceau et l'empreinte d'un homme vaillant, Achille, Ayace ou Hèctor. Après que plusieurs cires ont prises l'empreinte de l'anneau, qu'il soit donné que quelqu'un soit là et regarde les empreintes dans les cires et que, en s'éloignant, affirme: "je vois plusieurs cires qui ont la même empreinte". Alors, l'empreinte qui est dans l'anneau est avant les multiples, celle qui est dans les cires est dans les multiples et celui qui est présent et voit les empreintes est après les multiples. Il est en va ainsi à propos de l'exemple. À propos de ces choses mêmes, les empreintes qui sont avant les multiples sont dans le démiurge, c'est-à-dire les idées (les *lógoi*) en raison desquelles il crée les êtres (Platon appelle idées ces *lógoi* démiurgiques), les empreintes qui sont dans les multiples sont dans la matière, puisqu'elles sont inséparables de la matière (en effet, celles-ci sont observées dans la matière), et les empreintes qui sont après les multiples existent **dans les âmes des savants**. De fait, c'est **dans leur imagination** que les genres et les espèces, à savoir les universaux, existent»).

Nous allons lire par la suite le passage du *Commentaire sur l'Isagoge* du pseudo-Élias dans lequel l'auteur discute la question du statut des multiples.

Ps.-El., *in Is.*, 29.31-34, 29.34-36 : Εἴτα μετὰ ταῦτα διαδέχεται ἡμᾶς ἡ ἑτέρα ζήτησις ἢ λέγουσα ὅτι " ἄρα αὐταὶ αἱ φωναὶ πρὸ τῶν πολλῶν εἰσὶν ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς ἢ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ὑστερογενέσι"; θαυμαστὸν δέ τι ἔχει ἢ παροῦσα ζήτησις· τῶν γὰρ εἰρημένων δύο τὸ < ἐν > ἀληθινὸν ἐχόντων καὶ τὸ ἕτερον ψευδὲς ἢ παροῦσα ζήτησις τὰ τρία ἀληθινὰ ἔχει. ἀλλ' ἵνα ταύτην σαφῆ ἀποδείξωμεν οὕσαν τοιούτῳ παραδείγματι χρῆσώμεθα. ὑποκείσθω οὖν ἡμῖν δακτύλιός τις ἔχων σφενδόνην ἐν ἣ περιγέγραπται ἐκτύπωμα ἀριστέως τινός, οἷον Ἀχιλλέως ἢ Ἔκτορος· τοῦτο δὲ ἐναπομαπτέσθω ἐν διαφόραις κηροῖς· καὶ θεωρεῖτω τις τούτους καὶ ἀπίτω ἔχων **ἐν τῇ φαντασίᾳ αὐτοῦ**. ἐνταῦθα τριττός ἐστὶν ὁ ἀριστεύς· ἐστὶ γὰρ ἐν τῷ δακτυλίῳ, ὅστις πρὸ τῶν πολλῶν λέγεται (πρὸ γὰρ τῶν κηρῶν· ἐν αὐτῷ γὰρ πρώτῳ ὑπῆρχεν ὁ ἀριστεύς)· ἔστι καὶ ἐν τοῖς πολλοῖς, ὁ ἐν τοῖς κηροῖς· ἔστι καὶ ὁ **ἐν < τῇ > φαντασίᾳ τοῦ θεωρήσαντος**, ὅστις λέγεται ἐπὶ τοῖς πολλοῖς εἶναι καὶ ὑστερογενέσι, τελευταῖος γὰρ οὗτος ἀνεμάξατο ἐκ τῶν κηρῶν **ἐν τῇ ἑαυτοῦ φαντασίᾳ** τὸν ἀριστεά ὁ ἄνθρωπος. ἰδοὺ τὰ τρία μέρη ἀληθεύουσι τῆς παρούσης ζητήσεως, αἱ οὖν φωναὶ ὑπάρχουσιν ἐν τοῖς τρισί. καὶ γὰρ πρὸ τῶν πολλῶν μὲν εἰσὶν ὡς παρὰ τῇ δημιουργῷ. ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ εἰσὶν ἐν τοῖς φυσικοῖς πάσιν· ἐπὶ τοῖς πολλοῖς δὲ καὶ ὑστερογενέσιν ὡς **ἐν ταῖς διανοαῖς** ἡμῖν ὑπάρχουσαι.

(«Par la suite, il faut que nous poursuivions une autre recherche sur cette question: "Donc, ces voix sont avant les multiples ou dans les multiples ou après les multiples et postérieures à eux". Cette question a quelque chose de suprenant. De fait, les choses qui ont été discutées, ont deux [parties]: l'une vraie, l'autre fausse, tandis que la présente question en a trois. Mais, afin de démontrer ceci de façon sûre, nous allons recourir à l'exemple suivant. Que soit donné donc un anneau qui ait un sceau sur lequel soit dessiné le portrait d'un homme très vaillant, comme Achille ou Hèctor, et que ceci soit gravé dans de différentes cires. Ensuite, qu'il soit que quelqu'un voie celles-là et qu'il s'éloigne *en imaginant* que le vaillant y est d'une triple façon. En effet, il est dans l'anneau, dans le sens où on le dit avant les multiples (de fait, il est avant les cires, puisque le vaillant existait en soi-même antérieurement). Il est aussi dans les multiples, c'est-à-dire il est dans les cires et, enfin, il est *dans l'imagination de celui qui le voit*, dans le sens où on le dit "être après les multiples et postérieurement". Aussi, l'homme s'est finalement modelé, dans sa propre imagination, à partir des cires, la figure du très vaillant. Donc, ces trois parties de la présente question affirment leur vérité: les voix existent dans toutes les trois, puisqu'elles sont avant les multiples comme chez le

démiurge, dans les multiples comme dans toutes les choses physiques et après les multiples et postérieures à eux comme quand elles existent *dans notre pensée*»).

Nous voyons qu'Élias et le pseudo-Élias adoptent presque la même façon d'argumenter et, en particulier, affirment que les choses qui sont après les multiples existent dans l'imagination de celui qui les voit. Élias ajoute pour finir que les universaux sont dans l'imagination, tandis que le pseudo-Élias précise que les termes universaux existent dans notre pensée. La mention de l'imagination dans ce contexte est absente autant chez Ammonius que chez David, mais comme on le verra plus loin en conclusion, la mention de l'imagination et de son rôle de médiation et de coopération avec la pensée dianoétique – dans le procès d'abstraction des objets mathématiques, dont la *ratio essendi* est matérielle et la *ratio cognoscendi* immatérielle – est remarquée dans les deux versions des *Prolégomènes*<sup>431</sup>.

Les passages suivants sont contenus, comme les précédents, dans la partie «introductive» du *Commentaire*, dans laquelle David discute sur la nature du genre et de l'espèce. À la fin de ce passage, il y a une nette distinction épistémologique entre les deux termes, à savoir *epinoia* et *psilê epinoia*.

10. Dav., *in Is.*, 116.4-22; 116.30-31; 117.1-9, 17-19, 20-27: [...] ὅτι οὐκ ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις ἐστὶν ἀλλ' ὑφέστηκε, καὶ ὅτι οὐ σώματα ἀλλ' ἀσώματα, καὶ ὅτι πρὸ τῶν πολλῶν εἰσι καὶ ἐν τοῖς πολλοῖς καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, φέρε τὰ τούτοις ἀντικείμενα παρατιθέμενοι τὸ ἀκριβὲς εἰσόμεθα· τινὲς γὰρ φασὶ μὴ ὑφίστασθαι ταῦτα, ἀλλ' ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις ὑπάρχειν, μήτε ἀσώματα ἀλλὰ σώματα, πρὸ τῶν πολλῶν ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς οὐ φασὶν αὐτὰ εἶναι, ἀλλ' ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. καὶ πρὸς μὲν τὸ πρῶτον οὕτω λέγουσιν, ὅτι ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις εἰσὶ καὶ οὐχ ὑφεστήκασιν· εἰ γὰρ τὰ μὴ ἐκ φύσεως δεδημιουργημένα, σῶπειραν δὲ μόνην τὴν ἡμετέραν διάνοιαν ἔχοντά φαμεν ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις εἶναι ὡσπερ τὸν τραγέλαφον (οὗτος γὰρ τῇ φύσει ἀγνοεῖται ὁμολογουμένως), καὶ τὰ καθόλου ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις ὑπάρχει ἐκ φύσεως μὴ ἔχοντα τὸ εἶναι, ἀλλ' ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ σωζόμενα. πρὸς δὲ δεύτερον πάλιν ἀντιλέγουσι φάσκοντες ὅτι σώματά ἐστι τὰ καθόλου· τὴν αὐτὴν γὰρ φύσιν ἔχει τοῖς μερικοῖς καὶ τὸν αὐτὸν ὄρισμὸν δέχεται. εἰ οὖν ἔστι τις καθόλου ἄνθρωπος, ὄφειλε καὶ τὸν ὄρισμὸν δέχεσθαι τὸν τοῦ ἀνθρώπου, ζῶον λογικὸν καὶ τὰ ἐξῆς. καὶ εἰ μὲν οὐ δέχεται, λέγομεν ὅτι οὐδὲ ἔστι καθόλου, εἰ δὲ δέχεται, πάντως σῶμά ἐστι· τὸ γὰρ ζῶον λογικὸν σῶμα πάντως δηλοῖ. ἔχομεν δὲ καὶ πορίσματος μοῖραν ὅτι οὐκ εἰσὶν αἰδία τὰ καθόλου· δηλοῖ γὰρ τὸ θνητὸν 'ζῶον λογικὸν θνητὸν'· τὸ γὰρ θνητὸν πάντως θνήσκει. [...] οὐκ ἔστιν ἄρα τὰ καθόλου. πρὸς τὸ τρίτον φασὶν ὅτι οὐκ ἔστι τὸ πρὸ τῶν πολλῶν, εἴ γε μαρτυρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης λέγων 'τὰ γὰρ εἶδη χαιρέτω·

<sup>431</sup> Voir plus haut le point 7, pp. 175-177.

τερετίσματα γὰρ ἐστὶ· ταῦτα γὰρ ἔλεγόν τινες ἰδέας εἶναι αὐθυποστάτους, ἃς ψέγει ὁ φιλόσοφος. ἔτι δέ φησι 'τὸ γὰρ καθόλου ζῶον οὐκ ἔστιν, εἰ δὲ ἔστιν, ὕστερόν ἐστι'. τοῦτο δὲ ἐμφαίνει ὅτι πρὸ τῶν πολλῶν οὐκ ἔστιν, εἰ δὲ ἔστι καθόλου ὅλως (τοῦτο γὰρ ἀμφέβαλεν ὁ Ἀριστοτέλης), **ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ ἐστὶ, τοῦτ' ἔστιν ἐπὶ τοῖς πολλοῖς**. τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸ ὕστερόν ἐστιν'. ἀλλὰ μὴν οὔτε ἐν τοῖς πολλοῖς ἔστι· τί γὰρ λέγεις; ἢ μίαν φύσιν ἐρεῖς καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι ὑπὸ πολλῶν δὲ μετέχεσθαι (τοῦτο γὰρ ἴδιον τῶν καθόλου), ἢ πολλὰς ἐν πολλοῖς θεωρεῖσθαι; καὶ εἰ μὲν μίαν εἴπησ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι, ψεύδη [...]. **σώζεται δὲ τοῦτο ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ**· ἀποβλέπων γὰρ εἰς Σωκράτην καὶ εἰς ἄλλον τῆς αὐτῆς μετέχοντα φύσεώς φημι εἶναι τὸ καθόλου.

[...]: **οὔτε γὰρ ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις ὑπάρχει, ὡς ἔλεγον, ἀλλ' ὑφέστηκεν, οὐ καθ' ἑαυτὰ δέ, ἀλλ' ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ**· εἰ γὰρ ἐκεῖ τὰ μὴ ὄντα φαμὲν **ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις ὑπάρχειν**, τὸν τραγέλαφον καὶ τὰ ὅμοια, οὐκ ἔστιν ἅπα τὰ καθόλου **ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις**· ἀπὸ γὰρ τῶν ὄντων αὐτὰ λαμβάνομεν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ, ἀπὸ Σωκράτους καὶ Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν τοιούτων, ἐπιγινώσκοντες εἶναι τὸ καθόλου· τοῦτο δὲ τῶν ὄντων ἐστὶ. ταῦτα οὖν **ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ** σώζεται· καθ' ἑαυτὰ γὰρ οὐχ ὑφίσταται.

Voici le passage de la version arménienne:

Dav., *in Is. arm.*, 128-129, (praxis IX) : եթէ ոչ **սոսկ ի մտածութեան** են, այլ ենթակայացեալք. եւ եթէ ոչ են մարմինք, այլ անմարմինք. եւ եթէ յառաջ քան զբազումս են, եւ ի բազումս, եւ ի վերայ բազմաց. բէ՛ր այսուհետեւ եւ զընդուննս նոցա եղեալ՝ զստոյգն ուցոյր: Քանզի ոմանք ասեն, թէ ոչ են ենթակայացեալք, այլ **ի սոսկ մտածութեան** են. եւ ոչ են անմարմինք, այլ մարմինք. յառաջ քան զբազումս եւ ի բազումս ոչ ասեն լինել, այլ ի վերայ բազմաց: Եւ զառաջինս այսպէս ասեն, թէ ի սոսկ մտածութեան են, եւ ոչ են ենթակայացեալք. քանզի որք ոչ են ի բնութենէ ստեղծեալ, այլ ապաւեն իրեանց լինելութեանն **զվեր սրամախոհութիւնս** ունին, զայսուսիկ ասենք **ի սոսկ մտածութեան**, որպէս զեղջերուաքաղն:

Իսկ առ երկրորդն ընդդիմաբանեն ասելով, թէ մարմինք են ընդհանուրքն, զի զնոյն բնութիւն ընդունին զմասնականացն եւ զնոյն սահմանս: Արդ, եթէ ընդհանուրն մարդ՝ պարտ է եւ զսահման ընդունել զմասնական մարդոյ. եւ եթէ ոչ ընդունի զմասնականին սահման, ապա եւ ոչ ընդհանուր. իսկ եթէ ընդունի՝ մարմին է ամենայն իրօք. քանզի կենդանի

բանաւոր, մահկանացու, մտաց եւ մակացութեան ընդունակ՝ ամենայն իրօք զմարմնաւոր յայտնէ:

Իսկ առ երրորդն ասեն թէ ոչ է նախ քան զբազումս, որպէս յայտ առնէ Արիստոտել ասելով, թէ տեսակք ի բաց երթիցեն, քանզի ընդհանրականն ոչ է. զի յերկբայս է վասն այսոցիկ Արիստոտել. ապա թէ է՝ **ի մերում տրամախոհութեան** միայն է: Այլ եւ ոչ ի բազումս ասեն գոլ. քանզի ասեն, կամ զմի բնութիւն ենթակայացեալ եւ ի բազմաց ունակացեալ, կամ զբազումս ի բազումս տեսանել: [...]: Եւ համայն իսկ ասել, թէ վասն զի նախ եղելոցն, եւ որ լինելոցն են, եւ որ ենս պատկանին, վասն այնորիկ ասի գոլ ընդհանուր: **Իսկ այս ապրի եւ լինի ի մերում տրամախոհութեանս.** քանզի հայելով ի Սոկրատէս եւ ի միւսն, որք զնոյն բնութիւն ունին, ասեմք գոլ զընդհանուրն: [...]. **քանզի եւ ոչ ի սոսկ մտածութեան են՝ որպէս ասեն, այլ ենթակայացեալ են. ոչ ըստ ինքեան, այլ ի մերում տրամախոհութեանս.** Քանզի եթէ գոչ գոյն ասեմք ի սոսկ մտածութեան, այս ինքն զեղջերուաքաղն: Ապա թէ այդպէս է, ընդհանուրն ոչ է սոսկ մտածութեան. քանզի ի գոյիցն ճանաչեմք զհանուրն: Իսկ այսպիսիս **ի մերում մտածութեան** ապրի, այլ ոչ եթէ ըստ ինքեան ենթակայանայ:

(«[...] qu'ils [scil. les universaux] ne sont pas *dans la simple représentation*, mais qu'ils existent et qu'ils ne sont pas corporels, mais incorporels et, enfin, qu'ils sont avant les multiples, dans les multiples et au-dessus des multiples. Voilà que nous en apprenions désormais ce qui est vrai, proposant les argumentations contraires. De fait, certains disent qu'ils n'existent pas par eux-mêmes, mais plutôt qu'ils n'existent que dans la simple représentation et qu'ils ne sont pas incorporels, mais corporels. Et encore, ils affirment que les universaux ne sont pas avant les multiples ni dans les multiples, mais après les multiples. D'abord, ils affirment que l'universel est dans la simple représentation et n'existe pas. **Et vraiment, nous disons que les choses qui n'ont pas été créées par la nature, mais trouvent abri de leur existence dans notre pensée, existent dans la simple représentation comme le bouc-cerf.**

Encore, ils proposent une deuxième objection, disant que ce qui est général est corporel. De fait, il a la même nature du particulier et en reçoit la même définition. Aussi, si le terme “homme” est général, il faut qu'il prenne la définition de l'homme particulier, et s'il ne reçoit pas la définition du particulier, il ne peut pas, par conséquent, recevoir celle du général. Mais s'il la reçoit, il est tout à fait un corps, puisque la définition “animal rationnel, mortel, réceptif d'intellect et de science” révèle tout à fait ce qui est le corporel.

En troisième lieu, ils disent que [le général] n'est pas avant les multiples comme Aristote le démontre lorsqu'il doit écarter les espèces, puisque l'universel n'existe pas. De fait, Aristote se trouve dans une aporie à l'égard de ces choses-là, c'est-à-dire que l'universel n'existe que dans notre pensée. Mais ils disent encore que l'universel n'est même pas dans les multiples; de fait, ils affirment que soit il est constitué d'une nature existante dont plusieurs sont en possession, soit qu'il faut voir les multiples dans les multiples. Or, pour le dire dans un mot, l'universel est dit universel, parce qu'il appartient à ceux qui ont déjà été, à ceux qui seront et à ceux qui sont. Et ceci se préserve et existe dans notre pensée, puisque quand nous regardons à Socrate et à une autre personne, qui partagent la même nature, nous disons que l'universel existe. Ont-ils douté à bon droit sur toutes ces questions-là? ***Nous dirons que non, car l'universel n'est pas dans la simple représentation, comme ils assurent, mais existe, non pas par lui-même, mais dans notre pensée.*** En effet, si nous disons que le non-être, à savoir le bouc-cerf, est dans la simple représentation, alors il en suit que l'universel n'appartient pas à la simple représentation, étant donné que nous connaissons l'universel à partir des êtres. ***Donc, ceux-ci s'engendrent dans notre pensée et n'existent pas par eux-mêmes»***).

Ces passages des deux versions ne présentent pas des différences remarquables, sauf les deux dernières lignes de la version grecque qui donnent un exemple concret d'universel tel qu'il est compris par notre pensée (ἀπὸ γὰρ τῶν ὄντων αὐτὰ λαμβάνομεν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ διανοίᾳ, ἀπὸ Σωκράτους καὶ Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν τοιούτων, ἐπιγινώσκοντες εἶναι τὸ καθόλου· τοῦτο δὲ τῶν ὄντων ἐστί).

Dans ce cas, il faut observer que le vocabulaire épistémologique des deux versions correspond parfaitement. De fait, face au grec *en psilaïs epinoiais*, on trouve l'arménien *i sosk mtacowt'ean* et face au grec *diánoia*, l'arménien emploie le terme *tramaxohowt'iwn*. En outre, ce que l'on lit dans les deux passages en question révèle une continuité de pensée avec ce que l'on rencontre dans les deux versions, grecque et arménienne, des *Prolégomènes* à propos de la définition de simple représentation. En effet, dans les *Prolégomènes*, David affirme que la simple représentation est la surimpression des non-êtres, comme par exemple le bouc-cerf qui n'existe pas en nature. Dans le passage rapporté ci-dessus, les choses qui n'existent pas en nature peuvent exister dans la simple représentation qui appartient à la faculté dianoétique, bien qu'elle ne s'identifie pas à ceci.

### 3) Conclusions

Dans la limite du degré de certitude auquel peut parvenir notre recherche, nous avons essayé de rapporter presque tous les passages de quelque intérêt des versions grecque et arménienne des *Prologomènes* et du *Commentaire sur l'Isagoge* de David, qui portent sur l'analyse des termes liés à la sphère de l'imagination, de la pensée et de l'intellect<sup>432</sup>.

<sup>432</sup> Il faut mentionner deux passages tirés des deux versions, grecque et arménienne, du *Commentaire sur les Catégories* de David (Élias), dans lesquels on rencontre les couples de termes *noêmata/mtacowt'iwñ*, *ennoia/mtacowt'iwñ*, *dianoia/tramaxohowt'iwñ*. Nous n'avons pas examiné ces extraits dans le texte principal, parce que les termes susdits ne sont pas utilisés dans un contexte et avec une acception qui puissent intéresser notre recherche ou en modifier les résultats. Dav. (El.), in *Cat.*, 136. 31-33, 137.1-9 ss.: τὰ γὰρ ὁμώνυμα οὐδὲ ἐν πράγμασι μόνοις ἢ πράγματά εἰσι θεωροῦνται, ἐπεὶ ἔσται ἡ ὁμωνυμία ταυτότης πραγμάτων, ὅπερ ἄτοπον. ἀλλ' ἐν πράγμασιν ἡ ὁμωνυμία πεπονηθῶσι τὴν ὁμωνυμίαν. εἰ οὖν ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐν φωναῖς καὶ ἐν πράγμασι τὰ ὁμώνυμα, καὶ ἐν νοήμασιν ἐξ ἀνάγκης· ὅπου γὰρ φωναί, καὶ πράγματα πάντως, μέσα δὲ τούτων εἰσὶ τὰ νοήματα.

Λέγεται/Μὴ ἐπειδὴ ἐχρήσατο τῷ λέγεσθαι, πάντως περὶ φωνῶν τὸν σκοπὸν νοήσωμεν· καὶ ἐπὶ φωνῶν γὰρ καὶ ἐπὶ νοημάτων καὶ ἐπὶ πραγμάτων τίθεται τὸ λέγεται· ὡς γὰρ τοῦ λέγειν τὰ τρία δυναμένου σημαίνειν, καὶ τὸν βαρβαρίζοντα κακῶς λέγειν φαμέν, ὅτι περὶ φωνᾶς ἐστὶ τὸ σφάλμα, καὶ τὸν ἀδιανόητα φθεγγόμενον ὡς περὶ τὰ νοήματα ἀμαρτάνοντα καὶ τὸν ψευδόμενον ὡς περὶ πράγματα σφαλλόμενον («En effet, on considère que les homonymes ne sont ni dans les réalités seules [scil. en tant que réalités] ni sont-ils eux-mêmes des réalités, puisque, en ce cas, l'homonymie serait une identité de choses, ce qui est absurde. Mais c'est dans les réalités que l'homonymie devient l'homonymie Si, donc, les homonymes sont nécessairement soit dans les voix que dans les réalités, aussi seront-ils nécessairement dans les concepts. En fait, là où il y a des voix, y a-t-il aussi absolument des réalités et parmi elles les concepts. [Les homonymes] sont dits'. Par le fait qu'il [scil. Aristote] a utilisé l'expression 'être dit', il n'en ressort pas que nous en connaissions pleinement l'intention comme si elle se rapportait aux voix. En fait, 'être dit' signifie les voix, les concepts, les réalités. Ainsi cette tournure peut-elle signifier trois choses: lorsque quelqu'un qui utilise de barbarismes et parle grossièrement, on dit que l'erreur concerne les voix et si quelqu'un prononce des choses inconcevables, alors [le discours] concerne concepts fautifs, et si quelqu'un dit des mensonges, alors [le discours] concerne les réalités fausses...») correspond à DAV., in *Cat. arm.*, 227 (praxis XIV<sup>c</sup>): «Հոմանունք» [...] քանզի հոմանունքն ոչ յիրողութիւնս միայնս եւ ոչ իրողութիւնք գոյ տեսանին. ապա եթէ ոչ եղիցի եւ հոմանունութիւնն նոյնութիւն իրողութեան, որ է անստեղի: Եւ ի ձայնս միայն եւ ոչ ձայնք գոյ տեսանին. ապա եթէ ոչ եղիցի անուն անուան' որ է անստեղի: Այլ յիրողութիւնս տեսանի հոմանունութիւնն ի կրեալսն զհոմանունութիւնսն: Արդ' եթէ կարեւորապէս եւ յիրողութիւնս եւ ի ձայնս տեսանին հոմանունք' կարեւորապէս եւ ի մտածութիւնս, զի ուր ձայնք եւ իրողութիւնք անդ հարկաւորապէս, ի մէջ նոցա եւ մտածութիւնք. «Ասին». Արդ' ոչ եթէ վասն զի ասաց «ասին», ամենայն իրաւք յաղազս ձայնից պարտ է իմանալ զդիտաւորութիւն. քանզի ասիդ եւ ի վերայ ձայնից եւ ի վերայ իրողութեանց եւ ի վերայ մտածութեանց տեսանի. («De fait, on voit que les homonymes ne sont pas seulement dans les réalités et ils ne sont pas des réalités; s'il n'en était pas ainsi, l'homonymie serait la même chose que la réalité, ce qui est absurde. Encore, on voit qu'ils [scil. les homonymes] sont seulement dans les voix et qu'ils ne sont pas les voix; si non, [l'homonymie] serait un nom du nom, ce qui est absurde. Mais on voit l'homonymie dans les réalités, qui portent l'homonymie. Donc, si nécessairement on voit les homonymes autant dans les réalités que dans les voix, nécessairement [ils seront] aussi dans la pensée (représentations), puisque là où il y a des voix, il y a aussi nécessairement des réalités, et parmi elles aussi la pensée (les représentations) aussi. [Les homonymes] sont dits'. Donc, il n'en suit pas que, à cause du fait qu'il [scil. Aristote] affirma 'ils sont dits', il faut comprendre que cette expression signifie uniquement le but [des *Catégories*] [comme s'elles étaient] uniquement autour des voix. En effet, nous voyons que cette tournure, 'ils sont dits', est employée pour les voix, pour les réalités et pour la pensée»).

Nous mentionnons deux autres passages tirés des deux versions du *commentaire sur les Catégories*, dans lesquels y sont utilisés les couples de termes *ennoia/mtacowt'iwñ* et *dianoia/tramaxohowt'iwñ*. Dav. (El.), in *Cat.*, 139.30-33, 140.1: τούτων τὰ μὲν εἰσιν ἀπὸ τύχης, ὡς ὅταν τινὲς ἐν διαφόροις τόποις ὄντες τῷ αὐτῷ ὀνόματι ὀνομάζονται, μηδεμίαν ἐννοίαν ἐσχηκότος τοῦ ὀνομάσαντος τῶν ἐν ἄλλῳ τόπῳ οὕτως ὀνομαζομένων, ὥσπερ Ἀλέξανδρος ὁ Πάρις καὶ ὁ Μακεδών, τὰ δὲ ἀπὸ διανοίας, ὡς ὅταν βουλευσάμενός τις ὀνομάσῃ ὄνομα. [...] («Des homonymes certains sont au hasard, comme quand certains ont le même nom, bien qu'ils habitent dans des endroits différents, et celui qui a appelé ceux qui s'appellent ainsi, dans des endroits différents, n'ait pas aucune *notion* [sur l'homonymie du nom appelé], comme par exemple Alexandre Pâris et Alexandre le Macédonien. En revanche, certains sont nommés par la pensée, comme si quelqu'un donne un nom volontairement»), correspond à Dav., in *Cat. arm.*, 231 (praxis XV<sup>c</sup>): Հոմանուննցն ոմանք ի բաւստէ անուանեցան, որպէս յորժամ ոմանք յայլ

Du reste, nous n'avons pas pris en considération le *Commentaire sur les Analytiques* dans le corps du chapitre, mais dans quelques-uns des sous-chapitres, puisque dans le traité en question on ne trouve jamais l'usage des termes *sosk mtacowt'awn* et *makamtacowt'awn*, qui constituent l'objet principal de notre analyse, dans un contexte qui puisse être intéressant afin de fournir des éléments de comparaison avec l'emploi des deux termes que l'on rencontre dans les *Prolégomènes* et le *Commentaire sur l'Isagoge*.

De la comparaison des deux versions des *Prolégomènes*, on déduit que le terme *mtacowt'awn* (*énnoia*) est en rapport synonymique avec le terme *tramaxohowt'awn* (*diánoia*), qui montre plus proprement la pensée discursive. À ce propos, le premier terme indique la pensée dans un sens plus général que le deuxième mot qui indique, à son tour, la pensée qui apprend selon un procès de démonstration et de déduction. Tout d'abord, il faut préciser que dorénavant nous prendrons en considération, en premier lieu, la version arménienne, parce que nous y avons remarqué l'usage plus fréquent du terme *mtacowt'awn*. Ceci, en effet, est attesté dans les deux passages mentionnés plus haut aux points 1 et 4, tandis qu'en grec on trouve la mention du terme *ennoia* seulement dans la premier passage cité et non dans le second. De façon générale, le terme *mtacowt'awn* est employé dans le cas où il se relie au concept de simple représentation (*sosk mtacowt'awn*) d'un point de vue épistémologique<sup>433</sup>, comme dans les extraits cités aux points 1 et 4 que nous allons reproduire dans le cadre synoptique suivant.

DAV., *Prol.*, 1.16-18: καὶ εἰκότως τὰ τέσσαρα ταῦτα ζητοῦμεν· τῶν γὰρ πραγμάτων τὰ μὲν ἀνύπαρκτά ἐστιν, ὡς τραγέλαφος, σκινδαφός, βλίτυρι καὶ τὰ λοιπά, ὅσα **ἡ ἡμετέρα διάνοια διαπλάττεται**, τὰ δὲ ὑπαρξιν ἔχει

DAV., *Prol. arm.*, 2.21-23 : Եւ յիրաւի այսոքիկ խնդրին, քանզի յիրողութեանցն ոմանք անգոյք են, որպէս եղջերուաքաղն եւ արալէզն, եւ որչափ ինչ **մերս վերաստեղծէ մտածութիւն**. իսկ ոմանք գոյութիւն ունին:

---

Եւ յայլ տեղիս գոյով՝ նոյն անուամբ անուանին, եւ ոչ մի ինչ **մտածութիւն** ունելով անուանաւորացն գնտսա՝ որպէս Աղէքսանդրոս, որ եւ Պարիս, եւ Մակեդոնացին. իսկ ոմանք **ի սրամախոհութենէ**, որպէս յորժամ կամիցի որ անուն ինչ անուանել: [...] («Des homonymes certains sont nommés au hasard, comme par exemple quand quelques-uns ont le même nom, bien qu'ils habitent dans des lieux différents et ceux qui les ont nommés n'en aient aucune *notion* [sur l'homonymie du nom appelé], comme Alexandre qui est le nom soit de Pâris que du Macédonien. Tandis que certains sont nommés *par la pensée*, comme quand quelqu'un souhaite avoir un nom»).

<sup>433</sup> Chez les Stoïciens, le terme *ennoia* indique la représentation rationnelle emmagasinée qui, par conséquent, devient notion. En particulier, Diogène Laërce évoque la figure de l'hyppocentaure en tant qu'exemple de représentation rationnelle qui est conçue par composition (Diogène Laërce, *Vies et opinions de philosophes illustres*, VII 52-53). Voir aussi, Gourinat J. B. (1996), 50-56.

DAV., *Prol.*, 46.32-37, 47.1:

φαντασια δὲ ἐστὶν ἡ τοῦ ἀπόντος μερικὴ  
γνώσις, οἷον ὡς ὅταν χθὲς θεωρήσας  
ἄνθρωπον σήμερον φαντασθῶ αὐτὸν ἤγουν  
ἀναπολήσω αὐτὸν·

κατὰ τοῦτο γὰρ διαφέρει ἡ φαντασία **τῆς  
ψιλῆς ἐπινοίας,**

ὅτι ἡ μὲν φαντασία τῶν ὄντων ἐστὶν  
ἀναπόλησις (καὶ γὰρ τὸ ὄφθῆν φαντάζεται  
καὶ ἀναπολεῖ τις),

**ἡ δὲ ψιλῆ ἐπίνοια** τῶν μὴ ὄντων ἐστὶ  
διατύπωσις, ὡς ὅταν τις τραγέλαφον ἢ  
ἵπποκένταυρον **ἀναπλάττηται**·  
ταῦτα γὰρ οὐκ εἰσίν.

DAV., *Prol. arm.*, 108.13-18 : Իսկ

երեւակայութիւն է բացագոյիցն մասնական  
գիտութիւն:

Եւ զանազանի երեւակայութիւն **ի սուկ  
մտածութենէ** այսուիկ վասն զի

երեւակայութիւն, որպէս սասցաք,  
**բացագոյիցն** է յիշողութեան:

Իսկ **սուկ մտածութիւն** է ոչ գոյիցն  
սրբամտապաւորութիւն, որպէս յորժամ որ  
զեղջերուարաղն **ստեղծանիցէ յիւրում  
մտածութեանն**, որ ոչ է գոյ:

De ce cadre synoptique, il ressort de toute évidence que *mtacowt'iw*n est utilisé pour décrire la faculté cognitive dans laquelle les images des non-êtres sont emmagasinées. On pourrait dire que la simple représentation est la *ratio essendi* de la chose qui ne subsiste pas dans le sensible, par rapport à notre pensée qui en est, à son tour, la *ratio cognoscendi*. En effet, par rapport à soi-même, le non-être n'existe jamais.

D'ailleurs, on trouve la mention du terme *tramaxohowt'iw*n (*dianoia*) dans le cas où le concept impliqué par la relation épistémologique sous-entendue dans la proposition annoncée, est représenté par *makamtacowt'iw*n (*epinoia*), comme dans les passages cités au point 7 :

Dav., *Prol.*, 58.1-17 : [...] ἡ **τῇ μὲν**

**ὑποστάσει** ἔνυλά εἰσι **τῇ δὲ ἐπινοία** ἄλλα  
ὥσπερ τὰ σχήματα· καὶ γὰρ ταῦτα τῇ μὲν  
ὑποστάσει ἔνυλά εἰσιν (οὐδὲ γὰρ δύναται  
τρίγωνον ἢ τετράγωνον ἢ τι τοιοῦτον σχῆμα  
ἄνευ ὕλης συστήναι· ἡ γὰρ ἐν ξύλῳ ἔχει τὴν  
ὑπαρξιν ἢ ἐν λίθῳ ἢ ἐν χαλκῷ ἢ ἐν τινι  
τοιούτῳ),

Dav., *Prol. arm.*, 120.30, 122.1-24 : [...] Եւ կամ

**ենթակայութեամբ** նիւթաւորք գոն, իսկ  
**մակամտածութեամբ** աննիւթք, որպէս ձեւք,  
քանզի ձեւք ենթակայութեամբ նիւթաւորք  
գոն: Քանզի ոչ կարէ եռանկիւնին եւ  
քառանկիւնին կամ այլ ձեւք առանց նիւթոյ  
բաղկանալ. այլ կամ ի քարում եւ կամ ի  
փայտում, եւ կամ յայլ ինչ նիւթում ունի  
զգոյութիւն:

τῆ δὲ ἐπινοία ἄυλά εἴσι· καὶ γὰρ ἠνίκα τις **φαντάζεται καὶ ἀναπολεῖ** τὸ σχῆμα αὐτὸ καθ’ ἑαυτό, **ἀνατυποῖ αὐτὸ ἐν τῇ οικείᾳ διανοίᾳ**.

ὥσπερ γὰρ ὁ κηρὸς ἀναμαπτόμενος τὴν σφραγίδα ἐκ τοῦ δακτυλίου αὐτὴν μόνην τὴν σφραγίδα ἀναμαπτόμεται, οὐ μὴν ἀφαιρεῖται τι ἐκ τοῦ δακτυλίου,

τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ **ἡ διάνοια** φανταζομένη τὰ σχήματα οὐκ ἀφαιρεῖται τι ἐκ τῆς ὕλης, ἀλλ’ αὐτὸ μόνον τὸ σχῆμα φαντάζεται καὶ διατυποῖ ἐν ἑαυτῇ

Իսկ մականտածութեամբ աննիրք գոն, քանզի յորժամ **երեւակայէ** նք զձեւս **ի տրամախոհութեան**, զնա ինքն զձեւն ըստ ինքեան **տպաւորէ ի մականտածութեան**:

Քանզի որպէս մով առատպելով յինքեան զգիր մատանւոյ, զնոյն ինքն առանձին զգիրն առատպէ յինքն եւ ոչ այլ ինչ նիրք առնու ի մատանւոյն,

ըստ նմին օրինակի եւ **տրամախոհութիւն**, երեւակայելով յինքեան զձեւս, ոչ ինչ առնու ի նիրքոյ, այլ զնոյն ինքն զձեւս երեւակայէ եւ տրամատպաւորէ յինքեան:

Dans le cas indiqué, on voit que les couples des termes arméniens *mtacowt'iw n/sosk mtacowt'iw n* et *tramaxohowt'iw n/makamtaowt'iw n*, aussi bien que les couples grecs *ennoia/psilê epinoia* et *dianoia/epinoia*, révèlent une dépendance de l'une à l'autre, dans la mesure où la présence d'un des deux termes requiert celle de l'autre. À ce propos, il convient de souligner que la correspondance épistémologique est attestée dans les trois passages cités des *Définitions* où l'on y remarque l'usage des deux couples dans tous les cas signalés, tandis que, du moins dans deux des passages correspondants mentionnés ci-dessus des *Prolégomènes*, il n'y pas de trace d'un de deux termes des couples, à savoir *ennoia* ou *dianoia*. Il s'en suit que toutes les considérations suivantes se réfèrent, nécessairement et, en premier lieu, au langage des *Définitions*.

À ce point, il faudrait examiner si la correspondance épistémologique des couples *mtacowt'iw n/sosk mtacowt'iw n* et *tramaxohowt'iw n/makamtaowt'iw n* est réellement justifiée et pourquoi dans les premiers cas décrits ci-dessus, le terme *mtacowt'iw n* (*ennoia*) est utilisé en couple avec *sosk mtacowt'iw n* et, dans le deuxième cas examiné, le terme *tramaxohowt'iw n* est employé en couple avec *makamtaowt'iw n*. Il est évident que les termes arméniens *makamtaowt'iw n* et *sosk mtacowt'iw n* à la suite de leurs respectifs correspondants grecs, c'est-à-dire *epinoia* et *psilê epinoia*, indiquent des sens communément utilisés et partagés par la tradition philosophique immédiatement antérieure à David, c'est-à-dire des commentateurs d'Aristote et en particulier des commentateurs néoplatoniciens alexandrins. De fait, ils se relient au vocabulaire adopté surtout par Alexandre d'Aphrodisie, Ammonius et Philopon, dans la tentative d'interprétation du statut ontologique du

genre et de l'espèce sur lequel avaient discuté déjà Aristote et Plotin<sup>434</sup>. Le langage utilisé pour affronter la question du statut ontologique de l'universel dans le sens de ce qui peut être prédiqué de plusieurs choses, est le même que l'on rencontre dans la discussion du statut ontologique et épistémologique des êtres et, en particulier, des êtres mathématiques. En effet, l'expression *psilê epinoia* (*sosk mtacowt'iw*n) est employée en relation aux non-êtres, tandis que le terme *epinoia* (*makamtaowt'iw*n) est utilisé pour marquer la *ratio cognoscendi* des êtres. Dans le contexte des *Prolégomènes* de David, on voit que le langage technique adopté pour distinguer d'abord les non-êtres des êtres et, ensuite, les êtres en trois classes, présuppose un usage des termes *epinoia* et *psilê epinoia* déposé et transmis par la tradition des débats qui s'étaient développés à propos de la théorie platonicienne des Formes ou théorie 'réaliste', et de celle aristotélicienne des concepts abstraits ou théorie 'conceptualiste'. En outre, l'utilisation des termes en question est étroitement liée au lexique que l'on trouve dans les traités exégétiques de l'*Isagoge* porphyrienne des commentateurs alexandrins et de David lui-même. L'usage que David fait des termes *psilê epinoia* (*sosk mtacowt'iw*n) et *epinoia* (*makamtaowt'iw*n) dans les deux versions des *Prolégomènes* suggère qu'il connaissait et avait accepté la théorie aristotélicienne de l'universel ou, autrement dit, du fait que l'universel soit un concept non pas fictif – qu'il ne soit pas donc un produit de la simple représentation (*psilê epinoia/sosk mtacowt'iw*n) –, mais qu'il vient des choses sensibles – qu'il ne soit pas, par conséquent, une forme séparée du sensible – et qu'il soit aperçu par la pensée au moyen d'un acte d'abstraction. Dans l'exégèse des commentateurs néoplatoniciens, l'universel est donc conçu par la pensée au moyen d'un acte d'abstraction qui est opéré plus proprement par la pensée postérieure ou réfléchie (*epinoia/makamtaowt'iw*n). Les termes *epinoia* (*makamtaowt'iw*n) et *psilê epinoia* (*sosk mtacowt'iw*n) n'appartiennent pas au lexique aristotélicien<sup>435</sup>, mais le premier fut employée par les péripatéticiens et, en particulier, par les commentateurs néoplatoniciens, tandis que le deuxième est attesté dans un passage de l'*Isagoge* de Porphyre, même si son usage est témoigné avant Porphyre, surtout chez les Stoïciens<sup>436</sup>. Parmi les péripatéticiens, on rappelle que Alexandre d'Aphrodisie utilise parfois le terme *epinoia* pour indiquer la faculté grâce à laquelle on acquiert les objets mathématiques, puisqu'elle est la faculté qui conçoit l'objet mathématique en tant que séparé du sensible et abstrait<sup>437</sup>. Le terme *epinoia*, dans l'acception qu'Alexandre lui donne d'un point de vue épistémologique par rapport aux objets

<sup>434</sup> Voir, De Libera A. (1998), XXXIII-XCII. Voir aussi, I. Mueller (1990).

<sup>435</sup> Radice R. (2005).

<sup>436</sup> Le terme *epinoia* dans l'acception alexandrinienne, c'est-à-dire de la pensée qui comprend l'universel, voire le genre et l'espèce, au moyen d'un acte d'abstraction, n'est pas attesté dans l'*Isagoge*, mais dans le *Commentaire sur les Catégories* et dans les *Sentences* de Porphyre. Voir, De Libera A. (1998), LXII; Barnes J. (2003), 40-41, note 75. Dans l'*Isagoge* cependant, la forme verbale correspondant à *epinoia* est utilisée en plusieurs passages concernant, en particulier, les accidents inséparables, voire le fait qu'un sujet de couleur noire, comme par exemple le courbeau, est conçu (ἐπινοηθῆναι) comme s'il était de couleur blanche sans que le sujet lui-même soit détruit (Porph., *Is.*, 13.1-5).

<sup>437</sup> Mueller I. (1990), 467-470. Voir aussi, Barnes J. (2003), 43.

mathématiques, est attesté chez Ammonius, Philopon<sup>438</sup>, Élias et le pseudo-Élias comme nous l'avons déjà montré plus haut.

Quant aux *Prolégomènes*, le terme *psilê epinoia* (*sosk mtacowt'awn*) dans le sens de produit mental de quelque chose qui n'est pas subsistante, est employé seulement par David. En effet, David semble distinguer déjà au début de son cours d'étude, représenté par les prolégomènes généraux, une des questions qui constituaient un argument de débat entre les platoniciens et les péripatéticiens, à savoir celle du statut des 'universaux', voire de ce qui est prédiqué de quelque chose, qui peuvent être subsistants par eux-mêmes (Platon) ou conçues par un raisonnement abstrait (Aristote dans l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodisie). Cette question est affrontée par les commentateurs alexandrins, examinés dans notre travail, dans les commentaires sur l'*Isagoge*, à partir du passage très débattu de l'*Introduction* dans lequel Porphyre s'exprime ainsi :

αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε ὑφέστηκεν εἶτε καὶ ἐν  
μοναῖς ψιλαῖς ἐπινοίαις κέεται (Porph., *Is.*, 1.10 ss.).

À ce propos, David exprime son opinion, peut-être sur la base des *Prolégomènes* perdus de Philopon<sup>439</sup>, déjà au début des *Prolégomènes à la philosophie*, distinguant entre les êtres et les non-êtres et encore précisant que le non-être est une chose fictive, puisqu'il est lui-même le produit de la simple représentation et, par conséquent, il existe seulement dans notre pensée et non pas par lui-même.

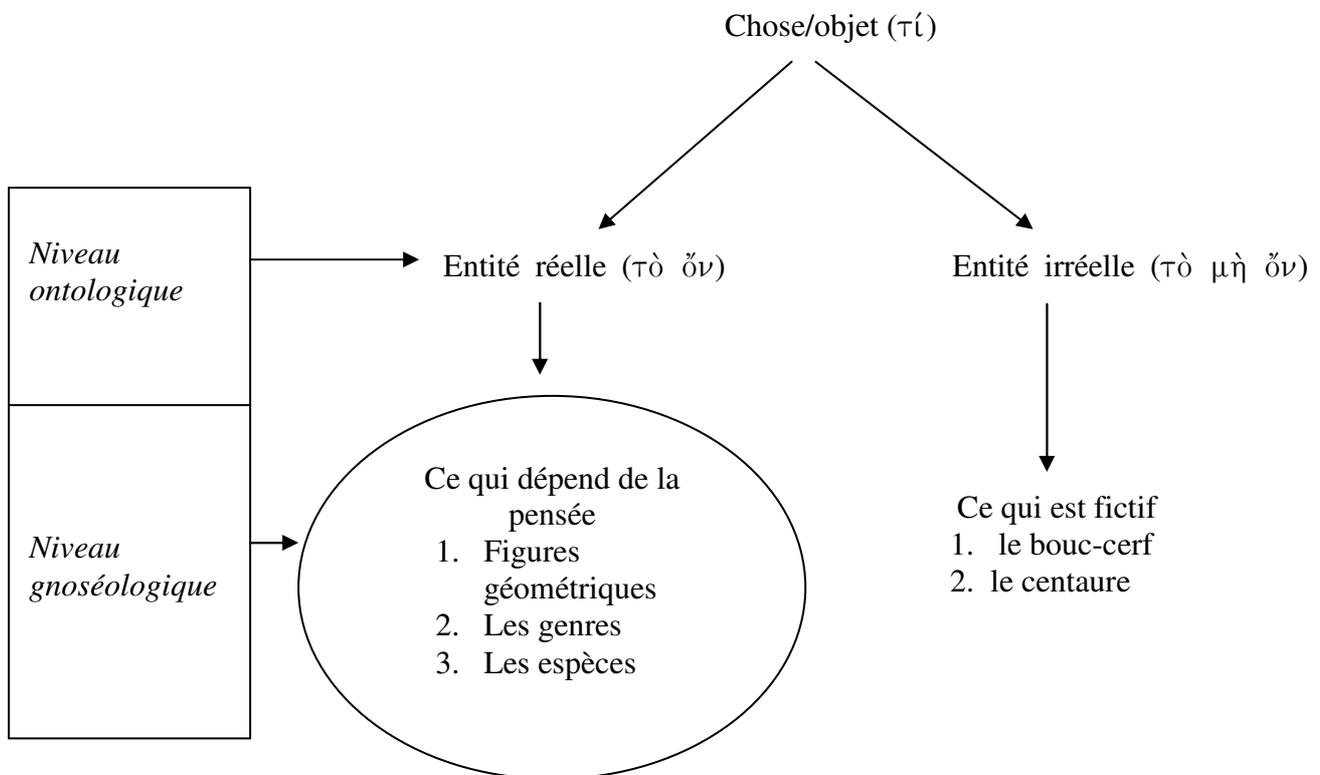
À ce point de l'analyse, il convient de résumer la position de David dans la question mentionné ci-dessus et de mettre en évidence la signification de chacun de ces termes : *dianoia* (*tramaxohowt'awn*), *psilê epinoia* (*sosk mtacowt'awn*), *epinoia* (*makamtacowt'awn*) et *phantasia* (*erewakayowt'awn*), dans le système épistémologique de David.

Tout d'abord, il nous semble nécessaire schématiser le statut gnoséologique des objets par le suivant schéma :

---

<sup>438</sup> Philop., *In de An.*, 57.28-58.6.

<sup>439</sup> Voir plus haut p. 22.

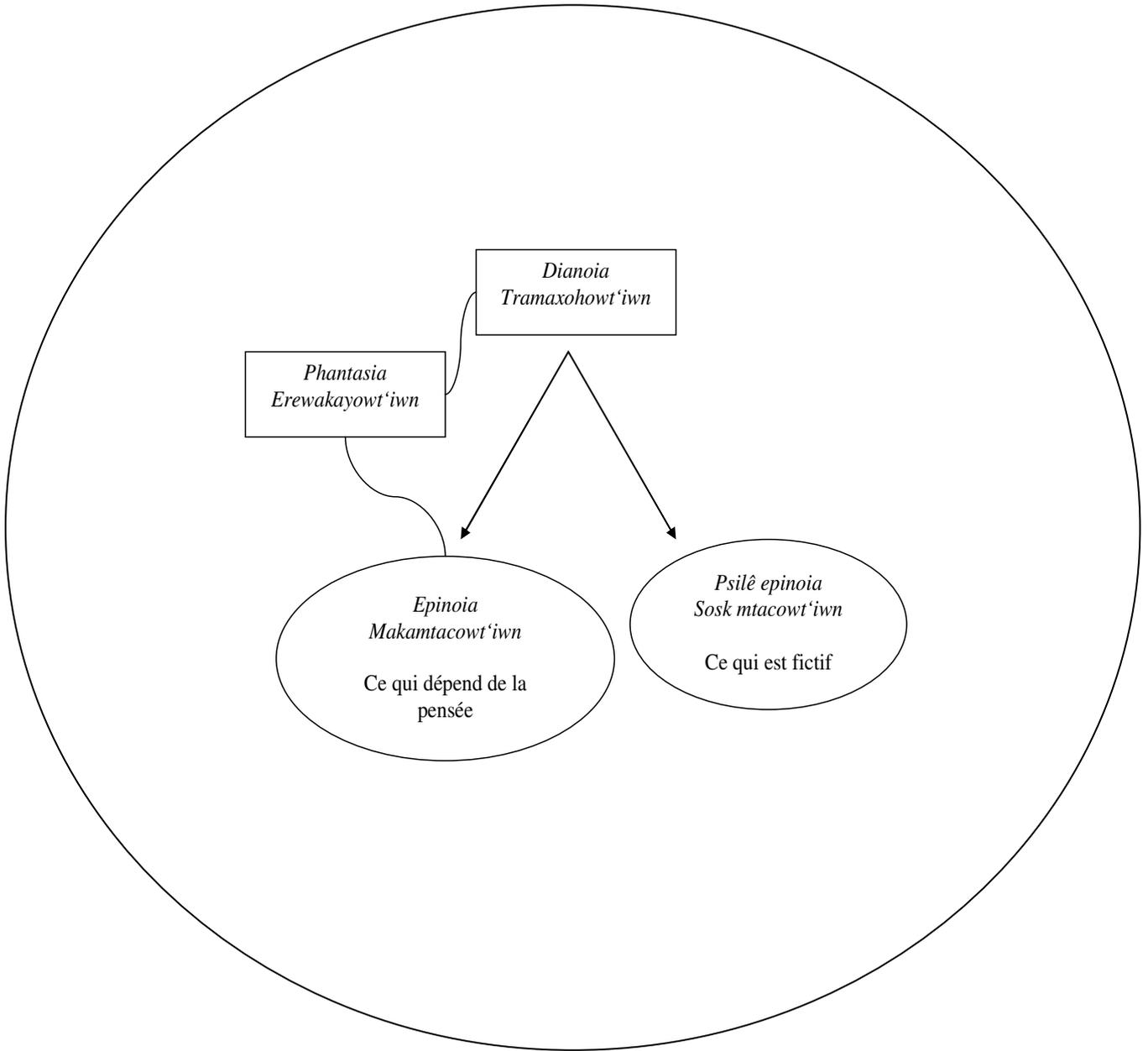


De ce schéma, il ressort de toute évidence que les choses se partagent en deux classes: ce qui existe et ce qui n'existe jamais. Ce qui n'existe jamais en nature peut être conçu cependant au moyen de l'imagination et il advient à l'existence, pour autant, en tant que produit d'une simple représentation, comme dans le cas par exemple du bouc-cerf et du centaure<sup>440</sup>. Ce qui existe, existe par soi-même en nature en tant que chose particulière et existe aussi dans notre pensée en tant que concept de la chose particulière. Ce concept vient de la chose particulière, puisque je conçois que le mot cheval indique une entité particulière après avoir vu, ou lorsque j'ai vu, un cheval particulier, mais il ne se réfère pas à un cheval déterminé, mais plutôt au concept de cheval qui dépend de moi-même. On a vu plus haut que tous les commentateurs et David aussi incluent les

<sup>440</sup> Nous avons construit cet organigramme à partir de l'explication que Barnes donne des deux possibilités d'interprétation de la question concernant le statut ontologique et, par conséquent, gnoséologique, des genres et des espèces qui avait été déjà débattue au sein des écoles péripatéticienne (Alexandre d'Aphrodisie) et stoïcienne (Sextus Empiricus). Barnes affirme à propos du contraste entre ceux qui croient que les genres et les espèces sont des concepts et ceux qui croient qu'ils aient une subsistance leur propre, selon ce que rapporte Sextus Empiricus dans le traité «Esquisses Pyrrhoniennes»: [...] But what exactly is the sense of the contrast? At least two distinctions appear in the ancient texts. First, there is a distinction between what is natural and what is mind-dependent [...]. Secondly, there is a distinction between what exists and what is imaginary – where goat-stags and centaurs form the stock examples of items which, in this sense, “depend on bare thoughts”. Voir, Barnes J. (2003), 41-43.

figures géométriques dans la catégorie des entités réelles, puisqu'elles subsistent dans la matière par rapport à leur *ratio essendi*, mais elles appartiennent d'autre part au domaine des concepts mentales et sont, par conséquent, immatérielles par rapport à leur *ratio cognoscendi*. Le fait que la flèche qui décrit la relation qui existe entre les entités réelles et les concepts mentales parte du domaine des concepts mentaux, met en évidence que les figures géométriques ou les genres ou les espèces existent indépendamment du fait que nous les comprenions d'une façon abstraite de leur matière, et que donc leur condition ontologique d'êtres subsistants *kath'heauta* ne change ni dans le cas où ils sont conçus par nous ni dans le cas où ils sont ignorés. Le concept mental présuppose l'existence de la chose qui est conçue, tandis que la simple représentation ne présuppose pas l'existence de la chose fabriquée fictivement, mais, à l'inverse, en présuppose l'inexistence.

À la suite des considérations faites ci-dessus, on va donc examiner le sens des termes concernant la sphère épistémologique utilisés dans les deux versions des *Prolégomènes* de David au moyen de l'organigramme suivant dans lequel le cercle extérieur indique l'âme.



De l'organigramme ressort la différence entre les deux notions de *psilê epinoia* (*sosk mtacowt'iw*n) et d'*epinoia* (*makamtacowt'iw*n), aussi bien que le fait que toutes deux appartiennent au domaine de la *dianoia* et sont des expressions différentes de la faculté dianoétique en relation au statut ontologique des choses qui font l'objet de la connaissance, comme on l'a déjà souligné plus haut. Dans les deux versions des *Prolégomènes*, il y a une distinction nette entre l'imagination et la simple représentation que l'on ne trouve pas dans les prolégomènes des autres commentateurs pris en considération plus haut, notamment ceux Ammonius, Olympiodore et Élias, à l'exception du pseudo-Élias. De fait, le pseudo-Élias donne la définition des cinq puissances cognitives dans l'ordre qu'il avait annoncé, mais, comme on l'a déjà vu plus haut au point 4, lorsqu'il définit l'imagination, à la suite de la sensibilité et avant l'opinion, il ne mentionne pas du tout la simple représentation<sup>441</sup>. David introduit donc un élément, à savoir la simple représentation, qui évidemment n'est pas rangée parmi les puissances cognitives, puisque son objet n'appartient pas au domaine de l'être. On peut supposer qu'il avait ressenti la nécessité de préciser que l'imagination agit seulement et exclusivement dans le domaine de l'être et que, par conséquent, il n'est pas possible d'utiliser le terme «imagination» et sa forme verbale correspondante pour décrire quelque chose qui n'existe ailleurs que dans la pensée (*dianoialtramaxohowt'iw*n) en tant que simple représentation. D'ailleurs, la définition que les deux versions donnent de la simple représentation exclut en effet un rôle éventuel de l'imagination, puisque l'on y lit que la simple représentation est ce qui est fabriqué ou créé dans notre pensée<sup>442</sup>. Les termes *phantasia* et *erewakayowt'iw*n, respectivement en grec et en arménien, et leurs formes verbales correspondantes – *phantazomai* et *erewakayem* – sont nécessairement liés aux autres facultés cognitives dont les objets appartiennent toujours au domaine ontologique positif de l'être. C'est pour cette raison que, dans l'organigramme représenté ci-dessus, nous avons placé l'imagination en relation de médiation entre la faculté

<sup>441</sup> Du reste, on voit que le pseudo-Élias ne suit David, ou viceversa, à propos de la différence entre imagination et simple représentation, puisque, dans son *Commentaire sur l'Isagoge*, il s'exprime ainsi: ἐπίνοια μὲν γὰρ ἐστὶν ἡ τῶν ἐνδεχομένων γενέσθαι, οἷον ἐπινοῶ καὶ ἐννοοῦμαι ἑαυτὸν εἶναι καὶ εἰς ἕτερον τόπον, οἷον < ἐν > Ἀλεξανδρεῖα ἢ ἐν Ἀθήναις· τοῦτο ἐπίνοιά ἐστιν. **ἐπίνοια δὲ ψιλὴ ἐστὶν ἢ μὴ ἔχουσα οὕτως ὡς ἔχει ἡ φαντασία, οἷον ἐννοῶ κένταυρον ἢ τραγέλαφον· ταῦτα δὲ οὐκ εἰσὶ τοῖς πράγμασιν, ἀλλὰ μόνη ὡς εἴπηται ψιλὴ ἐπίνοια. ἢ γὰρ φαντασία ἐτυράννησε τὴν φύσιν, θεωρήσασα γὰρ ἄνθρωπον καὶ ἵππον ἔμιξε ταῦτα καθ' ἑαυτὴν καὶ ἀνεπλάσαστο ἕτερον εἶδος ἐκ τοῦ ἵππου καὶ τοῦ ἀνθρώπου, τὸν ἵπποκένταυρον· πάλιν θεωρήσασα τράγον καὶ ἔλαφον συνήψε ταῦτα καθ' ἑαυτὴν καὶ ἐποίησεν ἄλλο εἶδος, τραγέλαφον.** ἄτινα γένεσιν μὲν ἔχουσι τὴν ἡμετέραν φαντασίαν, φθορὰν δὲ τὴν λήθην. τινὲς μὲν οὖν τῶν παλαιῶν, ὡς εἴρηται, οὐκ ἔλεγον ὑφίστασθαι ταύτας, ὡς Ἀντισθένης ὁ τῶν Κυνικῶν αἰρεσιάρχης (Ps.-El., in Is., 29.6-9 (Wk).

<sup>442</sup> Dav., *Prol.*, 46.36-37, 47.1 : **ἡ δὲ ψιλὴ ἐπίνοια** τῶν μὴ ὄντων ἐστὶ διατύπωσις, ὡς ὅταν τις τραγέλαφον ἢ ἵπποκένταυρον **ἀναπλάττηται**· ταῦτα γὰρ οὐκ εἰσὶν. Cet extrait des *Prolégomènes* correspond à l'extrait suivant des *Définitions*. Dav., *Prol. arm.*, 108.16-18 : Իսլ **սսւկ սսւածուրիւ** է ոչ գոյիցն սրաւսսուպսւրուրիւն, որպէս յորժամ որ զեղշերուարաւի սսւեղծաւիցի **յիւրուս սսւածուրեւիւն**, որ ոչ է գոյ:

dianoétique et l'*epinoia* (*makamtacowt'awn*) qui représente de fait l'action cognitive, c'est-à-dire l'acte d'abstraction propre, dans ce cas ici, du raisonnement inductif qui advient dans la pensée. En particulier, l'imagination coopère avec la pensée réfléchie dans le procès d'abstraction des objets mathématiques de leur forme matérielle au concept mental que nous avons d'eux. On voit donc que dans les passages mentionnés plus haut au point 5, l'acte d'abstraction des figures des objets géométriques est décrit au moyen des termes dont le champ sémantique est celui de l'imagination<sup>443</sup>. À la suite de ces considérations, les passages mentionnés plus haut au point 8 et contenus dans les deux versions du *Commentaire sur l'Isagoge* de David expriment des concepts qui ne s'accordent pas avec ce que l'on lit dans les deux versions des *Prolégomènes*, comme nous l'avons déjà signalé plus haut<sup>444</sup>. Dans ce cas ici, on peut supposer que le passage grec ait été mal interprété par un rapporteur qui ne l'a pas lu correctement, mais qui, selon toute vraisemblance, a supprimé, oublié ou pas vu l'adjectif *psilê*, et a rapporté la leçon *epinoia* au lieu de *psilê epinoia*. En

<sup>443</sup> Dav., *Prol.*, 58.12-17 : καὶ γὰρ ἡνίκα **τις φαντάζεται** καὶ ἀναπολεῖ τὸ σχῆμα αὐτὸ καθ' ἑαυτό, ἀνατυποῖ αὐτὸ ἐν τῇ οἰκείᾳ διανοίᾳ· ὥσπερ γὰρ ὁ κηρὸς ἀναματτόμενος τὴν σφραγίδα ἐκ τοῦ δακτυλίου αὐτῆν μόνην τὴν σφραγίδα ἀναματτόμεται, οὐ μὴν ἀφαιρεῖται τι ἐκ τοῦ δακτυλίου, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ **ἡ διάνοια φανταζομένη** τὰ σχήματα οὐκ ἀφαιρεῖται τι ἐκ τῆς ὕλης, ἀλλ' αὐτὸ μόνον τὸ σχῆμα **φαντάζεται** καὶ διατυποῖ ἐν ἑαυτῇ. Ce passage des *Prolégomènes* correspond à l'extrait suivant des *Définitions* : Dav., *Prol. arm.*, 122.14-21 : քանզի յորժամ **էրեւիպալէ որ** զձեւս ի տրամախոհութեան, զիս ինքն զձեւն ըստ ինքեան տպաւորէ ի մակամտածութեան : Քանզի որպէս մով առատպելով յինքեան զզիր մատանւոյ, զնոյն ինքն առանձին զզիրն առատպէ յինքն եւ ոչ այլ ինչ նիւթ առնու ի մատանւոյն, ըստ նմին օրինակի եւ տրամախոհութիւն, **էրեւիպալէրով** յինքեան զձեւս, ոչ ինչ առնու ի նիւթոյ, այլ զնոյն ինքն զձեւս **էրեւիպալէ** եւ տրամատպաւորէ յինքեան :

<sup>444</sup> Dav., *In Is.*, 108.25-26, 109.1-2: ἐν ἐπινοίᾳ ἐστὶν οὐπὲρ γένεσις μὲν ἢ ἡμετέρα ἐπίνοια, φθορὰ δὲ ἢ ἡμετέρα λήθη· οἶον ἐνοοῦμεν εἶναι τραγέλαφον ὃν ἢ φύσις οὐκ ἐδημιούργησεν, ἀλλ' ἢ ἡμετέρα ἐπίνοια τὴν φύσιν τυραννήσασα καθ' ἑαυτὴν ἐπενόησέ τι ἐκ τράγου καὶ ἐλάφου, ὅπερ ἢ φύσις ἡγνόησε. τοῦτο δὲ σώζει ὅσον περὶ αὐτοῦ ἐνθυμεῖται καὶ λογίζεται, ἀπόλλυσι δὲ αὐτὸ ὅταν ἐπιλάθῃται. ὥστε γένεσις μὲν ἢ ἡμετέρα ἐπίνοια φθορὰ δὲ ἢ ἡμετέρα λήθη. ὑφίστασθαι δὲ φαμεν ὅπερ ἢ φύσις δημιουργεῖ καὶ γινώσκει, ὅπερ ἢ ἡμετέρα διάνοια οὔτε σώζει περὶ αὐτοῦ λογιζομένη οὔτε φθείρει ἐπιλανθανομένη αὐτοῦ, οἶον ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κύων τῆς φύσεως δημιουργήματα ἐστὶ· περὶ τούτων κἂν ἐνθυμηθῇ τις κἂν τε μή, ἢ οὐσία οὐ φθείρεται οὔτε σώζεται. («Dans la pensée il y a ce que notre pensée engendre et ce que notre oubli détruit. Comme [quand] nous concevons qu'il y a le bouc-cerf, que la nature ne créa pas, [c'est] notre pensée qui, contraignant la nature, pense en elle-même une chose constituée du cerf et du bouc que la nature ignore. Ceci se préserve en tant qu'il est saisi et considéré, mais il se détruit quand il est oublié. Donc, notre pensée est son origine, tandis que notre oubli est sa destruction. Et encore, nous disons que ce que la nature produit et connaît et ce que notre pensée ni, en méditant sur lui, préserve ni, en l'oubliant, détruit, subsiste [par soi-même]. À ce propos, l'homme et le chien sont créatures de la nature dont l'essence ne se détruit jamais ni se produit, même si quelqu'un médite sur eux ou n'y médite pas du tout»). DAV., *In Is. arm.*, 123 (*prakk' IV*<sup>o</sup>): **Մակամտածութիւն է, որոյ յինելութիւնն մեր տրամախոհութիւնս է եւ ապականութիւն՝ մեր մտառումն : Որզն, յորժամ մակամտածէ որ յիրում տրամախոհութեանն զեղջերուաքաղն՝ զոր բնութիւն ոչ ետւեղծ, այլ մեր մակամտածութիւն բնադատեալ բնութիւն իմացաւ կենդանի ինչ յեղջերուէ եւ ի քաղէ, զոր բնութիւն ոչ զիտէ. զոր յիշելով ի մակամտածութեան յինելութիւն առնէ, իսկ մտառումով՝ ապականութիւն : Իսկ ենթակայացեալ ասեմք՝ զոր բնութիւն ետւեղծ եւ զիտէ, որպէս մարդ, ձի, արծուի, որք ոչ ունին զյինելութիւն ի մակամտածութեան. («La pensée réfléchie est ce que notre pensée engendre et ce que notre oubli détruit [dont la destruction est notre oubli]. Par exemple, lorsque quelqu'un réfléchit dans sa propre pensée sur le bouc-cerf que la nature ne créa pas, notre pensée réfléchie, en contraignant la nature, le comprend comme un animal constitué du cerf et du bouc, que la nature ne connaît pas. Quand ceci [scil. l'animal constitué du cerf et du bouc] est rappelé à la mémoire, il vient à exister dans la pensée réfléchie, tandis que, s'il est oublié, il vient de se détruire. Alors, nous reconnaissons comme chose qui subsiste ce que la nature a créé et connaît, c'est le cas de l'homme, du cheval, de l'aigle dont la subsistance n'est pas dans la pensée réfléchie »).**

faveur de cette hypothèse témoigne non seulement ce que l'on lit dans les *Prolégomènes*, mais aussi ce que l'on rencontre plus loin dans plusieurs passages, parmi lesquels le passage cité plus haut au point 10<sup>445</sup>, du *Commentaire sur l'Isagoge* de David lui-même, ainsi que des exégèses des autres commentateurs pris en considération ci-dessus au point 8<sup>446</sup>.

D'ailleurs, il faut souligner que les comparaisons faites entre les deux versions des *Prolégomènes* dans ce chapitre, mettent en évidence que le vocabulaire et le schéma qui compose les *Définitions* démontrent une réélaboration de la version grecque qui nous pousse à considérer les *Définitions* comme une œuvre originale, modelée sur le texte grec des *Prolégomènes* de David et, peut-être, d'autres commentateurs, à savoir Jean Philopon et Stéphane d'Alexandrie, dont les *Prolégomènes* ne sont pas parvenus. Les *Définitions* se détachent des *Prolégomènes* dans la mesure où elles révèlent un choix linguistique, voire une élaboration conceptuelle, plus précis.

À propos des passages mentionnés ci-dessus, on remarque que dans le deuxième exemple tiré des *Prolégomènes* et des *Définitions*, l'arménien affirme : *նրպէս յորժամ որ զեղջերուլարալի սսեղծանիցէ յիրրու մտածութեան* en face du grec *ὡς ὅταν τις τραγέλαφον ἢ ἱπποκένταυρον ἀναπλάττηται*; ceci fait comprendre la portée de ce que nous avons soutenu. De fait, le grec utilise le verbe *anaplattomai* qui indique l'action de produire, voire reproduire, quelque chose qui, dans ce cas-ci, est le bouc-cerf, tandis que l'arménien a recours au verbe *stelcanem* qui, comme nous l'avons déjà expliqué, est employé pour décrire l'acte créateur de Dieu, et ajoute la locution «dans la propre pensée». Certes, on peut supposer que les *codices* arméniens suppléent à une carence des manuscrits grecs dans le cas de la tournure *yiworowm mtacowt'eann* qui pourrait présupposer une tournure grecque *ἐν ἰδίᾳ ἐννοίᾳ*. Et encore, dans le troisième exemple cité ci-dessus, l'arménien affirme: *քանզի յորժամ երեւակայէ որ զձեւս ի տրաւստիտիտեան, զիսս հիքն զձեւն ըստ հիքեան սպաւորէ ի մտածութեան*, face au grec: *γὰρ ἡνίκα τις φαντάζεται καὶ ἀναπολεῖ τὸ σχῆμα αὐτὸ καθ' ἑαυτό, ἀνατυποῖ αὐτὸ ἐν τῇ οἰκείᾳ διανοίᾳ*. On voit que, dans l'arménien, il y a deux locutions qui ne sont pas attestées en grec, c'est-à-dire *i tramaxohowt'ean* et *i makamtacowt'ean*, soulignées en italique, qui indiquent, pour la première, la faculté cognitive dans laquelle agit l'imagination et est donc étroitement liée au verbe *erewakayem* («imaginer»), tandis que la deuxième, quant à elle, montre la *ratio cognoscendi* des figures géométriques. Le grec à l'inverse utilise deux verbes, c'est-à-dire *phantazomai* qui correspond au verbe arménien *erewakayem*, et *anapoleô* qui signifie «rappeler, renouveler» et qui pourrait suggérer une référence implicite aux théories platoniciennes et plotiniennes de la mémoire. Dans la deuxième branche de la proposition

<sup>445</sup> Voir, pp. 210-213.

<sup>446</sup> Haig Khatchadourian ne semble pas s'être aperçu du contraste entre ce que l'on lit dans les *Prolégomènes* et dans d'autres passages du *Commentaire à l'Isagoge* de David et ce que l'on lit dans le passage en question (il prend en considération et traduit la version grecque du *Commentaire*) à propos de la définition de ce qui est produit de la simple représentation et de ce qui est produit de la pensée postérieure ou réfléchie. Voir, Khatchadourian H. (1986), 50.

grecque, on trouve la locution «dans sa propre pensée» qui n'est pas présente en arménien, qui y lit «dans la pensée postérieure», ou réfléchi. On voit que l'arménien semble construire avec la précision géométrique de l'architecte la structure de la deuxième branche de la proposition, qui explique la proposition principale: «quelques-uns des êtres sont matériels d'un point de vue de la subsistance (*ent'akayowt'eamb*) et immatériels d'un point de vue de la pensée postérieure (*makamtacowt'eamb*)». De fait, par l'usage du terme *makamtacowt'iwn*, le 'traducteur' des *Définitions* va expliquer pourquoi les figures géométriques sont immatérielles du point de vue de la pensée réfléchi, voire *makamtacowt'eamb*.

Quant aux *Prolégomènes* de David, il faut remarquer qu'ils gardent des passages qui ne sont attestés chez aucun autre commentateur de l'école d'Ammonius avec lequel nous avons comparé les passages cités de David, comme par exemple la précision de ce qu'est l'imagination et de ce qu'est la simple représentation. Il serait intéressant de comparer les commentaires syriaques de logique avec les *Prolégomènes* de David et les *Définitions* de David, en tenant compte de toutes les observations linguistiques et conceptuelles que nous avons essayé de mettre en évidence.

En conclusion, l'analyse faite sur les différences lexicales entre les *Prolégomènes* et les *Définitions* pour ce qui est de l'usage des termes concernant la sphère de la pensée dianoétique, met en évidence deux points: 1) les deux versions des *Prolégomènes* et du *Commentaire sur l'Isagoge* partagent le même langage technique à l'exception du passage signalé plus haut au point 8; 2) la coexistence de ce que l'on lit dans le passage grec mentionné au point 8, et de l'explication que l'on trouve dans la version grecque du même *Commentaire* sur la différence entre les concepts d'*epinoia* et de *psilê epinoia* crée évidemment un contre-sens dont l'arménien, à l'inverse, s'est aperçu, puisque l'explication de la différence entre les concepts cités n'est pas attestée. Or, le but de notre recherche n'est pas de démontrer quel est le rapport entre les deux versions du *Commentaire* sur la base d'une analyse des *codices* grecs et arméniens<sup>447</sup>, mais, puisque pendant notre analyse portant sur l'usage des termes techniques concernant la sphère épistémologique, nous avons rencontré et mis en évidence les passages en question, il conviendrait d'exprimer notre opinion à cet égard, bien qu'elle soit limitée aux passages pris en examen. De fait, nous croyons que le rapport entre les deux versions du *Commentaire* est très compliqué d'un point de vue de la transmission de ce texte dans les milieux grecophone et arménophone, comme il ressort de la comparaison des passages cités que nous allons présenter par un cadre synoptique, afin d'avoir un regard homogène des différences textuelles.

---

<sup>447</sup> Cette analyse a été déjà conduite par Gohar Muradyan, chercheuse à l'Institut de la Bibliothèque des anciens manuscrits d'Erevan (Matenadaran) et affiliée au projet suisse sur la figure et la production de David l'Invincible (voir *infra*).



Du cadre synoptique, il ressort que la définition donnée en grec d'*epinoia* et surtout de *psilê epinoia* que l'on lit dans la troisième colonne du tableau ne concorde pas avec ce que l'on lit dans la première colonne, puisque, comme nous l'avons déjà souligné, le concept d'*epinoia* est marqué par les fonctions qui appartiennent à la *psilê epinoia* en tant que productrice d'images fictives. Nous avons déjà justifié plus haut les corrections suggérées pour ce passage des deux versions du *Commentaire* par des raisons intra- et extra-textuelles: la forme correcte serait *psilê epinoia* au lieu d'*epinoia* en grec, et *sosk mtacowt'iw n* au lieu de *makamtacowt'iw n* en arménien. Or, il nous semble évident que le passage de la troisième colonne, ne concordant pas avec le précédent, permet d'avancer deux hypothèses: 1) qu'il y ait eu une erreur de transmission du texte grec que le passage de la troisième colonne met en évidence; que, cependant, cette erreur n'ait pas été aperçue par les rapporteurs postérieurs (pour établir en quel moment l'erreur advint, il faudrait conduire une analyse comparée des *codices* grecs)<sup>448</sup>; 2) que les deux passages, qui pourraient dépendre de deux *codices* différents, aient été assemblés par la tradition postérieure sans que le sens des termes fût compris. Quant à l'arménien, par la lecture de la deuxième colonne on déduit qu'il a lu la forme non correcte *epinoia* au lieu de *psilê epinoia*, puisqu'il utilise le terme *makamtacowt'iw n* qui correspond à *epinoia* au lieu de *sosk mtacowt'iw n* qui correspond à *psilê epinoia*. D'ailleurs, en lisant la quatrième colonne où il n'y a pas trace de la définition des concepts de *makamtacowt'iw n (epinoia)* et de *sosk mtacowt'iw n (psilê epinoia)*, il faudrait avancer deux hypothèses: 1) que l'auteur de la version arménienne du *Commentaire* ne peut pas être David lui-même ou un de disciples arméniens de son circle, puisqu'il n'aurait pas pu tomber dans un contresens si frappant; 2) que le traducteur ou même quelque rapporteur postérieur, ayant traduit la forme non correcte du passage grec signalé dans la première colonne, se soit aperçu que la définition des termes *epinoia* et *psilê epinoia* ne coïncidaient pas avec ce qu'il avait lu et traduit auparavant, et qu'il ait supprimé le passage grec que l'on lit dans la troisième colonne sans se rendre compte qu'il fallait corriger le passage de la première colonne pour rétablir la concordance entre les deux passages. Certes, ce sont là des spéculations qui pourraient être élucidées par une comparaison plus attentive des *codices* grecs et arméniens, mais elles mettent en évidence que le rapport entre les deux versions du *Comm in Is.* est plus compliqué que le rapport entre les deux versions des *Prolégomènes*.

On remarque du reste que les différences stylistiques entre les *Définitions* et la version arménienne du *Comm. in Is.*, ne mettent pas en discussion la communauté d'idées qui révèle et confirme l'appartenance des deux œuvres au même auteur, quant plutôt l'attribution des deux versions arméniennes à une seule figure de 'traducteur'.

#### 4) *Autres considérations*

---

<sup>448</sup> Cette analyse avait été conduite partiellement par Romano Sgarbi qui toutefois ne prit pas en considération les passages examinés par nous. Voir, Sgarbi R. (1972).

#### 4.1) La définition de l'homme «animal raisonnable réceptif d'intellect et de science»

Par la suite, nous allons analyser d'une façon plus approfondie une question à laquelle nous avons fait brièvement allusion dans le premier paragraphe de ce chapitre, à savoir: les prédicaments utilisés dans la définition de l'homme et la mention des créatures angéliques et démoniaques en relation aux prédicaments «mortel-immortel» et «rationnel-irrationnel».

Ce que nous voudrions présenter ici n'est pas exclusivement un cadre, le plus complet possible, des modalités de réception, d'usage et d'interprétation de la définition de l'homme par les philosophes de l'école alexandrine d'Ammonius d'Hermias; ce qui nous intéresse dans la mention fréquente de la définition de l'homme sont les prédicaments utilisés dans la définition elle-même, comme «animal/non-animal», «mortel/immortel», et la référence conséquente aux créatures démoniaques et angéliques en opposition à l'homme, en particulier chez David. En effet, puisque la mention des créatures démoniaques et angéliques est toujours donnée comme une preuve de la chrétienté ou du paganisme de David, il est intéressant de voir si et comment cette référence est-elle mentionnée chez les auteurs que nous avons déjà pris en considération auparavant et, surtout, dans les deux versions des *Prolégomènes*. Quant aux œuvres de David, notre analyse se borne aux *Prolégomènes* en raison du fait que la mention des créatures surnaturelles, nommées nymphes, en relation aux prédicaments de la définition de l'homme, est présente uniquement dans cet ouvrage. Au point 1 du premier paragraphe, nous avons annoncé des passages où l'on trouve la définition de l'homme, telle qu'elle s'était figée d'après la formule porphyrienne. De fait, dans l'*Isagoge* (4.21-30) et dans le commentaire sur les *Catégories* (60.17-18), Porphyre nous donne les prédicaments de la définition de l'homme qui aurait eu, dès lors, beaucoup de fortune dans les milieux philosophiques: «L'homme est un animal rationnel [mortel] [*in Cat.*, aussi : capable de recevoir l'intellect et la science]»<sup>449</sup>. Nous avons mis entre parenthèses les prédicaments «mortel» et «capable de recevoir l'intellect et la science», parce que le deuxième terme est présent uniquement dans le *Commentaire aux Catégories*, tandis que le premier terme est mentionné dans l'*Isagoge*, mais plus loin (10.1-15) que le passage que nous avons signalé. Ici, Porphyre introduit le prédicament «mortel» pour distinguer l'homme de «Dieu» qui est, à l'inverse, immortel. La différence «mortel/immortel» reconnaît implicitement que le dieu en tant qu'animal immortel est subsumé sous la substance animale et, donc, corporelle. Ce point a constitué un problème débattu au sein de l'école néoplatonicienne alexandrine, surtout par les auteurs chrétiens comme Philopon, Élias et David<sup>450</sup>. La recherche que nous allons conduire constitue un point de départ nécessaire

<sup>449</sup> Cf. Arist., *Métaph.* Z, 1037 b 10 sq. Aristote annonce le genre «animal» et la différence «bipède» à propos de l'homme, là où l'opposition genre-différence coïncide avec l'opposition plus générale matière-forme. Voir, De Durand M. G. (1973), 328-344.

<sup>450</sup> De Durand M. G. (1973), 329 note 5.

pour analyser ce problème dans une perspective plus ample, mais qui se limite à prendre en considération les opinions d'Ammonius, d'Élias et de David. Toutefois, le but que nous nous souhaitons atteindre, dans ce paragraphe, consiste dans la présentation et l'analyse des passages les plus remarquables où David mentionne la différence «mortel/immortel». Cette présentation de la position de David et les comparaisons données avec d'autres auteurs du milieu alexandrin, visent à une première tentative d'analyse de la réception de cette question chez David, mais n'entendent pas donner un cadre exhaustif de la question qui pourrait être développée à partir des résultats obtenus ici.

Nous allons reprendre les passages mentionnés plus haut au point 1 du premier paragraphe en relation, cette fois, à l'objet de notre analyse, la définition de l'homme et les prédicaments utilisés pour l'annoncer. Les passages suivants appartiennent respectivement à la leçon VI<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et à la leçon IV<sup>e</sup> des *Définitions*. Dans cette leçon, David affronte les questions: 1- de l'étymologie du terme «définition»; 2- que, dans la définition, les choses et les termes sont inversement proportionnels; 3- de l'origine de la définition qui peut prendre ou du sujet ou du but ou du sujet et du but; 4- des définitions parfaites et imparfaites.

DAV., *Prol*, 15.16-27: οἶον ἐπὶ τοῦ ὀρισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου γυμνάσωμεν τὸν λόγον · ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν · ἰδοὺ διὰ τοῦ εἰπεῖν ζῶον ἐχώρισα αὐτὸν ἐκ τῶν μὴ ὄντων ζώων, οἶον ἐκ τῶν ἀψύχων, διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν λογικόν ἐκ τῶν μὴ ὄντων λογικῶν, οἶον τῶν ἀλόγων, διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν θνητὸν ἐκ τῶν ἀθανάτων, **διὰ δὲ τοῦ εἰπεῖν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν ἐκ τῶν μακραιώνων νυφῶν, τουτ' ἐστὶν ἐκ τῶν θνητῶν δαιμόνων** · εἰσὶ γὰρ δαίμονες θνητοὶ αἱ μακραίωνες νύμφαι, αἵτινες πολλὰ ἔτη ζῶσιν· καὶ γὰρ ζῶά εἰσι καὶ λογικά, ἀλλ' οὐκ εἰσι νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά· οὐ μανθάνουσι γὰρ ἀλλ' οἴκοθεν ἔχουσι τῇ φύσει τὴν γνῶσιν καὶ πᾶσαν ἐπιστήμην. μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικός· καὶ γὰρ μανθάνει τὴν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν («Donc, nous apprenons sur la définition de l'homme la conclusion suivante: l'homme est “animal, rationnel, mortel, réceptif d'intellect et de science”. En disant “animal”, je le distinguai des choses qui ne sont pas animales, c'est-à-dire des inanimés. En disant “rationnel”, [je le distinguai] des choses qui ne sont pas rationnelles, c'est-à-dire des irrationnels. En disant “mortel”, [je distinguai l'homme] des choses qui sont immortelles. **En disant “réceptif d'intellect et de science”, [je le distinguai] des nymphes à la longue vie, c'est-à-dire des démons mortels. En effet, les nymphes à la longue vie sont des démons mortels qui vivent de longues années. Elles sont des animaux à la fois mortels et rationnels, mais elles ne sont pas réceptives ni d'intellect ni de science; car elles n'apprennent pas, mais elles ont innées, par nature, la connaissance et toute la**

*science*. Or, seul l'homme est réceptif à l'intellect et à la science; et en effet il apprend la connaissance en acte»).

DAV., *Prol arm.*, 36.24-31, 38.1-2: [...], որպէս եւ սահման մարդոյ, որգոն՝ կենդանի, բանաւոր, մահկանացու, մտաց եւ մակացութեան ընդունակ: Արդ, ասելով կենդանի, զատոյց յայնց, որք ոչ են կենդանի, այսինքն յանկենդանեացն եւ յանշնչիցն. իսկ ասելովն բանաւոր, որոշեաց յանբանիցն. իսկ մահկանացու՝ յանմահիցն. Իսկ մտաց եւ մակացութեան ընդունակ ասելով, **որոշեաց զնա յաներեւութից եւ յանմահկանացուաց արարածոց, որք եւ յաւերժական հարսունք անուանին**, որք եւ բնութեամբ ունին զգիտութիւն եւ ոչ ուսանելով. բայց միայն մարդն բնաւորեցաւ ընդունել ըստ ազդողականին զգիտութիւն («[...] , comme par exemple la définition de l'homme: “animal, rationnel, mortel, réceptif d'intellect et de science”. Donc, lorsque l'on a dit “animal”, on distingua l'homme des autres choses qui ne sont pas des animaux, c'est-à-dire des non animaux et des inanimés, tandis que lorsque l'on a dit “rationnel”, on le distingua des non rationnels et, enfin, lorsque l'on a dit “mortel”, on le distingua des immortels. [Enfin] quand on a dit “réceptif d'intellect et de science”, **on le distingua des créatures invisibles et immortels qui sont nommées nymphes éternelles et qui ont la science par nature et non au moyen de l'apprentissage**. En effet, c'est le seul propre de l'homme de recevoir la science à travers la sensation»).

Les versions grecque et arménienne citent la définition de l'homme selon le schéma de l'«arbre porphyrien»<sup>451</sup> et, après l'énumération de toutes les différences inséparables qui appartiennent à la substance de l'homme, on trouve la division de chaque prédicament en deux termes. Dans la version grecque, selon la première différence «animal/non-animal», l'homme se distingue des choses qui ne sont pas douées d'âme; selon la deuxième différence «rationnel/irrationnel», l'homme se distingue des irrationnels et, selon la troisième différence qui sépare sur la base de la mortalité ou de l'immortalité, il se distingue des êtres immortels. Jusqu'à ce point, les deux versions suivent le même schéma, tandis qu'elles divergent dans l'exemple donné en relation à la quatrième division annoncée, qui sépare sur la base de l'être «réceptif d'intellect et de science». L'exemple d'être qui se distingue de l'homme en tant qu'incapable de recevoir l'intellect et la science, est celui des créatures démoniaques appelées nymphes. En effet, le grec affirme que les nymphes possèdent, elles aussi, les

<sup>451</sup> Johnatan Barnes a souligné que la sequence adoptée par Porphyre dans *l'Isagoge*, à savoir : « substance–body–living body–Animal–Rational animal–Man–Socrates and Plato and the rest », ne peut pas laisser supposer l'idée d'un arbre et que chez les commentateurs anciens l'idée de l'arbre «porphyrien» n'est pas attestée, à l'exception de Sergius de Reš'ayna. Voir, Barnes J. (2003), 108-110.

premières trois différences qui appartiennent à l'homme, puisqu'elles participent de l'animalité, de la rationalité et de la mortalité. Le grec, donc, donne aux nymphes les attributs de mortelles et de rationnelles et, en particulier, il les définit comme des créatures démoniaques qui vivent de longues années. L'arménien, au contraire, affirme que les nymphes possèdent les deux premières différences qui appartiennent également à l'homme, puisqu'elles participent de l'animalité et de la rationalité. Cependant, elles ne sont pas des êtres mortels, mais appartiennent à la catégorie des immortels. C'est pour cette raison que l'arménien marque les nymphes par l'attribut d'«éternelles» et les définit comme créatures invisibles et immortelles. À ce propos, il faut préciser que l'adjectif utilisé par le grec, μακραίων, peut signifier à la fois «à la longue vie, séculaire» et «immortel», tandis que l'adjectif employé par l'arménien, յաւերժալիւն, signifie, sans aucune ambivalence, «éternel, sans fin, immuable»<sup>452</sup>. Or, si l'appellation utilisée par l'arménien est claire, l'épithète adoptée par le grec pourrait laisser supposer que les nymphes en tant que *makraionēs*, puissent être «immortelles». Nous pensons que pour cette ambivalence de l'adjectif grec que le grec a saisi la nécessité d'expliquer par la suite que *makraiōn* indique, dans ce cas précis, des substances mortelles<sup>453</sup>.

Nous voyons, donc, que la conception de ces êtres démoniaques qui appartenait à la mythologie païenne, est totalement divergente dans les passages cités plus haut de deux versions. Il est intéressant de souligner que, dans le cas indiqué, l'arménien semble de toute évidence soutenir que les nymphes, en tant que créatures douées de l'animalité, de la rationalité et de l'immortalité, possèdent les mêmes différences inséparables qui appartiennent aux créatures angéliques et démoniaques, comme nous allons le voir dans les passages suivants.

À ce point de l'analyse, il convient de voir d'autres passages dans lesquels l'on trouve mention des créatures angéliques ou démoniaques, afin de confirmer notre hypothèse et d'avoir un cadre, le plus complet possible, d'autres différences éventuelles entre les deux versions, à l'égard de la conception ontologique de ces créatures.

Les passages suivants appartiennent toujours à la leçon VI<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et à la leçon IV<sup>e</sup> des *Définitions*. David explique ici que dans la définition les choses et les termes sont inversement proportionnels, et il a recours encore une fois à l'exemple de créatures qui ne sont pas humaines.

Dav., *Prol.*, 15.32-33, 16.1-5: ἡνίκα δὲ ἐλλείψῃ ταῖς λέξεσι, πλεονάζει τοῖς πράγμασιν, οἷον ἐὰν εἴπω ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον λογικὸν θνητόν ἢ ἐνέλιπον μὲν ταῖς λέξεσιν, ἐπλεόνασα δὲ τοῖς πράγμασιν· οὐ γὰρ μόνον τὸν ἄνθρωπον ὠρισάμην, ἀλλὰ καὶ τὰς μακραίωνας νύμφας. καὶ ταῦτα γὰρ ζῶά εἰσι καὶ λογικὰ καὶ θνητὰ. («[...] la définition,

<sup>452</sup> Voir, NBHL s.v. *yawēž* et *yawēžakan*.

<sup>453</sup> De Durand précise que l'épithète *makraiōnes* appliqué aux nymphes marque la longévité de ces êtres qui s'étale sur dix générations selon Hésiode et Plutarque, lequel cite un fragment du même Hésiode pour justifier son enseignement concernant la mortalité des demi-dieux. Voir, De Durand M. G. (1976), 332 et 332 note 26.

lorsqu'elle est défectueuse par rapport aux termes, surabonde au contraire des choses, comme quand je dis: l'homme est animal rationnel mortel, [la définition] est composée de moins de mots, mais elle surabonde des choses. De fait, on n'a pas défini seulement l'homme, mais aussi les nymphes à la longue vie»).

Dav., *Prol arm.*, 38.10-15: Իսկ յորժամ նուազեն բառքդ, առասուելուն իրք. որգոն, մարդ՝ կենդանի բանաւոր. Ահա նուազեցին բառքդ եւ յաւելան իրքդ. վասն զի ոչ միայն մարդ է կենդանի բանաւոր, այլ եւ հրեշտակք եւ դէւք: («Quand les termes diminuent, les choses augmentent. Par exemple: homme, animal rationnel. Voilà, les termes sont diminués et les choses sont augmentées, parce que non seulement l'homme est animal rationnel, mais aussi les anges et les démons»).

Par la dernière comparaison, il ressort que les deux versions sont différentes dans la mention des différences inséparables par rapport au terme «homme». De fait, le texte grec cite le genre, «animal», et deux différences inséparables constitutives: «rationnel» et «mortel»; l'arménien, au contraire, mentionne le genre, «animal», auquel appartient aussi l'homme et une seule différence: «rationnel». Il s'en suit nécessairement que les exemples respectifs donnés seront différents, puisqu'ils se rapportent à deux prédicaments différents: d'un côté, l'animal en tant que «rationnel mortel», et de l'autre côté, l'animal en tant que «rationnel ». Dans le grec, à la deuxième branche de la définition, à savoir «animal rationnel mortel», s'adaptent l'espèce de l'homme et celle des créatures démoniaques qui vivent de longues années. En arménien, à l'inverse, la deuxième branche de la définition, à savoir «animal rationnel», peut indiquer l'espèce humaine et l'espèce des créatures angéliques et démoniaques, comme elles y sont mentionnées, mais aussi l'espèce des nymphes qui semble être une subdivision de la deuxième espèce citée. Les prédicaments employés en grec embrassent tout à fait moins d'êtres que les prédicaments annoncés en arménien. Nous voyons que le texte arménien aurait pu tenir en compte la différence «mortel», mais il ne l'a pas fait et il a mentionné les anges et les démons comme exemple de catégorie d'êtres qui sont marqués par l'animalité et la rationalité, mais non pas par la mortalité. Si nous prenons en considération ces derniers passages, grec et arménien, et les deux passages mentionnés auparavant, on voit que la version grecque utilise un seul exemple, celui des nymphes qui sont des êtres marqués par l'animalité, la rationalité et la mortalité. La version arménienne, au contraire, utilise deux exemples dans le même contexte: d'abord, celui des nymphes qui sont des êtres connotés par l'animalité et la rationalité, et par la suite, celui des anges et démons qui sont des êtres connotés par l'animalité et la rationalité. Il s'en suit que d'après l'arménien, autant les nymphes que les anges et les démons appartiennent à la catégorie d'êtres qui sont doués de l'animalité et de la rationalité, mais ils

divergent de l'espèce humaine en tant qu'immortals. À propos de la possible ambiguïté de l'adjectif grec μακράϊων utilisé plus haut pour marquer les nymphes, nous voyons que dans le dernier passage il est souligné encore une fois que l'adjectif grec μακράϊων, dans les cas pris en considération, indique une entité connotée par la mortalité.

Nous pouvons conclure que, dans les deux cas cités ci-dessus, les deux versions déploient une conséquence précise dans le développement du raisonnement, puisqu'elles utilisent des exemples d'êtres qui s'adaptent aux prédicaments d'animalité, de rationalité et de mortalité, en grec, et d'animalité et de rationalité, en arménien. Cependant, elles dévoilent deux différentes conceptions ontologiques des nymphes, ainsi que deux différents systématisations de la *scala predicamentalis*. En effet, la version arménienne ne nous donne pas un exemple d'être animal rationnel mortel incapable de recevoir l'intellect et la science, de même la version grecque ne donne pas un exemple d'être animal rationnel immortel qui possède l'intellect et la science par lui-même. D'ailleurs, il nous semble que le prédicament «réceptif (ou capable de recevoir) d'intellect et de science» est subsumé sous le prédicament «rationnel», plutôt que sous la différence «mortel-immortel». Nous avons vu, toutefois, que Porphyre l'avait placé à la suite de la différence «mortel-immortel», sans en donner un exemple concret.

Nous pourrions supposer l'intervention du 'traducteur' des *Définitions* ou de la tradition manuscrite postérieure qui, dans le deuxième passage arménien mentionné plus haut, aurait pu substituer la citation des nymphes païennes avec celle des créatures angéliques et démoniaques, de quelque façon plus acceptables dans un milieu fortement christianisé. Cependant, cette hypothèse ne peut pas être vraisemblable, parce qu'elle n'explique pas la raison pour laquelle l'arménien aurait oublié de «corriger» la citation des nymphes éternelles qu'on lit dans le premier passage rapporté ci-dessus. Il faut, donc, écarter l'hypothèse selon laquelle la citation des anges et des démons, dans le deuxième passage indiqué plus haut, serait le résultat d'une intervention postérieure, soit-elle de la plume du 'traducteur' ou de celle d'un rapporteur.

Nous allons citer par la suite un autre passage des *Prolégomènes* et des *Définitions* dans lequel y est traitée la question des différences inséparables et constitutives de l'homme. Les passages respectifs sont contenus dans les leçons VI<sup>e</sup> des *Prolégomènes* et IV<sup>e</sup> des *Définitions* où on y trouve ici l'explication de la réversibilité des définitions et, en particulier, de la définition d'homme.

Dav., *Prol.*, 19.21-24: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ὁ ἐλλείπων ὅρος ἀντιστρέφει· οἶον ἄνθρωπος ἐστι ζῶον λογικόν· ἰδοὺ γὰρ οὗτος ὁ ὅρος ἐλλείπων οὐκ ἀντιστρέφει· εἴ τι μὲν γὰρ ἄνθρωπος, τοῦτο ζῶον λογικόν, οὐκ εἴ τι δὲ ζῶον λογικόν, τοῦτο ἄνθρωπος· οὐ μόνον γὰρ ἄνθρωπος ἐστι ζῶον λογικόν, ἀλλὰ καὶ ἄγγελοι καὶ δαίμονες.

(«Certes, la définition qui n'est pas complète n'est, elle aussi, réversible, comme "homme est animal rationnel". En effet, puisque cette définition est défectueuse, elle n'est pas réversible. Si quelque chose est homme, [il en suit que] ceci est animal rationnel, mais non pas si quelque chose est animal rationnel, [il s'en suit que] ceci est homme. De fait, non seulement l'homme est animal rationnel, mais les *anges et les démons* aussi »).

Dav., *Prol.* arm., 46.24-27: Նաեւ ոչ ի նուազելն իւր անդրադարձի առ սահմանելին. որքոն, կենդանի բանաւորն նուազ գոլով՝ ոչ անդրադարձի, քանզի ոչ միայն մարդ է կենդանի բանաւոր, այլ եւ *հրեշտակք եւ դէմք*.

(«Ainsi la définition qui est défectueuse, n'est-t-elle pas réversible au définissable, comme par exemple "animal rationnel", en étant [une définition] défectueuse, n'est pas réversible, puisque non seulement l'homme est animal rationnel, mais les *anges et les démons* aussi »).

On remarque, dans ce cas, la communauté d'idées entre les deux passages à propos des prédicaments qui appartiennent à l'homme et aux créatures angéliques et démoniaques, puisque les deux versions affirment que l'animalité et la rationalité sont propres non seulement de l'homme, mais aussi des anges et des démons.

Il faut aussi souligner que la mention des nymphes éternelles n'est pas attestée dans d'autres passages des *Définitions*, qui utilisent donc cet exemple seulement une fois dans le premier passage indiqué plus haut de la leçon IV<sup>e</sup>. Dans la version grecque, à l'inverse, on trouve trois passages dans lesquels la citation des nymphes à la longue vie, y est utilisée. Nous avons déjà examiné deux passages parmi les trois et il nous reste donc à prendre en considération le troisième passage.

Le passage en question est contenu dans la leçon VIII<sup>e</sup> des *Prolègomènes* grecs et dans la VII<sup>e</sup> des *Définitions*. Ici, l'auteur affronte la question de l'ordre de six définitions de la philosophie et lorsqu'il discute sur la définition qui prend de l'excellence, il justifie le fait que cette définition vienne après les autres, par le parallèle avec les termes de la division que l'on trouve en descendant du genre supreme à l'espèce infime. Nous allons voir que les deux versions se détachent encore une fois l'une de l'autre non seulement dans la mention des nymphes à la longue vie, qui n'est pas attestée dans l'arménien, mais aussi par le développement de la discussion.

Dav., *Prol.*, 24.1-15: ὅτι φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν ἕσχατος τῶν ἄλλων ἐστὶ διὰ τοιαύτην αἰτίαν· τὰ κοινότερα προτερεύουσι τῶν ἰδίως τινὶ ὑπαρχόντων καὶ αὐτῷ μόνῳ τῷ πράγματι ἀρμοζόντων, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὄρων· καὶ γὰρ καὶ ἐν τούτοις αἱ μὲν κοινότεραι λέξεις πρῶταί εἰσὶν, αἱ δὲ ἰδίως αὐτῷ ὑπάρχουσαι καὶ τῷ ὀριστῷ

μόνω ἀρμόζουσαι τελευταίαν ἐπέχουσι τάξιν, οἷον ὡς ἐπὶ τοῦ ‘ ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶν λογικὸν θνητὸν καὶ τὰ ἐξῆς’· ἰδοὺ ἐνταῦθα αἱ μὲν κοινότεραι λέξεις πρῶται εἰσιν, οἷον τὸ ζῶν (οὐ γὰρ μόνος ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶν ἀλλὰ καὶ ἵππος καὶ κύων), καὶ πάλιν τὸ λογικόν (οὐ μόνον γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ λογικόν ἀλλὰ καὶ ἄγγελος καὶ δαίμων), ὁμοίως καὶ τὸ θνητόν (οὐ μόνον γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ θνητόν ἀλλὰ καὶ αἱ μακραίωνες νύμφαι), αἱ δὲ ἰδίως αὐτῷ ὑπάρχουσαι καὶ τῷ ὀριστῷ ἀρμόζουσαι τελευταίαν ἐπέχουσι τάξιν· τὸ γὰρ νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν τῷ ἄνθρωπῳ μόνῳ ἀρμόζει· μόνος γὰρ ὁ ἄνθρωπος μαθαίνει τὴν κατ’ ἐνέργειαν γνῶσιν, αἱ δὲ μακραίωνες νύμφαι οὐκ εἰσι νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά. [...]

(«[Le fait que la définition qui affirme]: “la philosophie est art des arts et science des sciences” soit la dernière parmi les autres, vient de la raison suivante. Les choses les plus générales précèdent les choses qui subsistent particulièrement dans quelque sujet et qui s’adaptent seulement à tel sujet. Ainsi est-il dans les définitions. De fait, aussi dans celles-là, les termes les plus générales sont premiers, tandis que les termes qui subsistent particulièrement au sujet et s’adaptent uniquement à son définissable, sont classés en dernier. Comme pour [la définition] “homme, animal rationnel mortel et cela qui vient par la suite”. Voilà, les termes les plus générales sont les premiers, comme “animal” (en effet, non seulement l’homme est animal, mais aussi le cheval et le chien), et encore “rationnel” (non seulement l’homme est rationnel, mais aussi l’ange et le démon); pareillement, ainsi “mortel” (de fait, non seulement l’homme est mortel, mais aussi les nymphes à la longue vie). Les choses qui subsistent particulièrement au sujet et s’adaptent seulement au définissable, sont classées en dernier. De fait, “réceptif d’intellect et de science” s’adapte uniquement à l’homme, puisque seul l’homme apprend la connaissance en acte, tandis que les nymphes à la longue vie ne sont réceptives ni d’intellect ni de science [...]).

Dav., *Prol. arm.*, 58.13-21 : Իսկ որ յարտունութենէ է սահմանն, որ աւէ՛ թէ իմաստասիրութիւն է արհեստ արհեստից եւ մակացութիւն մակացութեանց, որ ի վերջոյ այլոցն դասեաց վասն այսր պատճառանաց: Ամենայն իր, որ առհասարակ է, նախադասի յառաջ քան զյատուկն, որ յատկապէս ումեք գոյանայ: Որգոն, կենդանին առհասարակ իր գոլով, նախադասի բանականին եւ մականացոյին. վասն զի ի յոլովս է կենդանին քան զբանականն եւ մահկանացուն: Եւ դարձեալ, բանականն եւ մահկանացուն նախադասին մտաց եւ մակացութեան ընդունակաին. վասն զի բանականն եւ մահկանացուն ի յոլովագոյնն են քան զմտաց եւ զմակացութեան ընդունակն: Վասն զի մտաց եւ մակացութեան ընդունակն մարդոյն միայն է յատուկ: Արդ,

վասն զի որ առհասարակագոյնք են, նախադասին այնոցիկ, որք յատկապէս գոյանան ումէք, [...]

(«Et la définition qui est par l'excellence, qui affirme que la philosophie est art des arts et science des sciences, a été classée comme la dernière parmi les autres pour ces raisons. Toute chose qui est générale précède celle qui est particulière, qui subsiste particulièrement à quelque sujet. Par exemple, "animal", étant chose générale, précède le rationnel et le mortel, puisque le terme "animal" embrasse plus de choses que les termes "rationnel" et "mortel". Et encore, les termes "rationnel" et "mortel" précèdent le terme "réceptif d'intellect et de science", puisque "rationnel" et "mortel" embrassent plus de choses que "réceptif d'intellect et de science". En effet, le terme "réceptif d'intellect et de science" est le propre de l'homme seul. Donc, les choses qui sont plus générales précèdent celles qui subsistent particulièrement à quelque sujet, [...]»).

De la comparaison de deux versions ressortent les conclusions suivantes: le grec et l'arménien sont presque semblables littéralement dans la première branche de la discussion, tandis qu'ils divergent dans la deuxième branche, lorsqu'ils explicitent l'affirmation selon laquelle les termes généraux précèdent les termes particuliers au moyen d'un exemple. Les deux versions ont recours au même exemple, à savoir celui de l'homme, mais elles changent l'ordre de l'exposition. De fait, la version grecque donne au début la définition complète de l'homme et, après, elle explique chaque terme de la définition à partir du terme le plus général, à savoir «animal», jusqu'au plus particulier, à savoir «mortel». À ce point, le grec explique au moyen de la dichotomie ontologique «homme/nymphes» que le prédicament le plus particulier est classé au dernier degré, parce qu'il se réfère aux espèces les plus infimes qui, dans le cas indiqué ci-dessus, sont l'homme et la nymphe et les distingue l'un de l'autre.

Dans ce dernier cas, le grec répète que ce dernière différence, à savoir le fait d'être réceptif d'intellect et de science, qui est aussi celle le plus particulière, se rapporte proprement à l'homme, puisqu'il est le seul propre de l'homme de recevoir la connaissance et donc de la posséder en puissance, tandis que, dans le cas des nymphes, la connaissance appartient à leur nature. La version arménienne, au contraire, ne donne pas de définition de l'homme, mais entame la discussion par l'explication du terme le plus général jusqu'au plus particulier. Or, quant à la structure du texte, la version grecque et la version arménienne sont divergentes dans la mesure où l'arménien est plus synthétique et mieux ordonné, puisqu'il supprime tous les exemples et les répétitions utilisés en grec.

Quant à la mention des nymphes à la longue vie, nous ne pouvons pas comparer, dans ce cas précis, les deux versions, puisque l'arménien ne mentionne pas du tout ces créatures. Cependant,

nous pouvons déduire du texte grec que les nymphes sont encore une fois connotées par la rationalité et la mortalité. De fait, elles aussi, ainsi que l'homme, se plaçant à la fin d'un arbre porphyrien imaginaire, partagent à la fois le même genre, à savoir celui d'animal, et les autres prédicaments qui, en descendant de haut en bas, sont la rationalité et la mortalité.

À ce point de l'analyse, il est intéressant de prendre en considération les passages correspondants des auteurs liés à David. Les comparaisons suivantes se proposent d'examiner s'il y a de mention des nymphes ou des anges et des démons dans un contexte analogue à l'usage qu'en fait David, dans les passages mentionnés plus haut.

Prenons donc en examen Ammonius qui ne mentionne ni les nymphes à la longue vie ni les anges et les démons en relation aux prédicaments de la définition de l'homme. La définition de l'homme en tant que «animal rationnel mortel» est donnée dans l'*Introduction au commentaire sur l'Isagoge*<sup>454</sup>. Il y a un passage dans lequel on trouve l'argumentation de la proportionnalité inverse qui existe entre les termes et les choses de la définition et dans laquelle Ammonius se réfère à la définition de l'homme. Le passage en question se trouve à la fin de la discussion portant sur le genre que l'auteur avait entamé à la page 47 de l'édition de Busse (1891). Dans ce cas-ci, Ammonius se limite à constater que si l'on coupe des termes à la définition, les prédicaments se réfèrent à plusieurs choses; par exemple, lorsque les prédicaments sont: «animal mortel», ils peuvent indiquer non seulement l'homme, mais aussi le cheval, le chien et les autres animaux. En revanche, si l'on ajoute des termes à la définition, les prédicaments indiquent moins de choses; par exemple, lorsque les prédicaments sont: «animal, rationnel, mortel, grammairien», ils indiquent exclusivement les hommes qui sont grammairiens (Amm., *in Is.*, 68.5-13). Dans ce passage qui contient une discussion très proche de celle qu'affronte David dans le premier passage mentionné plus haut, Ammonius ne se réfère pas à des créatures mythiques, mais rapporte l'exemple du cheval, du chien et du grammairien.

Du reste, nous trouvons la mention des anges, comme créatures rationnelles et immortelles, et des démons irrationnels, comme créatures irrationnelles et immortelles, dans les pages consacrées à la discussion sur la différence du commentaire à l'*Isagoge* d'Ammonius<sup>455</sup>. L'exemple, cependant, n'a aucune relation avec les citations des nymphes que l'on lit dans les passages mentionnés ci-dessus de David.

Il convient enfin de prendre en considération Élias, afin de voir les analogies éventuelles entre cet auteur et David à propos de la définition de l'homme et de l'usage d'autres termes liés à cette définition. Dans la leçon III<sup>e</sup> de ses *Prolégomènes*, dans laquelle il discute, tout d'abord,

---

<sup>454</sup> Amm., *in Is.*, 17.12 :

<sup>455</sup> Amm., *in Is.*, 100.13-20.

l'éthymologie du terme «définition» et par la suite, l'origine des six définitions: si elles proviennent du sujet ou de la fin ou de tous deux à la fois:

EI, *Prol.*, 5.11-17 : εἴ τε γὰρ ἐλλείψωσι τῆ λέξει, τῷ πράγματι πλεονάζουσιν, εἴ τε πλεονάσωσι τῆ λέξει, τῷ πράγματι, τῷ ὀριστῷ φημι, ἐλλείπουσιν· οἶον ὡς ἵνα εἴπω ὁ ἄνθρωπος ζῶον, ἰδοὺ τῆ λέξει ἐνέλειπον, ἐπλεόνασα δὲ τῷ πράγματι συμπεριλαβὼν ἀγγέλους καὶ ἄλλα ζῶα. εἰ δὲ πάλιν εἴπω ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν μηχανικόν', ἐπλεόνασα μὲν τῆ λέξει, τῷ δὲ πράγματι ἐνέλειπον, φημὶ τῷ ὀριστῷ, διότι οὐ πᾶς ἄνθρωπος μηχανικός· εἴ τι μὲν γὰρ μηχανικόν, ἄνθρωπος, οὐκ εἴ τι δὲ ἄνθρωπος, μηχανικόν. Τότε οὖν ἀντιστρέφουσιν, ὅτε μήτε ἐλλείπωσι μήτε πλεονάζουσιν. («En effet, si [les définitions] sont défectueuses par rapport au terme, elles surabondent de choses, et si elles surabondent de termes, elles sont défectueuses par rapport à la chose, à savoir le définissable. Donc, lorsque je dis “l'homme est *animal*”, j'ai réduit la parole et augmenté la chose, en embrassant *les anges et les autres animaux*. Et encore, si je dis “l'homme est animal, rationnel, mortel, réceptif d'intellect et de science, ingénieux”, j'ai surabondé par rapport à la parole, et réduit la chose, c'est-à-dire le définissable, puisque tout homme n'est pas ingénieux. En effet, si un être est ingénieux, il peut indiquer “homme”, mais non que, si un être est homme, il peut être ingénieux. Donc, les termes sont convertibles, quand ils ne sont ni en insuffisance ni en surabondance»).

À la lecture du passage en question d'Élias, il faut souligner que le contexte général dans lequel Élias utilise la définition de l'homme est le même que l'on trouve dans la leçon VI<sup>e</sup> des *Prolégomènes* de David correspondant à la leçon IV<sup>e</sup> des *Définitions*. Nous avons cité le passage analogue de David plus haut. Il est évident que la comparaison avec Élias nous donne un éclaircissement sur la différence entre les passages indiqués des versions grecque et arménienne des *Prolégomènes* de David. En effet, Élias et David discutent sur la proportionnalité inverse des termes et des choses de la définition et ils abordent la discussion par une affirmation qui est presque analogue chez les deux auteurs, comme nous allons le voir par le tableau synoptique suivant.

David (grec) : «La définition, lorsqu'elle est défectueuse par rapport aux termes, surabonde au contraire de choses [...]»

Élias : «En effet, si [les définitions] sont défectueuses par rapport au terme, elles surabondent de choses, et si elles surabondent de termes, elles sont défectueuses par rapport à la chose, à savoir le définissable».

David (arménien) : «Quand les termes se réduisent, les choses augmentent [...]»

Nous voyons que le début du discours est parfaitement analogue, puisque David et Élias abordent la question de la proportionnalité inverse des choses et des termes dans la définition. Après cette affirmation, les deux auteurs donnent un exemple pour éclaircir le concept annoncé ci-dessus.

David (grec) : «[...] comme quand je dis: l'homme est animal rationnel mortel, [la définition] est composée de moins de mots, mais elle surabonde des choses. De fait, on n'a pas défini seulement l'homme, mais aussi les nymphes à la longue vie»

Élias : «Donc, lorsque je dis "l'homme est animal", j'ai réduit la parole et augmenté la chose, en embrassant les anges et les autres animaux»

David (arménien) : «Par exemple: homme, animal rationnel. Voilà, les termes se sont réduits et les choses sont augmentées, parce que non seulement l'homme est animal rationnel, mais aussi les anges et les démons»

La comparaison faite ci-dessus montre que la définition donnée par la version grecque de David, à savoir que l'homme est animal, rationnel et mortel, n'est pas très cohérente avec le contexte. En fait, bien que l'on affirme que la définition en question est défectueuse par rapport aux termes, mais surabonde de choses, le texte nous donne cette définition dans sa forme quasi complète avec tous les prédicaments contenus dans la définition porphyrienne. Nous voyons que dans le passage correspondant, Élias donne à l'inverse la définition de l'homme sous sa forme le plus brève<sup>456</sup> et explicite uniquement le genre auquel appartient l'homme et qui est le premier prédicament de la définition prise en considération. En ce cas, l'auteur considère à bon droit que la diminution des termes de la définition suppose l'augmentation des définissables. Élias mentionne les créatures angéliques comme espèce qui est subsumée sous le genre «animal» et la différence «rationnel».

---

<sup>456</sup> Sur le choix d'utiliser la définition dans sa forme brève ou longue de la part des quelques commentateurs de l'École néoplatonicienne d'Alexandrie et des premiers auteurs chrétiens d'Alexandrie, voir De Durand M. G. (1976), 328-344.

À ce point de l'analyse, il faut expliquer la raison pour laquelle nous avons inclus aussi le texte arménien dans le cadre synoptique. On voit que la définition donnée par l'arménien est à mi-chemin entre la définition qu'on lit dans la version grecque de David, et celle qu'on lit chez Élias. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, dans les *Prolégomènes* de David on utilise le genre «animal» et deux prédicaments, «rationnel» et «mortel»; Élias emploie seulement le genre «animal», et enfin, dans les *Définitions*, on trouve le genre «animal» et un prédicament «rationnel». Il est évident que les *Définitions* et le passage d'Élias sont plus clairs que la version grecque de David dans l'économie du discours pour les raisons que nous avons déjà discuté. Il nous semble que cette donnée renforce l'hypothèse que le 'traducteur' des *Définitions* ait conduit son travail, en introduisant plusieurs corrections par rapport au texte grec. D'ailleurs, il est difficile de supposer que, dans ce cas précis, les *Définitions* gardent des leçons plus anciennes, si bien qu'elles puissent corriger le texte grec original, parce que les références, d'un côté, aux anges et aux démons dans l'arménien et, de l'autre côté, aux nymphes à la longue vie dans le grec, nous conduisent à exclure cette possibilité. Il faut enfin remarquer que le passage examiné des *Définitions* est plus proche du passage correspondant des *Prolégomènes* d'Élias que du passage des *Prolégomènes*.

Nous avons cherché des références aux nymphes à la longue vie chez le pseudo-Élias, mais cet auteur ne semble pas mentionner explicitement les créatures païennes, nommées nymphes, ni dans les *Prolégomènes* ni dans le *Commentaire sur l'Isagoge*. Cependant, il cite les anges et les démons dans un contexte dans lequel on trouve aussi la mention de l'homme en tant qu'animal rationnel et mortel. Les trois passages en question sont dans le commentaire sur l'*Isagoge*<sup>457</sup>; par la suite, nous allons en examiner un extrait qui nous semble intéresser de plus près l'analyse entamée dans ce paragraphe.

Le passage en question se trouve dans un des paragraphes dédiés à la discussion sur les différences substantielles ou composantes (συστατικάί) et distinctives ou divisantes (διαίρετικάί)<sup>458</sup>. Le pseudo-Élias discute des six différences substantielles et distinctives du genre «animal», à savoir «animé», «sensible», «rationnel-irrationnel», «mortel-immortel», et il rapporte l'opinion d'Aristote et de Platon. Dans le passage qui nous intéresse, l'auteur cite l'opinion de Platon.

Ps.-El., in *Is.*, 41.29: [...] κατὰ οὖν Πλάτωνα αἱ δύο μόνον εἰσὶν ἀσύστατοι, αἱ εἰς τὰ ἐναντία συνηρόμεναι, οἷον τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸ θνητὸν καὶ ἀθάνατον, τὰ δ' ἄλλα τέσσαρα κατ' αὐτὸν συνίστανται. λογικὸν γὰρ ἀθάνατόν ἐστι τὸ θεῖον καὶ οἱ

<sup>457</sup> Ps.-El., in *Is.*, 46.21, 51.5-6.

<sup>458</sup> Voir, De Durand M. G. (1976), 330 ; Porph., *Is.*, 10.15-20.

ἄγγελοι, λογικὸν δὲ θνητὸν οἱ ἄνθρωποι, ἄλογον θνητὸν εἰσι τὰ ζῶα, ἄλογον ἀθάνατον  
τινὲς δαίμονες.

(«[...] d'après Platon, donc, seulement deux [parmi les différences] ne sont pas substantielles, à savoir: celles qui sont conjointes en tant que contraires, comme le rationnel et l'irrationnel, le mortel et l'immortel, tandis que les quatre autres subsistent par elles-même. En effet, le "rationnel" et l'"immortel" indiquent le divin et les anges, le "rationnel" et le "mortel" [indiquent] les hommes, l'"irrationnel" et le "mortel" [indiquent] les animaux, l'"irrationnel" et l'"immortel" [indiquent] certains démons»).

Nous voyons donc que le pseudo-Élias affirme que quelques-uns des démons sont marqués par l'irrationalité et l'immortalité. Puisque l'auteur n'éclaircit pas à quels démons il se réfère, il nous reste à souligner, avec toute prudence, que les démons pris en considérations par le pseudo-Élias, d'un côté, ressemblent aux nymphes citées dans la version arménienne des *Prolégomènes* de David par le fait qu'ils sont marqués par l'immortalité, et de l'autre côté, ils n'y ressemblent pas par le fait qu'ils sont marqués par l'irrationalité. En effet, les nymphes citées dans les *Définitions* sont connotées par la rationalité et l'immortalité, tandis que celles citées dans les *Prolégomènes* de David sont rationnelles et mortelles. Quant à la mention des nymphes à la longue vie chez les auteurs de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie, l'opinion de Westerink ne s'appuie pas sur des données solidement documentées. De fait, le savant affirme que «les vues religieuses de David et du pseudo-Élias sont tout à fait semblables à celles d'Élias lui-même», qui, même si chrétien, avait cependant une telle liberté de pensée pour soutenir la croyance de l'éternité du monde et ne pas s'embarrasser, à cause de cette croyance, du milieu païen alexandrin. Westerink donne des références qui seraient, selon lui, la preuve du fait que David et le pseudo-Élias partagent avec Élias une sorte «d'attitude extérieure de conformisme» qui était «très commune dans les rangs de l'intelligentsia sous Justinien». Il s'appuie sur la référence que l'on trouve chez le pseudo-Élias et David à la doctrine de l'éternité de la matière, à la divinité des corps célestes, aux esprits vengeurs irrationnels et, enfin, aux nymphes à la longue vie. Or, nous n'avons pu trouver de mention des nymphes à la longue vie dans les passages indiquées par Westerink qui se référerait aux *Prolégomènes* du pseudo-Élias, du moins d'après ce qui est rapporté dans la note en bas de la page XXXVIII de l'*Introduction*<sup>459</sup>.

Bien que la mention des nymphes ne soit pas présente dans les prolégomènes des autres commentateurs alexandrins à l'exception de David, et dans les autres commentaires du volet alexandrin portant sur l'exégèse des œuvres de logique aristotélicienne, nous avons trouvé que les

---

<sup>459</sup> Westerink cite ainsi: *in Is.* 15.21-26; 24.11-12; 14-15. Puisque dans la note précédente le savant mentionnait un passage tiré du *Commentaire sur l'Isagoge* du pseudo-Élias, la note suivante, n'ayant pas aucune référence à un auteur du commentaire autre que le pseudo-Élias, se réfère à nouveau au *Commentaire sur l'Isagoge* du pseudo-Élias.

nymphes à la longue vie sont citées, en tant qu'animaux constitués de feu et d'air, dans le *Commentaire sur la Météorologie d'Aristote*, rédigé par Olympiodorus, élève d'Ammonius à Alexandrie. De fait, dans un passage du livre IV<sup>e</sup>, Olympiodorus prend en considération l'affirmation aristotélicienne selon laquelle il n'y a pas d'animaux dans l'air et le feu, mais seulement dans la terre et l'eau. Dans la discussion, il mentionne l'opinion de Platon ainsi : ἔλεγε γὰρ ὁ Πλάτων, ὅτι εἰσὶ καὶ πύρεια ζῶα καὶ αἲρια, ὥσπερ αἱ νύμφαι αἱ λεγόμεναι μακραίωνες. («[...] En effet, Platon affirmait qu'existent d'animaux à la fois ignés et aériens, comme les nymphes qui sont appelées à la longue vie»)<sup>460</sup>. L'éditeur du texte grec signale en note que la citation de Platon est tirée du dialogue *Épinomis* 981E-982A, où Platon discute sur les êtres vivants qui sont constitués de cinq éléments. Platon ne mentionne pas explicitement les nymphes, mais affirme: «[...] par la suite, il faut considérer une autre espèce d'êtres vivants, qui est classée en deuxième et qui est visible: elle est constituée, pour la plupart, de feu, de terre, d'air et, dans une moindre mesure, de tout ce qui reste. C'est pour cette raison qu'il faut dire que de cette fusion s'engendrent des êtres vivants de toute sorte et visibles. En plus, il faut penser que les corps célestes aussi sont d'espèces vivantes qu'il faut appeler espèce divine des astres, auxquels échoit le corps le plus beau et l'âme la plus heureuse et parfaite. À ceux-ci, il en échoit une de deux sorts: ou chacun d'entre eux est incorruptible, immortel, et, nécessairement, absolument divin, ou il jouit d'une longue vie selon ses attentes, d'une façon qu'il ne souhaite pas en avoir davantage»<sup>461</sup>. Il ressort de la lecture du passage de l'*Épinomis*, que les nymphes ne sont pas nommées explicitement par Platon, mais qu'il parle en général des êtres vivants qui, en tant que corps, sont constitués, pour la plupart, de trois d'entre les cinq éléments cités auparavant. Ces créatures sont marquées par le fait d'être vivantes, et donc animées, corporelles et visibles. Platon distingue deux espèces parmi elles : celles qui sont immortelles et celles qui sont à la longue vie (ἢ τινα μακραίωνα βίον ἔχειν ἰκανὸν ἐκάστω ζωῆς). Nous voyons que Platon utilise le même adjectif, *makraíôn*, en relation à des êtres qui sont vivants, corporels et visibles pour marquer le fait qu'ils sont mortels en opposition aux êtres qui, tout en étant constitués eux-mêmes de feu, de terre et d'air, sont immortels. D'ailleurs, le passage de l'*Épinomis* est le seul, comme l'avait déjà remarqué l'éditeur Stuve, sur lequel pourrait s'appuyer le passage mentionné ci-dessus d'Olympiodorus. À tel propos, nous avons examiné les autres passages dans lesquels Platon cite les Nymphes, mais il s'agit de passages qui n'ont aucune relation avec le passage d'Olympiodorus et dans lesquels

<sup>460</sup> Olymp., in *Meteor.*, 301.18-19.

<sup>461</sup> Plat., *Epin.*, 981 d-981e, 982 a: ἄλλο δὲ χρή ζῶον γένος θείναι δεύτερον γινόμενον ἅμα καὶ δυνατὸν ὀράσθαι· τὸ γὰρ πλείστον πυρὸς ἔχει, ἔχει μὴν γῆς τε καὶ αἰέρος, ἔχει δὲ καὶ ἀπάντων τῶν ἄλλων βραχέα μέρη, διὸ δὴ ζῶα τε ἐξ αὐτῶν παντοδαπά γίνεσθαι χρή φάναι καὶ ὀρώμενα, νομίσει δὲ δὴ δεῖ πάλιν τὰ κατ' οὐρανὸν ζῶων γένη, ὃ δὴ πᾶν χρή φάναι θείον γένος ἄστρον γεγονέναι, σώματος μὲν τύχον καλλίστου, ψυχῆς δ' εὐδαιμονεστάτης τε καὶ ἀρίστης. δυοῖν δὲ αὐτοῖς μοιρῶν τὴν ἑτέραν χρή δόξῃ μεταδιδόναι σχεδόν· ἢ γὰρ ἀνώλεθρόν τε ἀνάγκης, ἢ τινα μακραίωνα βίον ἔχειν ἰκανὸν ἐκάστω ζωῆς, ἧς οὐδὲν τι πλείονος ἂν προσδεῖσθαι ποτε.

l'adjectif *makraíôn* n'est pas utilisé pour connoter des créatures surnaturelles quasi-divines. Bien que Platon considère les Nymphes comme des êtres divins qui sont gardiennes des bois et des fleuves, et inspiratrices de la poésie épique et de la rhétorique<sup>462</sup>, on ne rencontre pas chez lui d'indice pour comprendre s'il les considère comme mortelles ou immortelles. Selon la mythologie grecque, elles sont des divinités inférieures par rapport aux divinités plus connues de l'Olympe et qui engendraient des héros ou des demi-dieux. Les Nymphes se distinguent en plusieurs typologies d'après les lieux qu'elles habitent, et elles sont en grande quantité, puisque, par exemple, les seules Néréides sont au nombre de 77, selon le *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*<sup>463</sup>. Il faut souligner que les Nymphes acquièrent une place inférieure dans le panthéon des divinités grecques, après que les divinités engendrées, pour la plupart, par Zeus et Héra en conquièrent au contraire l'hégémonie. En effet, la présence de certaines parmi l'innombrable quantité des Nymphes est déjà témoignée, dans la *Théogonie* d'Hésiode, avant la naissance de Zeus et d'autres divinités qui, par la suite, jouiront du titre de divinités supérieures.

Nous avons ouvert cette parenthèse sur la conception des Nymphes dans la mythologie classique pour essayer de comprendre au mieux la conception platonicienne de ces créatures, et ainsi l'interprétation donnée par les *Définitions* de l'adjectif grec *makraíôn* qui a été interprété dans un autre sens que celui que l'on trouve dans le texte grec des *Prolégomènes* de David et dans le *Commentaire sur la Météorologie* d'Olympiodorus. En effet, il pourrait sembler que la source de la référence des *Prolégomènes* de David aux nymphes «à la longue vie» soit Olympiodorus avec lequel il partageait l'appartenance à l'école néoplatonicienne d'Alexandrie. Or, Olympiodorus a introduit un élément qui n'était pas présent dans le passage de l'*Épinomis* mentionné plus haut, à savoir le fait que les nymphes à la longue vie appartiennent à l'espèce d'êtres vivants constitués de feu et d'air. Certes, Olympiodorus connaissait bien le passage de l'*Épinomis*, et aussi le fait que Platon lui-même n'avait ni utilisé l'exemple des nymphes dans un tel contexte ni attribué aux nymphes l'adjectif *makraíônes* dans les passages des dialogues où il mentionne ces créatures. Nous pensons qu'Olympiodorus marque les nymphes par un adjectif qui signifie «à la longue vie», puisque ces créatures quasi-divines étaient effectivement conçues par la mythologie grecque comme des divinités inférieures vivant des milliers d'années. Du reste, pour décrire les nymphes, en tant que créatures constituées de feu et d'air, Olympiodorus a recours à un adjectif que Platon lui-même utilise dans le passage indiqué de l'*Épinomis*. De fait, nous avons vu que Platon distingue les êtres constitués de feu, de terre et d'air en êtres immortels et en êtres qui jouissent d'une longue vie. Olympiodorus aurait pu penser que Platon se référait ici aux nymphes en tant

---

<sup>462</sup> Plat., *Phaedr.*, 241.e.4 et 278.b.9. Pour la mention des Nymphes, voir aussi: *Phaedr.*, 230.b.7, 263.d.5; *Apologie*, 27.d.8.

<sup>463</sup> Grimal P. (1976), 314.

que, d'un côté, êtres vivants constitués des éléments mentionnés et, de l'autre côté, êtres mortels. Toutefois, nous avons déjà souligné qu'il n'y a pas des preuves évidentes pour soutenir que Platon considère les nymphes comme des êtres mortels ou immortels.

En résumant, on pourrait supposer que le 'traducteur' des *Définitions* n'ait pas compris le sens de l'adjectif grec *makraîôn* et qu'il l'ait interprété comme s'il avait le sens d'«immortel». Toutefois, cette hypothèse nous semble faible, puisque nous avons vu que les *Définitions* interprètent le texte grec correctement et, dans le cas où elles se détachent du grec, elles le font pour ajouter ou supprimer des passages considérés comme nécessaires ou répétitifs. Il nous semble, donc, que la citation des nymphes à la longue vie que l'on trouve chez Olympiodorus et dans les *Prolégomènes* de David se rapporte à la tradition de la mythologie grecque qui regardait les nymphes comme de créatures divines, mais mortelles. En revanche, les *Définitions* sont plutôt reliées à la tradition qui considérait les nymphes comme des créatures divines immortelles<sup>464</sup>. Du reste, le thesaurus de la langue arménienne atteste que le substantif *yawērzharsownk'*, «nymphes», indique des créatures du panthéon païen, qui sont considérées à la fois mortelles et immortelles et, on y trouve la mention du passage des *Définitions* de David<sup>465</sup>.

#### 4.2) Conclusions

Dans ce paragraphe, nous avons essayé d'analyser tous les passages dans lesquels David utilise les prédicaments «mortel-immortel» et «rationnel-irrationnel» pour définir la substance de l'homme et d'autres animaux, parmi lesquels l'on énumère les nymphes à la longue vie, selon le grec, ou éternelles, selon l'arménien. Nous croyons pouvoir en tirer les conclusions suivantes:

A) la mention des nymphes à la longue vie est présente uniquement dans les *Prolégomènes* et la version grecque du *Commentaire sur l'Isagoge* de David. David l'utilise pour faire une ultérieure distinction entre les êtres qui apprennent la connaissance en acte et les êtres qui la possèdent par nature, au-dessous du prédicament «rationnel». L'animal, rationnel et mortel qui apprend la connaissance en acte, c'est-à-dire au moyen de l'expérience, c'est l'homme, tandis que l'animal,

---

<sup>464</sup> Ici nous aide l'article de De Durand qui met en évidence que, dans le *Commentaire au Timée* attribué à Calcidius (fin du IV<sup>e</sup> siècle, voir note 28), le démon est défini comme animal raisonnable immortel en opposition à ce que Némésius affirmait à la même époque, dans le premier chapitre de son traité *de Natura Hominis*. Voir, De Durand M. G. (1976), 331-333.

<sup>465</sup> NBHL, s.v. *yawērzharsownk'*, vol. II. Il est intéressant de souligner que le *Thesaurus* mentionne aussi un autre exemple dans lequel on trouve le substantif en question. L'exemple est le suivant: Մտիկանացուն յանմտիկն որոշեաց իսկ միտքն ու հանձարն 'ի յաւերժահարսանցն հեռացոյց. Les auteurs du *Thesaurus* attribuent cette phrase à Step'annos Siwnec'i, mais ils ne signalent pas l'œuvre de référence. Il s'agit, probablement, d'une référence à la définition de l'homme que l'on lit dans les *Définitions* de David, puisque l'interprétation que, dans la seconde partie du passage indiqué, Step'annos fournit du prédicament «[réceptif à] l'intellect et à la raison» comme ce qui distingue l'homme des nymphes éternelles, semble s'appuyer sur les *Prolégomènes* de David (grec ou arménien?). En effet, la mention du prédicament «réceptif à l'intellect et à la raison ou à la science» est plus fréquente, comme nous l'avons déjà démontré, dans les *Prolégomènes* et les *Définitions* de David que dans les *Prolégomènes* des autres commentateurs alexandrins.

rationnel et mortel qui possède la connaissance par nature, c'est la nymphe à la longue vie. Les deux catégories d'êtres partagent les trois premiers prédicaments de la définition, c'est-à-dire «animal, mortel, rationnel», mais ils divergent quant au dernier prédicament. Les nymphes appartiennent à la démonologie néoplatonicienne et, tout en étant des démons, doivent être connotées par l'immortalité, comme c'est le cas des créatures angéliques. Toutefois, dans le traité *de Natura hominis* de Némésius, les nymphes sont citées en tant que créatures qui savent par nature en opposition à l'homme qui est le seul «capable d'intelligence et de science». Némésius tient à préciser que ces nymphes, autant que d'autres espèces d'êtres démoniaques à longue durée, ne sont point immortelles. De Durand, que nous avons cité à plusieurs reprises, considère que Némésius embrasse la position du meso-platonicien Plutarque qui enseigne la mortalité des demi-dieux, se référant à un fragment d'Hésiode<sup>466</sup>.

On voit donc que les *Prolégomènes* de David semblent suivre la position de ceux qui soutenaient la mortalité des créatures païennes nommées nymphes, puisqu'ils affirment dans plusieurs passages que les nymphes sont des êtres mortels; les anges, à l'inverse, sont énumérés à côté du divin et de l'âme en tant que réalités immatérielles et, par conséquence, immortelles.

B) Les *Définitions* de David mentionnent les nymphes dans le même contexte que le passage correspondant des *Prolégomènes*, mais, comme nous l'avons déjà vu, elles affirment clairement, à travers l'usage de l'adjectif *yaweržakan*, que la nature de ces créatures démoniaques est immortelle. D'ailleurs, le 'traducteur' des *Définitions*, dans ce cas précis, ne s'est pas embarrassé d'un recours à l'adjectif en question, ni à un autre terme qui décrit l'acte créateur de Dieu. En effet, dans ce passage du texte arménien on lit: *որոշեալց զիս յաներեւելից եւ յանսահլանացն աբարաճոց, որք եւ յաներժալանի հարսնիք անուանիմ*. Les termes que nous avons soulignés en italique (*anerewoyt'*, *anmahkananc'ow*, *yaweržakan*) se réfèrent respectivement aux champs sémantiques à la fois de l'invisible et de l'immortel. En plus, le participe substantivé *ararac* provient du verbe *arnem* qui signifie «faire, produire, fabriquer, créer» et il est utilisé pour décrire l'acte de la création divine dans le livre de la *Genèse*<sup>467</sup>. La phrase mentionnée ci-dessus que l'on lit en arménien est absente, au contraire, dans les *Prolégomènes* qui se limitent à définir les nymphes comme des créatures démoniaques mortelles (ἐκ τῶν μακραιῶνων νυφῶν, τούτ' ἐστὶν ἐκ τῶν θνητῶν δαιμόνων· εἰσὶ γὰρ δαίμονες θνητοὶ αἱ μακραιῶνες νύμφαι, αἵτινες πολλὰ ἔτη ζῶσιν· καὶ γὰρ ζῶά εἰσι καὶ λογικά), et n'utilisent pas la locution τὸ δημιούργημα pour se référer aux nymphes à la longue vie. Du reste,

<sup>466</sup> De Durand M. G. (1976), 332.

<sup>467</sup> *NBHL*, s.v. *arnem*, vol. I.

on trouve le même usage du substantif *tò dêmioúrgêma* en grec et *araracn* en arménien, dans le premier passage que nous avons rapporté plus haut, au début du deuxième paragraphe<sup>468</sup>.

Dans les *Définitions*, on reconnaît aux nymphes, tout en étant des créatures quasi-divines et supra-humaines, l'appartenance à la sphère des anges et des démons, d'après le schéma de la démonologie néoplatonicienne. Le texte grec, au contraire, semble distinguer nettement entre les créatures angéliques et celles démoniaques, auxquelles appartiennent également les nymphes à la longue vie. Il nous semble que, dans le cas examiné, les *Prolégomènes* sont reliés à une tradition différente au sein de la même pensée néoplatonicienne, même si cette hypothèse a encore besoin d'être examinée et approfondie davantage. Effectivement, le texte arménien ne survole pas la question, mais en offre une vision totalement différente de celle que nous trouvons dans le texte grec. Ces données nous amènent à élaborer encore quelques conclusions à l'égard du statut religieux de David. Tout d'abord, le supposé conformisme religieux des auteurs chrétiens de l'école néoplatonicienne d'Ammonius, parmi lesquels on compte aussi David, ne peut s'appuyer sur la mention des nymphes à la longue vie, dans les *Prolégomènes* de David, comme cela a été avancé par quelques savants<sup>469</sup>. Toutefois, l'affirmation de Westerink qu'il faut considérer les ouvrages attribuées à Élias, David et le pseudo-Élias comme des œuvres dans lesquelles les auteurs tiennent «dans toute la mesure du possible, la philosophie à l'écart de leur religion» nous semble vraisemblable, dans le cas examiné ici, pour la version arménienne. En effet, elle montre, une fois encore, que le texte est une réélaboration à partir du texte grec des concepts-clé liés très étroitement aux discussions inter-religieuses entre théologie néoplatonicienne et théologie chrétienne qu'il vaut la peine d'approfondir à partir des analyses présentées ci-dessus et des considérations faites par De Durand, dans son article «L'homme raisonnable mortel», sur l'usage de la définition brève ou longue d'homme chez les stoïciens et les pères de l'Église de l'École d'Alexandrie.

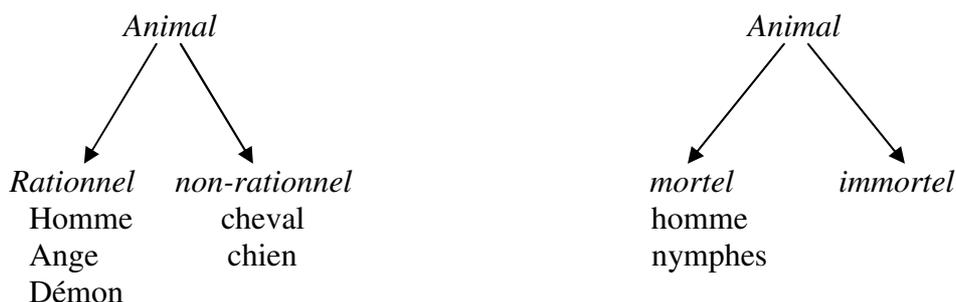
En résumant par un schéma les différentes positions des *Prolégomènes* et des *Définitions* sur les nymphes, on utilise deux «arbres» ou représentations graphiques:

---

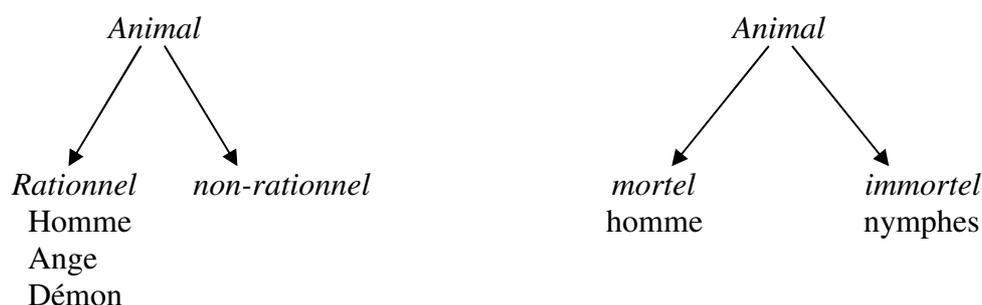
<sup>468</sup> Voir plus haut, pp. 146-147.

<sup>469</sup> Voir, Westerink L. G. (1990), XXXVIII.

### *Prolégomènes*



### *Définitions*



D'autre part, il faut ajouter que l'on rencontre deux tendances différentes dans les deux versions des *Prolégomènes* à propos des créatures angéliques et démoniaques. En effet, d'un côté, la version arménienne mentionne les anges et les démons (հրեշտակք եւ դէմք), lorsque le discours concerne la définition de l'homme et l'énonciation d'exemples d'être pour chaque différence constitutive donnée, comme par exemple l'homme et les autres animaux sont subsumés sous la différence «animal», et encore, l'homme, les anges et les démons sont subsumés sous la différence «rationnel». De l'autre côté, on trouve la mention des « puissances intelligibles » (իմաստի զօրութիւնք) et des « puissances invisibles » (աներեւոյթ զօրութիւնք) qui ne sont pas attestées en grec, comme nous allons voir de la lecture des passages suivants.

Dav., *Prol. arm.*, 4.29-34 : քանզի եթէ ոչ էր մարդկային սեռն, ամենայն անկատար գոյր, որպէս յայտ առնէ եւ Պղատոն ի Տիմէոսի տրամաբանութեանն, քանզի այսպէս ասէ յաղագս արարչին, եթէ յետ առնելոյն զերհինս եւ զերկրի, հրատարակէր առ իմանալի գորութիւնսն այսպէս եւ ըստ այսմ օրհնակի: [...]

(«En effet, si le genre humain n'était pas venu à l'existence, toute chose aurait été imparfaite, comme le déclare Platon aussi dans le dialogue du *Timée*. De fait, il affirme à propos du Créateur qui, après avoir créé le ciel et la terre, il manifestait aux puissances intelligibles ces choses selon ce dessin : [...]»).

Dav., *Prol.*, 2.17-18: καὶ γὰρ τὸ πᾶν ἀτελὲς ἦν, εἰ μὴ ἦν τὸ ἀνθρώπειον γένος, ὡς δηλοῖ καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ· ποιεῖ γὰρ τὸν δημιουργὸν λέγοντα μετὰ τὴν ποίησιν οὐρανοῦ καὶ γῆς

(«En effet, toute chose aurait été imparfaite, si le genre humain n'était venu à l'existence, comme le montre Platon aussi dans le *Timée*, [en affirmant que] le démiurge, après la création du ciel et de la terre, crée et dit [...]»).

La comparaison des deux passages montre que, encore une fois, les deux versions se détachent l'une de l'autre, en révélant l'interprétation originale des *Définitions* que nous allons expliquer par la suite. Les passages rapportés ci-dessus sont encadrés dans la discussion sur la raison pour laquelle toute chose existe et, en particulier, sur la raison de l'existence du genre humain. Pour justifier l'existence du genre humain et de l'affirmation que si l'homme n'était pas venu à l'existence, l'univers aurait été imparfait, David cite le *Timée*, se référant en particulier au passage 41 b 6-7<sup>470</sup>. Ici, Platon décrit la création de l'univers de la part du démiurge, commençant par les choses les plus hautes, c'est-à-dire qui sont les plus proches du principe créateur, jusqu'au divinités qui sont ceux-ci «dont on peut observer les évolutions», comme les astres (*Timée*, 39 e 10-40 a-d), et ceux-ci «qui se rendent visibles seulement quand elles-mêmes le veulent», comme les divinités de la tradition (40 e-41 b). Par la suite, dans le passage 40 b-d du *Timée*, Platon fait parler le démiurge qui s'adresse aux divinités créées tout d'abord et mentionnées ci-dessus, afin qu'elles assument la tâche de créer, à leur tour, les trois espèces mortelles qui ne pourraient pas être créées par le démiurge pour la raison qu'il est immortel et tout ce qu'il crée est immortel et non pas mortel comme le sont les espèces ailée, aquatique et pédestre.

<sup>470</sup> Platon, *Tim.*, 41 a 3-6, 41 b 6-7: ἐπεὶ δ' οὖν πάντες ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερώς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν θεοὶ γένεσιν ἔσχον, λέγει πρὸς αὐτοὺς ὁ τότε τὸ πᾶν γεννήσαν τάδε — [...]. νῦν οὖν ὁ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα·

À ce point de l'analyse, il faut remarquer que la version arménienne souligne le fait que les trois espèces mortelles viennent à l'existence par l'acte créateur de puissances qui cependant ne s'identifient pas avec le démiurge, au moyen de la phrase qui n'est pas attestée en grec : հրասարակէր առ իմանալի զօրութիւնսն այսպէս եւ ըստ այսմ օրհնակի. En particulier, l'expression *ar imanali zawrowt'iwnsn* («aux puissances intelligibles») donne l'appui pour soutenir que le 'traducteur' des *Définitions* a eu sous la main, selon toute vraisemblance, le texte grec du *Timée* – ou du moins le passage indiqué plus haut. Les *Prolégomènes*, au contraire, sautent ou négligent le fait si important que, selon Platon, l'acte créateur du démiurge en tant que Dieu produisait quelque chose pareille à Lui et que, par conséquent, Dieu n'aurait pas pu créer lui-même les espèces mortelles, parmi lesquelles on compte le genre humain, mais qu'il aurait dû donner à des divinités inférieures le rôle de médiation dans la création des espèces imparfaites. Le passage des *Prolégomènes*, à l'inverse, pourrait laisser comprendre que la création des espèces mortelles advienne directement par le Démiurge, puisque la citation tirée du *Timée* que l'on lit dans la version grecque est limitée aux premiers lignes du discours direct prononcé par le Démiurge que l'on trouve dans le passage 40 b 7-8, 40 c-d du *Timée*. En effet, si le passage avait été rapporté dans son intégralité, on aurait déduit de sa lecture que le Démiurge s'adresse aux divinités qu'il avait créées auparavant et auxquelles il donne la tâche de produire les espèces mortelles qui manquent à l'univers.

Dans un autre passage des *Définitions*, on trouve l'usage de l'adjectif *anerewoyt'*, utilisé pour marquer les puissances qui sont chez le divin.

Dav., *Prol.* arm., 94.1-4 : Եւ դարձեալ, որպէս աստուածայինն *աներեւոյթ զօրութիւնս նմանս* ունի, յորոց ձեռն աստեաց ինամ ածէ, նոյնպէս եւ իմաստասիրութիւն յառաջ ածէ զմակացութիւնս, որպէս զի ի ձեռն ungu զիտասցէ զենթակայս ungu:

(«Et encore, comme le divin possède *des puissances invisibles*, au moyen desquelles il se prend soin des choses qui appartiennent à ce monde, ainsi la philosophie conduise-t-elle les sciences, si bien qu'elle connaisse leurs objets au moyen des sciences»).

Dav., *Prol.*, 40.4-5 : καὶ πάλιν ὡσπερ τὸ θεῖον ἔχει δυνάμεις τινάς, δι' ὧν τῶν τῆδε προνοεῖται, οὕτω καὶ ἡ φιλοσοφία προβάλλεται τὰς ἐπιστήμας, δι' ὧν τὰ ὑποβλεβλημένα αὐτῇ γινώσκει.

(«Et encore, comme le divin possède *des puissances*, au moyen desquelles il se prend soin des choses qui appartiennent au monde, ainsi la philosophie conduise-t-elle les

sciences, au moyen desquelles elle connaît les choses qui sont subsumées sous elle-même»).

Il ressort de la lecture des passages des deux versions que le ‘traducteur’ des *Définitions* a modifié la version grecque, en introduisant l’épithète «invisibles» pour marquer les puissances qui sont chez le divin; cet attribut n’est pas attesté en grec. Plus haut, dans les *Définitions*, on lit que la philosophie est identifiée métaphoriquement avec le souverain qui nomme des princes, c’est-à-dire les arts, au moyen desquels il se prend soin des derniers et des infimes. Les puissances invisibles du divin peuvent donc être identifiée avec les princes nommés par le souverain qui, dans ce cas-ci, serait le divin lui-même. Nous pourrions reconnaître dans ces puissances invisibles des créatures angéliques qui jouent le rôle de médiation entre le divin et l’humain, même si cette hypothèse aurait besoin d’être approfondie à la lumière de la littérature arménienne antérieure aux *Définitions*. Il ressort toutefois des exemples mentionnés dans ce dernier paragraphe, c’est-à-dire ceux des nymphes immortelles, des puissance intelligibles et des puissances invisibles, que la conception théologique du ‘traducteur’ des *Définitions* semble être plus articulée et entassée que celle que l’on peut déduire de la lecture des *Prolégomènes*. À cause du manque des données ultérieures, dans lesquelles on trouve la mention des créatures citées ci-dessus dans les *Définitions*, notre hypothèse pourrait être confirmée par l’analyse de la pensée, d’un côté, des théologiens et des historiens arméniens précédents à l’époque de production des *Définitions* et, de l’autre côté, des théories élaborées sur la démonologie et l’angéologie chez les auteurs néoplatoniciens christianisés.

## CONCLUSIONS

Les données que nous avons rassemblées dans le travail présent visent à donner un appui à notre recherche sur la figure et la production de David. Nous avons tâché de démontrer nos hypothèses à partir des comparaisons intertextuelles entre les versions grecque et arménienne des quatre ouvrages philosophiques de David ainsi que des comparaisons entre les commentaires de David et les commentaires des philosophes appartenus au cercle de l'école d'Ammonius. Afin de délimiter l'argument de la thèse qui requiert des compétences non seulement linguistiques, mais aussi philosophiques du fait de la nature même des traités pris en examen, nous avons choisi d'approfondir l'examen de quelques concepts-clé qui appartiennent à la spéculation de David, ainsi qu'aux commentateurs néoplatoniciens de l'époque, à travers les quatre ouvrages de David, même si nous avons constaté que les concepts-clé pris en considération plus haut sont utilisés plus fréquemment dans les *Prolégomènes* et le *Commentaire sur l'Isagoge* de David que dans les deux autres commentaires.

Le travail de comparaison des textes attribués à David a été développé sur deux niveaux linguistiques:

- 1) la comparaison conduite entre les textes grecs des *Prolégomènes*, du *Commentaire sur l'Isagoge* et du *Commentaire sur les Catégories* de David, et les textes grecs des prolégomènes et des commentaires sur l'*Isagoge* des autres commentateurs alexandrins de l'école d'Ammonius;
- 2) la comparaison entamée entre les versions grecques et arméniennes des *Prolégomènes* et du *Commentaire sur l'Isagoge* de David et l'analyse conceptuelle des passages dans lesquels nous avons relevé des différences entre les deux versions, grecque et arménienne, à la lumière des théories exposées par les autres commentateurs alexandrins dans les passages correspondants de leurs commentaires.

Pour ce qui est du premier niveau mentionné ci-dessus, le point le plus significatif que l'analyse comparée des traités grecs de David a mis en évidence est la ressemblance entre ce qu'on lit dans les *Prolégomènes* et ce qu'on lit dans le *Commentaire sur les Catégories* à propos de la quantité continue. En outre, nous avons relevé une ressemblance plus évidente tantôt entre Ammonius et David, tantôt entre David et le pseudo-Élias, même s'il faut souligner que, pour cette dernière filiation, les analogies entre ces deux auteurs sont plus remarquables entre les *Définitions* et les *Prolégomènes* du pseudo-Élias qu'entre les *Prolégomènes* de David et le même traité du pseudo-Élias.

Du reste, l'analyse comparée de quelques passages tirés des versions grecques et arméniennes des traités de David, mentionnés ci-dessus, a confirmé l'hypothèse de départ de notre travail :

1) que les *Définitions* ne sont pas simplement une traduction, mais une version nouvelle des *Prolégomènes*, ou plutôt une réélaboration, quasi-indépendante, pourrait-on dire; indépendance dont la constatation s'impose surtout là où les deux textes montrent des différences. Dans la plupart des cas où les deux textes divergent, le texte arménien se révèle d'une concision de style, d'une finesse et d'une profondeur de pensée, supérieurs par rapport au texte grec.

Nous avons abouti en outre à d'autres conclusions aussi:

2) bien que les *Prolégomènes* et la version grecque du *Commentaire sur l'Isagoge* soient indéniablement l'œuvre du même auteur, du fait de la correspondance épistémologique que nous avons mise en lumière entre les concepts de pensée postérieure (*epinoia*) et de simple représentation (*sosk mtacowt'awn*), les versions arméniennes de ces œuvres présentent des styles et, parfois, des contenus différents. Nous avons déjà établi la nature de ces différences en ce qui concerne la version arménienne des *Prolégomènes*. Dans le cas de la version arménienne du *Commentaire sur l'Isagoge*, nous avons relevé plus haut une erreur d'interprétation qui pourrait être attribuée à la tradition manuscrite aussi bien qu'à un traducteur différent que celui des *Définitions*. De fait, si l'on écarte l'hypothèse que les différences soient dues à la tradition manuscrite, c'est-à-dire que l'erreur rapportée dans les manuscrits arméniens de l'édition d'Arevšatyan ne soit pas due au fait que ces manuscrits arméniens dépendent des manuscrits grecs utilisés dans l'édition de Busse, il s'en suit que le 'traducteur' des *Définitions* et le 'traducteur' du *Commentaire sur l'Isagoge* sont deux personnes différentes, puisque l'explication que l'on trouve dans les *Définitions* de la simple représentation ne s'accorde pas avec l'erreur d'interprétation signalée plus haut qu'on lit dans un passage de la version arménienne du *Commentaire*. D'ailleurs, si le 'traducteur' des *Définitions* et du *Commentaire sur l'Isagoge* avait été la même personne, il aurait dû corriger le texte grec<sup>471</sup>.

3) La différence de style et de pensée entre Élias et le pseudo-Élias, d'un côté, et, de l'autre, David quant à la tripartition des êtres et, en particulier, du moyen d'apprentissage des êtres mathématiques.

Nous avons tâché de démontrer la première des hypothèses, proposées ci-dessus, à travers l'analyse systématique des différences les plus évidentes – ou du moins de celles que nous avons considérées comme les plus parlantes dans le contexte de notre étude – que nous avons soulignées

---

<sup>471</sup> Dans ce cas-ci, il faut présupposer que le codex grec ou les *codices* grecs utilisés par le traducteur arménien du *Commentaire sur l'Isagoge* de David ou certaines leçons de ceux-ci, se sont transmis jusqu'aux époques médiévale et moderne auxquelles remontent les *codices* retenus par Adolf Busse dans l'édition de Berlin.

dans le troisième et le quatrième chapitre. Nous allons résumer brièvement les points principaux que nous avons cherché à mettre en évidence :

a) la modification des noms des personnages historiques et mythiques :

Tigran vs Hector et Aramazd vs Zeus.

Ceci doit être analysé dans le contexte de référence. Si le nom de Tigran pourrait témoigner en faveur de l'hypothèse que le traducteur ait adapté le nom grec d'Hector, le fait que, dans les *Définitions*, sont employés à la fois le nom d'Aramazd et le nom de Zeus là où les *Prolégomènes* ne mentionnent que le nom de Zeus, indique que le 'traducteur' a adopté deux styles de traduction différents. Nous avons souligné que le fait que, dans le premier exemple mentionné plus haut<sup>472</sup>, le nom d'Aramazd remplace celui de Zeus, n'implique pas nécessairement un choix dicté par des raisons d'ordre culturel et pédagogique voire de la nécessité d'adapter les noms de divinités grecques à l'univers culturel arménien afin de rendre l'exemple plus compréhensible aux auditeurs arméniens. En fait, contrairement au nom de Zeus, le nom d'Athéna a été retenu dans la version arménienne.

Un autre exemple mentionné plus haut<sup>473</sup> dans lequel l'arménien garde le nom de Zeus, parce que, dans ce cas-ci, il cite une maxime qui a été transmise ainsi par la tradition et qui est attribuée aux péripatéticiens par David lui-même. De fait, il aurait été quelque peu bizarre que les péripatéticiens connussent et invoquassent le nom d'Aramazd. Ceci confirme notre thèse selon laquelle les adaptations des noms mythiques ou historiques ne présupposent pas une adaptation dictée du zèle pédagogique, si bien que les lecteurs ou les auditeurs des *Définitions* pussent comprendre les références mythologiques grecques. De fait, la mythologie grecque circula à partir du royaume artaxide. Nous avons cité un autre exemple<sup>474</sup> concernant la mention, dans les *Prolégomènes*, de certaines populations grecques, à savoir les Argiens et les Béotiens, auxquels les *Définitions* ajoutent la tournure «et tous les autres grecs». Nous croyons que l'ajout de la phrase «et tous les autres grecs» de la part du traducteur arménien ne vise pas à expliquer à ses auditeurs/lecteurs la provenance ethnique des Argiens et des Béotiens, puisqu'il y a du moins un autre cas où le nom de Thraces οἱ Θραῖκες que l'on trouve dans les *Prolégomènes* est traduit en arménien par le calque Թրակացիք, sans que le traducteur ait ressenti la nécessité d'expliquer la provenance de cette dernière population grecque. Du reste, nous avons dit aussi que, dans ce cas-ci, l'expression «et tous les Grecs» ajoutée dans le passage en question des *Définitions* vise à expliquer aux lecteurs/auditeurs arméniens que, dans ses *Constitutions*, Aristote (*Politeiai*) discutait des

---

<sup>472</sup> Voir, *chapitre III*°.

<sup>473</sup> Voir plus haut, pp. 74-80.

<sup>474</sup> Voir plus haut, pp. 80-82.

différentes formes d'association politique chez toutes les populations grecques et non seulement chez les Argiens et les Béotiens comme on pourrait déduire du passage correspondant des *Prolégomènes*.

### Les Pythagoriciens

Il y a un autre exemple concernant la mention du nom, dans ce cas-ci, d'un courant philosophique, celui des Pythagoriciens, que nous avons signalé plus haut<sup>475</sup>. Dans un passage des *Définitions* où David cite la maxime «je suis moi, le mien et ce qui appartient à moi» afin de justifier le fait que si quelqu'un commet une injustice à l'égard d'une autre personne, il la commet à l'égard du corps de cette personne, mais pas à l'égard de l'âme, le 'traducteur' attribue l'adage en question aux pythagoriciens contrairement au grec, qui le cite sans en donner la paternité. Comme on l'a souligné dans le chapitre III<sup>e</sup>, l'adage est mentionné également dans le *Commentaire sur l'Alcibiade Premier* d'Olympiodore et dans les *Prolégomènes* d'Élias, même si dans un sens quelque peu différent. Sans écarter *a priori* l'hypothèse que l'attribution soit due à la plume d'un rapporteur postérieur, voire de la tradition manuscrite, nous croyons pouvoir affirmer cependant que la mention des Pythagoriciens indique que le 'traducteur' puisait à partir d'une tradition de textes ou de recueils de fragments qui ne sont pas attestés ni chez Olympiodore ni chez Élias. Ceux-ci, en effet, se rattachaient à Platon sans considérer que la philosophie de Platon avait engouffré plusieurs éléments de la tradition orphique et pythagorique comme, peut-être, dans le cas de l'adage cité ci-dessus. Faute de preuves textuelles extérieures qui puissent confirmer notre hypothèse, nous nous limitons à relever les dissemblances que l'on rencontre entre les membres de la même école dans l'attribution – qu'elle soit nominale, comme dans le cas d'Olympiodore, d'Élias et des *Définitions* de David, ou anonyme, comme dans le cas des *Prolégomènes* de David et du pseudo-Élias – d'un adage qui, selon toute vraisemblance, circulait dans les milieux néoplatoniciens, puisqu'il résumait la vision platonicienne de la vertu et de l'homme vertueux, contenue dans le dialogue de l'*Alcibiade Premier*, voire du premier texte platonicien dont la lecture et l'étude étaient prévus dans le volet des écoles néoplatoniciennes.

### Les Stoïciens

Nous avons enfin examiné enfin le passage des *Définitions* dans lequel on trouve la mention de la locution *i tokosin* en face du grec où on lit le nom des Stoïciens.<sup>476</sup> Nous avons donné deux preuves, l'une intertextuelle, l'autre extratextuelle, démontrant que, dans ce cas-ci, la correction de la version arménienne est indéniable, contrairement à l'opinion embrassée par la plupart des savants qui considèrent la locution arménienne *i tokosin* comme une corruption de la tradition manuscrite qui devrait être corrigée sur la base du grec. En revanche, nous croyons que la version arménienne

---

<sup>475</sup> Voir, chapitre III<sup>e</sup>.

<sup>476</sup> *Ibidem*.

est très cohérente et n'a besoin d'aucune correction, puisque si la locution *i tokosissn* devait être lue comme *i stoykeansn*, il faudrait supposer: 1) une erreur grammaticale de la part du 'traducteur', puisque, comme nous l'avons souligné plus haut, la préposition *i* suivie de l'accusatif revêt un sens locatif et ne correspond pas à la préposition grecque *kata*; 2) que les *Définitions* aient été traduites par du moins deux traducteurs, puisque l'adage en question est mentionné une autre fois dans les *Définitions* et, dans ce cas-ci, le 'traducteur' traduit l'expression grecque *κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς* par la tournure arménienne *բւսս սսնյղեւսղս* et, en plus, ajoute à la phrase grecque la locution *i vašxs* qui n'a pas de correspondance en grec, mais correspond, en revanche, à la locution *i tokosissn* utilisée auparavant par le 'traducteur' dans le même contexte. Du reste, notre hypothèse est confirmée par le *Commentaire anonyme sur le Livre des Définitions de David l'Invincible* qui atteste que les expressions arméniennes *tokos ὀν᾽ic'n* et *vašx ὀν᾽ic'n* signifient la même chose, c'est-à-dire les usures/l'abondance des désirs.

b) La ressemblance évidente entre certains passages des *Définitions* et des *Prolégomènes* du pseudo-Élias plutôt qu'entre les mêmes passages des *Prolégomènes* de David et les correspondants des *Prolégomènes* du pseudo-Élias. En effet, il ressort des comparaisons que nous avons signalées principalement dans le chapitre III<sup>e</sup> que, du moins dans deux passages, le lexique des *Définitions* est plus proche du lexique des *Prolégomènes* du pseudo-Élias. En premier lieu, dans le passage où l'on trouve la discussion sur la valeur des nombres et, en particulier, sur le nombre sept. Dans les *Prolégomènes* du pseudo-Élias et dans les *Définitions*, le nombre sept est appelé 'vierge', puisqu'il n'engendre pas un nombre ni est engendré par un nombre au-dessous de dix. Il s'en suit qu'il ressemble à Athéna par rapport à la virginité et au temps par rapport au nom. En revanche, dans les *Prolégomènes* de David, le nombre sept est identifié avec Athéna et le temps (ou le moment opportun), mais il ne mentionne pas le fait que le nombre sept soit considéré *παρθένος* comme dans les deux cas mentionnés ci-dessus. Puisque nous admettons la thèse de Mossman Roueché selon laquelle, en plusieurs passages, les prolégomènes de David et du pseudo-Élias reflètent une source commune qui ne peut être identifiée ni avec Élias ni avec Ammonius, nous pourrions déduire que le manque de l'attribut *parthenos* adressé au nombre sept dans les *Prolégomènes* de David soit dû à une corruption des manuscrits que le passage correspondant des *Définitions* pourrait corriger. En outre, même si l'attribut 'vierge' n'est pas mentionné d'une façon explicite à l'égard du nombre sept, il est évident que l'expression grecque *τὸν αὐτὸν τρόπον*<sup>477</sup>, utilisée pour introduire

<sup>477</sup> Dav., Prol., 53.18-26 : ὁ δὲ ἑπτὰ ἀριθμὸς λέγεται καὶ καιρὸς καὶ Ἰαθηνᾶ, καὶ καιρὸς μὲν, ἐπειδὴ κατὰ τούτῳ τὸν καιρὸν γίνονται αἱ ἡλικίαι (καὶ γὰρ τῷ ἑβδόμῳ μηνὶ ὀδοντοφυοῦσιν οἱ παῖδες καὶ τῷ ἑβδόμῳ ἔνιαυτῷ ἀμείβουσι τοὺς ὀδόντας), Ἰαθηνᾶ δὲ λέγεται, ἐπειδὴ ὡσπερ μυθεύουσιν τὴν Ἰαθηνᾶν παρθένον εἶναι καὶ ἀμήτορα (ἐκ τῆς κεφαλῆς γὰρ τοῦ Διὸς, ὡς μυθεύουσιν, ἐξῆλθε), τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ ἑπτὰ

l'explication de la raison pour laquelle le nombre sept a été identifié avec Athéna et le temps, se rattache aux attributs donnés à Athéna.

L'impression que nous avons, à savoir que les *Définitions* est un texte composé selon un schéma de composition structuré d'une façon meilleure que celle des *Prolégomènes* est confirmée par le fait que l'ordre d'exposition de la matière traitée est plus clair dans le passage mentionné ci-dessus des *Définitions* que dans le passage correspondant des *Prolégomènes* de David. Du reste, la discussion des objets annoncée au début selon un ordre précis, à savoir le nombre sept/Athéna/le temps, est développée d'une façon symétrique par rapport à l'ordre de discussion mentionné ici dans les *Définitions* et dans les *Prolégomènes* du pseudo-Élias, mais pas dans les *Prolégomènes* de David où on trouve l'ordre de discussion suivant : le nombre sept/le temps/Athéna. Ce dernier ordre est bouleversé dans la pratique, puisqu'au début on trouve la discussion sur Athéna et le temps et, seulement à la fin, sur le nombre sept.

c) La traduction du terme grec *energeia* par les deux termes arméniens *azdownn* et *nergorcowt'awn* afin de rendre la nuance sémantique qu'Aristote donne aux termes *energeia* et *entelechia*. Nous croyons que plusieurs exemples, donnés dans la première partie du chapitre IV<sup>e</sup>, attestent que le 'traducteur' des *Définitions* interprète le terme *energeia* en deux sens différents, au cas contraire il aurait traduit le terme grec par un seul terme arménien, à savoir *azdownn* ou *nergorcowt'awn*. En revanche, le 'traducteur' arménien puise dans le lexique maštoc'ien un terme qui était utilisé pour exprimer la sensibilité et l'activité sensorielle (par exemple chez Eznik), lui donnant deux acceptions: l'une qui exprime le sens attesté dans le lexique maštoc'ien, l'autre qui manifeste le sens que ce terme prend à partir des traductions pre-grécisantes, c'est-à-dire celui d'activité et d'opération. Dans le premier cas, nous avons rapporté l'exemple de la locution *ôst azdołakanin* que nous avons traduite en français par l'expression «à travers la sensation» et que le grec exprime par la locution *kat'energeian*. Nous avons avancé l'hypothèse que le 'traducteur' ait voulu simplifier la compréhension de ce que signifiait la locution aristotélicienne, mais l'interprétation que l'auteur anonyme (peut-être, Yovhannēs Sarkawag, selon l'hypothèse du père Ališan) donne de la locution *azdmamb* en relation au moyen d'apprentissage de l'homme, dans son *Commentaire sur le «Livre des Définitions» de David l'Invincible*, laisse supposer qu'il convienne d'interpréter le sens de la locution *ôst azdołakanin* que l'on lit dans les *Définitions*, dans l'acception qu'elle possède dans le lexique maštoc'ien. Si nous traduisions la locution *ôst azdołakanin* par l'expression française «en acte», il faudrait admettre que l'homme possède la connaissance en acte

---

ἀριθμός μόνος ἐκ τῶν ὄντων ἐντὸς τῆς δεκάδος οὔτε τίκεται κατὰ πολλαπλασιασμὸν ἐξ ἄλλου ἀριθμοῦ οὔτε τίκει κατὰ πολλαπλασιασμὸν ἄλλον ἀριθμὸν ἐντὸς τῆς δεκάδος

et, donc, non pas en puissance, qui est précisément le contraire de ce qu’Aristote lui-même affirme. Dans le deuxième cas, nous avons relevé que le terme *nergorcowt’iwn* qui est utilisé fréquemment dans les traductions ‘pre-grécisantes’ et ‘grécisantes’ est attesté à une seule reprise dans les *Définitions*, tandis que le terme *azdownn* est utilisé plusieurs fois afin d’exprimer la signification propre au terme grec *energeia*. Nous avons souligné que la différence sémantique entre les deux termes indiqués est parfois quelque peu nuancée, parfois parlante. En effet, d’un côté, le passage cité au point 5 et, de l’autre côté, le passage mentionné au point 2 laissent entendre que le ‘traducteur’ a ressenti la nuance sémantique existant entre les termes grecs *energeia* et *entelechia*, en particulier dans le vocabulaire d’Aristote. Nous croyons que, dans les *Définitions*, le terme *azdownn*, tout en correspondant au terme grec *energeia*, exprime aussi le concept d’*entelechia*, puisqu’il indique l’acte qui a la fin en soi-même et qui est donc parfait, tandis que le terme *nergorcowt’iwn* traduit lui aussi le terme *energeia* dans le sens cependant de mouvement qui a la fin au-dehors de soi et qui est, par conséquent, imparfait.

Nous avons relevé en outre que, dans le *Commentaire sur l’Isagoge*, les termes *azdownn* et *nergorcowt’iwn* sont utilisés à plusieurs reprises en couple avec le terme *mtacowt’iwn*. En revanche le couple *azdownn/zawrowt’iwn* n’est pas employé, mais l’on trouve l’usage du couple *nergorcowt’iwn/zawrowt’iwn*. Nous pouvons donc déduire que le terme *azdownn* ne garde plus la nuance sémantique qu’il avait dans les *Définitions*, mais est employé comme doublet de *nergorcowt’iwn*, même s’il faut relever que l’emploi du terme *azdownn* est limité toujours au couple avec le terme *mtacowt’iwn* et non pas avec le terme *zawrowt’iwn*.

d) Les différences des passages des *Définitions* et des *Prolégomènes* soulignées dans la deuxième partie du chapitre IV<sup>c</sup>.

- 1) La mention de la locution  $\eta \mu\sigma\omega\delta\eta\mu\alpha\tau\eta\iota\kappa\acute{\eta} \epsilon\iota\lambda\eta \eta \lambda\eta\alpha\rho\delta\eta\mu\alpha\tau\eta\iota\kappa\acute{\eta} \kappa\alpha\tau\alpha \mu\epsilon\tau\epsilon\tau\eta\delta\eta\mu\alpha\tau\eta\iota\kappa\acute{\eta} \epsilon\iota\varsigma \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha\nu \acute{\epsilon}\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha \tau\omicron\upsilon \delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{\eta}\sigma\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ <sup>478</sup>. Nous avons souligné que l’expression arménienne *ew i karcis*, que l’on ne lit pas en grec, exprime une opinion nette et différente des opinions soutenues dans les *Prolégomènes* de David et dans les prolégomènes d’Élias et du pseudo-Élias, sur les objets divins par rapport à l’acte cognitif de l’homme. De fait, nous avons démontré que, à travers l’emploi de la locution mentionnée ci-dessus, le ‘traducteur’ affirme que la connaissance du créateur et, par conséquent, des objets théologiques, peut être atteinte au moyen du raisonnement et de l’opinion qui est l’achèvement du raisonnement déductif en tant que faculté qui connaît les conclusions auxquelles le raisonnement dianoétique aboutit.

<sup>478</sup> Voir plus haut, p. 144.

- 2) La mention de l'intellect en tant que faculté qui peut recevoir les contraires par genre sans confusion et dans un même temps<sup>479</sup>. Le 'traducteur' des *Définitions* développe son argumentation en réponse à la quatrième réfutation soutenue par ceux qui nient l'existence de la philosophie, d'une façon plus cohérente: en effet, après avoir expliqué que le corps d'un sujet particulier ne peut pas recevoir les contraires, appartenant au même genre, sans confusion, dans une même partie et en même temps, la philosophie, voire l'intellect, peut le faire. Cette conclusion finale n'est pas attestée en grec, si bien que la réfutation de ceux qui nient l'existence de la philosophie ne vient pas à son tour réfutée.
- 3) La définition de l'intellect<sup>480</sup>. Nous avons souligné que la définition d'intellect en tant que simple intuition (ἀπλή προσβολή) que l'on lit dans un passage des *Prolégomènes* n'est pas attestée dans les *Définitions*. Nous avançons l'hypothèse que ce manque n'est pas dû à la plume du 'traducteur', puisque la définition de la faculté intellectuelle donnée dans les *Prolégomènes* n'aurait pas pu être coupée pour des raisons idéologiques, surtout dans un contexte qui la requérait. De fait, dans ces passages des *Prolégomènes* et des *Définitions*, on trouve les définitions des facultés cognitives et si, d'un côté, le grec donne les définitions de toutes les facultés, de l'autre, l'arménien saute de donner la définition de la seule faculté intellectuelle. Du reste, la définition que l'on trouve dans ce passage des *Prolégomènes*<sup>481</sup> est très proche de celle que l'on lit dans un autre passage des *Définitions* où l'intellect est défini comme la faculté qui reçoit les contraires par genre sans confusion et en même temps. En outre, il faut souligner que l'épithète de simple intuition est attesté dans un autre passage des *Définitions*<sup>482</sup>. À ce propos, nous avons remarqué la concordance des définitions données dans les *Définitions*, les *Prolégomènes* et le *Commentaire sur les Analytiques Premiers* de David à propos de l'intellect.
- 4) La mention des fonctions propres à la puissance animale<sup>483</sup>. Nous avons souligné que, dans le *Définitions*, les fonctions de la puissance animale sont au nombre de cinq, tandis que, dans les *Prolégomènes* de David, aussi bien que chez les autres commentateurs alexandrins pris en considération, elles sont au nombre de quatre (Γυλ ηηϩηϩ υμυηηηυαυ ηρηηηυ

<sup>479</sup> Voir plus haut, pp. 155-159.

<sup>480</sup> Voir plus haut, pp. 168-171.

<sup>481</sup> Dav., *Prol.*, 47.16-17: ὁ δὲ νοῦς ἀπλή προσβολή, τοῦτ' ἔστιν εὐθέως καὶ κατ' αὐτὸν [ἄνευ λόγου] τὸν χρόνον, πάντα τὰ ὑποπίπτοντα αὐτῷ γινώσκει, τοῦτ' ἔστι τὰ νοητά

<sup>482</sup> Dav., *Prol. arm.*, 124.28-29; Dav., *Prol.*, 60.6-7.

<sup>483</sup> Voir plus haut, pp. 171-175.

գորութիւնս բնաւորեցան ունել: [...] Իսկ կենդանականն ունի զայսոսիկ. կամաւորութիւն, ընտրողութիւն, յօժարութիւն, բարկութիւն, ցանկութիւն qui correspond en grec au passage suivant διττὰς δὲ δυνάμεις ἔχει ἡ ψυχὴ [...] ζωτικὰς δὲ βούλησιν προαίρεσιν θυμὸν ἐπιθυμίαν). À notre avis, le ‘traducteur’ des Définitions connaissait bien la pensée d’Aristote et, dans ce cas précis, l’*Éthique à Nicomaque*, puisque, à l’inverse du grec et aussi des autres commentateurs néoplatoniciens de l’école d’Ammonius, il nomme les fonctions de la puissance animale dans l’ordre suivi par Aristote dans le livre III<sup>e</sup> de l’*Éthique*. De fait, le terme *kamaworowt’iwn* correspond au terme aristotélicien *to ekousion*, le terme *ōntrolowt’iwn* à *proairesis* et, enfin, le terme *yožarowt’iwn* à *boulēsis*.

- 5) L’ordre d’énonciation des êtres immatériels du point de vue de la substance et de la pensée<sup>484</sup>. Nous avons souligné que David est le seul parmi Ammonius, Élias et le pseudo-Élias à expliciter l’expression générique *ta theia*, employée afin d’indiquer les objets qui sont entièrement immatériels du point de vue de la substance et de la pensée. Les deux versions des *Prolégomènes* cependant diffèrent, puisque, dans la version grecque, on trouve la mention des créatures angéliques, de Dieu et de l’âme, tandis que dans la version arménienne, l’ordre d’énonciation est modifié et on y trouve l’ajout de l’intellect: Dieu, les créatures angéliques, l’intellect et l’âme. Nous avons démontré que le classement que l’on trouve dans les *Définitions* suit celui des trois principes ontologiques formulés par Plotin et que la mention des créatures angéliques entre les hypostases de Dieu et de l’intellect peut puiser de la tradition exégétique néoplatonicienne, surtout de Jamblique et de Proclus, ou/et de la tradition exégétique des Pères de l’Église comme Clément d’Alexandrie et le pseudo-Denys l’Aréopagite.
- 6) L’usage et le sens des termes *mtacowt’iwn*, *sosk mtacowt’iwn*, *makamtacowt’iwn* et *tramaxohowt’iwn*. Nous avons mis en évidence que, du moins dans les *Définitions*, il y a une exactitude dans le choix du lexique plus précise que dans les *Prolégomènes* en ce qui concerne les trois termes mentionnés ci-dessus. En particulier, dans les passages tirés des *Définitions* et des *Prolégomènes* que nous avons rapportés plus haut au point 7, dans lesquels on trouve la tripartition des êtres et l’explication de leur statut ontologique et gnoséologique, nous avons souligné la différence de contenu entre les deux versions, surtout à l’égard des êtres mathématiques. De fait, dans les *Prolégomènes*, on trouve que

<sup>484</sup> Voir plus haut, pp. 175-188.

les êtres mathématiques peuvent être conçus ainsi : καὶ γὰρ ἡνίκα τις φαντάζεται καὶ ἀναπολεῖ τὸ σχῆμα αὐτὸ καθ' ἑαυτό, ἀνατυποῖ αὐτὸ ἐν τῇ οἰκείᾳ διανοίᾳ. [...] τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ διάνοια φανταζομένη τὰ σχήματα οὐκ ἀφαιρεῖται τι ἐκ τῆς ὕλης, ἀλλ' αὐτὸ μόνον τὸ σχῆμα φαντάζεται καὶ διατυποῖ ἐν ἑαυτῇ, en face de l'arménien qui affirme : Իսկ մակամտածութեամբ աննիւթք գոն, քանզի յորժամ երեւակայէ որ զձեւս ի տրամախոհութեան, զնա ինքն զձեւն ըստ ինքեան տպաւորէ ի մակամտածութեան: [...] ըստ նմին օրինակի եւ տրամախոհութիւն, երեւակայելով ինքեան զձեւս, ոչ ինչ առնուի ի նիւթոյ, այլ զնոյն ինքն զձեւս երեւակայէ եւ տրամատպաւորէ յինքեան: Nous avons mis en évidence que, dans la première partie de la propositions citée ici, le lexique des *Définitions* est plus précis que celui des *Prolégomènes*, puisque l'arménien distingue d'une façon très nette les trois faculté qui participent à l'acte d'abstraction des figures géométriques, à savoir la pensée, l'imagination et la pensée postérieure ou réfléchie. De la lecture de la première partie de la proposition des *Définitions*, nous comprenons que l'imagination est le premier niveau intéressé dans le processus d'abstraction et que les opérations de l'imagination adviennent dans la pensée dianoétique. La pensée postérieure/réfléchie constitue le deuxième niveau impliqué dans le processus d'abstraction, puisque nous nous représentons les figures à travers l'imagination et après elles s'impriment dans la pensée postérieure. La pensée postérieure, elle aussi, est contenue dans la pensée dianoétique et en est une fonction particulière autant que l'imagination. En outre, l'arménien rend ainsi clair l'usage de l'expression *makamtacowt'eamb* utilisée au début de la phrase mentionnée ci-dessus pour signifier la *ratio cognoscendi* des êtres en opposition à la *ratio essendi*, marquée par la locution *ent'akayowt'eamb*. En revanche, le grec ne précise pas le rôle de la pensée postérieure (*epinoia*), mais se limite à l'identifier avec la pensée dianoétique (*dianoia*).

- 7) La définition de l'homme et la mention des nymphes en tant que créatures immortelles. Le 'traducteur' des *Définitions* marque les nymphes par l'adjectif *yaweržakan* qui signifie indéniablement « immortel », tandis que, dans les *Prolégomènes*, les nymphes sont connotées par l'adjectif *makraiôn* qui signifie « à la longue vie, à longue durée » et par l'épithète de démons mortels. Il est évident que les deux versions embrassent deux théories différentes à propos des créatures démoniaques qui puisent à deux traditions différentes, l'une représentée par la position du méso-platonicien Plutarque qui soutenait la mortalité des demi-dieux, l'autre représentée par exemple par Calcidius qui affirmait l'immortalité des démons païens. L'analyse de ce point devrait être développée à la lumière d'une

analyse plus approfondie des sources méso-platoniciennes qui auraient influencé la pensée de celui qui a réélaboré la version arménienne des *Prolégomènes*, ainsi qu'à travers la médiation des Pères de l'Église.

- 8) L'interprétation du passage 40 b 7-8, 40 c-d du *Timée* de Platon que les *Prolégomènes* et les *Définitions* rapportent pour justifier l'existence de toute chose et, en particulier, du genre humain. Le fait que le 'traducteur' des *Définitions* utilise la phrase suivante հրատարակէր առ իմանալի զօրութիւնսն այսպէս եւ ըստ այսմ օրինակի, que l'on ne lit pas en grec, est une preuve assez convaincante qu'il a eu sous la main le *Timée*, selon toute vraisemblance en grec, puisque l'on ne trouve pas la référence aux « puissances intelligibles » dans la traduction arménienne du *Timée* qui appartient, à son tour, aux traductions de l'École 'grécisante'<sup>485</sup>. L'arménien a interprété le passage du *Timée* plus fidèlement que le grec, puisque la phrase mentionnée ci-dessus laisse entendre qu'il avait compris que le discours du Démiurge était adressé aux divinités inférieures, qu'il appelle « puissances intelligibles », parce que le Démiurge, en tant qu'être parfait, n'aurait pas pu créer lui-même le genre humain qui est imparfait, mais aurait eu besoin du rôle médiateur des divinités qu'il avait créées auparavant. Le grec ne s'aperçoit pas de cette nuance, mais semble soutenir que le Démiurge crée lui-même, sans la médiation des divinités inférieures, les espèces mortelles qui manquaient à l'univers afin d'atteindre sa perfection.
- 9) À vérifier sur la base de l'examen direct des sources syriaques: l'éventuelle ressemblance entre le passage des *Définitions* dans lequel on lit la proposition ի մտածութիւն եւ ի կարծիս գաւթ ստեղծչին (« nous arrivons à la pensée et à la conclusion de l'existence du créateur ») avec un passage tiré des *Dialogues* de Sévère bar Šakkô dans lequel l'auteur affirme que par les choses sensibles « nous arrivons à la compréhension et à la science » de celui qui les meut.

À l'égard de la version grecque des *Prolégomènes* de David nous sommes abouti à deux observations :

1) Ressemblances entre les *Prolégomènes* à la philosophie de David et le *Commentaire sur les Catégories* de David (Élias)

Nous avons remarqué la concordance entre la division de la quantité en quantité continue et quantité discrète que l'on trouve dans les *Prolégomènes* de David et la division que l'on lit dans le *Commentaire sur les Catégories* de David (El.). Cette concordance est une preuve ultérieure afin

---

<sup>485</sup> Sur l'appartenance de la traduction arménienne du *Timée* à l'École 'grécisante' voir plus haut, note 78 p. 25.

de renforcer les argumentations en faveur de la paternité de David pour le *Commentaire sur les Catégories* et non pas d'Élias qui, dans ses *Prolégomènes*, ne mentionne ni la quantité en tant que critère sur lequel se fondent les mathématiques ni les deux espèces de quantité, la continue et la discrète<sup>486</sup>.

## 2) Originalité de l'élaboration des théories psychologiques chez David par rapport à Ammonius, Élias et le pseudo-Élias

Il faut enfin souligner que David est le seul parmi les commentateurs néoplatoniciens de l'école d'Ammonius que nous avons examinés, à savoir Ammonius, Élias et le pseudo-Élias, à nommer la faculté de la simple représentation dans le contexte des prolégomènes généraux à la philosophie et à distinguer la simple représentation de l'imagination.

Nous croyons que la contribution d'autres commentateurs alexandrins et, en particulier, de Stéphane d'Alexandrie et de Jean Philopon, a été plus forte chez David que chez Élias et que David est lui-même plus proche d'Ammonius et, éventuellement, de Jean Philopon que d'Olympiodore.

Dans ce premier niveau de notre recherche, nous avons démontré que les *Définitions* puisent des sources qui ne sont pas attestées dans les *Prolégomènes* et qui font de la version arménienne une œuvre plus stratifiée et originelle que la version grecque. Cette observation donne le point de départ pour d'autres analyses sur les œuvres philosophiques du *Corpus Davidicum* et la figure de David lui-même. En particulier, il serait intéressant de développer l'analyse des points que nous avons mis en évidence à la lumière de la tradition néoplatonicienne christianisée, afin d'établir si les différences lexicales et conceptuelles, parfois imperceptibles et très nuancées, que l'on trouve surtout dans les *Définitions*, soient le produit de l'influence de la pensée ou d'autres commentateurs de l'école alexandrine, en particulier de Stéphane d'Alexandrie et de Jean Philopon, ou de l'école d'Athènes, en particulier du pseudo-Denys, ou de l'interprétation exégétique philosophique et théologique du milieu alexandrin. À ce propos, nous souhaiterons approfondir les analyses intertextuelles sur les prolégomènes des commentateurs de l'école d'Ammonius, entamées par Giuseppe Furlani et Mossman Roueché qui ont mis en évidence les rapports très étroits entre, d'un côté, des fragments de prolégomènes attribués à Jean Philopon, à travers la médiation de Stéphane, et les *Prolégomènes* de David et, de l'autre, des fragments des prolégomènes à la philosophie de Stéphane et les *Prolégomènes* de David et du pseudo-Élias.

---

<sup>486</sup> Voir plus haut, pp. 131-134.

L'analyse intertextuelle entre les *Prolégomènes* de David et les prolégomènes d' autres commentateurs de l'école d'Ammonius requiert cependant de prendre en considération à la fois les autres commentaires attribués à David, afin de conduire une analyse pareille entre les trois commentaires de David et les commentaires d'Ammonius, de Jean Philopon et de Stéphane, et la tradition des commentaires syriaques et byzantins qui gardent, comme les deux savants mentionnés ci-dessus l'ont démontré, des fragments de la pensée des derniers membres de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie.

À partir de la considération que notre recherche a souligné l'originalité de la spéculation philosophique de David dans l'élaboration ou la réinterprétation de quelques concepts concernant l'éthique<sup>487</sup> et la psychologie<sup>488</sup>, même si les données que nous pouvons puiser à l'égard de la pensée de David sont malheureusement limitées aux quatre traités philosophiques, qui concernent pour la plupart des arguments logiques, et plus précisément aux *Prolégomènes à la philosophie* et à leur version arménienne, il ressort d'une façon encore plus évidente que les commentaires de David devraient être analysés prenant en considération deux points: 1) le milieu dans lequel ils ont été produits, à savoir celui alexandrin; 2) les milieux qui les ont reçus et transmis après la fin de l'école d'Alexandrie. Parmi les milieux qui ont reçu, interprété, transmis et réélaboré les traités grecs de David, nous tenons en compte le milieu arménien aussi, à côté de ceux byzantins, syriaque et, éventuellement, musulman.

En conclusion, nous croyons que, quant aux *Définitions*, le supposé 'traducteur' a été une personne très proche de David, peut-être un de ses disciples, sinon David lui-même, puisque les différences conceptuelles que nous avons mises en évidence plus haut démontrent qu'une telle intervention sur le texte de départ n'aurait pas pu être faite de la part d'un simple traducteur comme dans le cas d'autres traductions de l'école 'grécoisante'.

En résumant, notre travail de recherche, qui a mis en valeur l'originalité des *Définitions* par rapport aux *Prolégomènes*, vise à donner des éléments de départ pour développer:

- 1) les rapports entre les concepts philosophiques et théologiques des *Définitions* et la spéculation théologique, ainsi que philosophique, d'un côté, des courants de pensée de l'Antiquité, à savoir: des Stoïciens, des méso-platoniciens, des néoplatoniciens ou

---

<sup>487</sup> Voir plus haut le point 4. Puisqu'il ressort de ce point que le 'traducteur' des *Définitions* connaissait très bien les traités éthiques, ou du moins l'*Éthique à Nicomaque*, d'Aristote, il serait intéressant d'approfondir cette analyse afin d'établir s'il y a d'autres influences de la pensée aristotélicienne sur les versions arméniennes des trois traités de David.

<sup>488</sup> Nous avons remarqué que David est le seul parmi les commentateurs de l'école d'Ammonius dont les prolégomènes ont été pris en considération, qui distingue la faculté de l'imagination de celle de la simple représentation et qui donne de cette dernière faculté une définition précise.

- platoniciens christianisés comme, par exemple, le pseudo-Denys, Jean Philopon et Stéphane d'Alexandrie, et de l'autre, de la littérature exégétique alexandrine;
- 2) les rapports entre les concepts différents et originels contenus dans les *Définitions* en face des ceux que l'on trouve dans les *Prolégomènes* et la littérature arménienne soit antérieure à l'époque de production des *Définitions* soit contemporaine ou successive, notamment les autres traductions appartenant à l'école 'grécisante', voire les traductions des traités de Philon, ceux des traités aristotéliens (*de Mundo* et *de Virtutibus*) et ceux des traités philosophiques (les *Définitions de la philosophie* de Zénon);
  - 3) les rapports entre les concepts différents et originels contenus dans les *Définitions* en face des *Prolégomènes* et la littérature des commentaires syriaques;
  - 4) le rapport entre l'interprétation du passage du *Timée* de Platon, mentionné ci-dessus<sup>489</sup>, que l'on trouve dans les *Définitions* mais pas dans les *Prolégomènes*, avec la littérature des commentaires au *Timée* fleurie au sein de l'école exégétique d'Alexandrie (Philon), des écoles néoplatoniciennes d'Alexandrie et d'Athènes (Olympiodore, Proclus) et de milieux latins;
  - 5) le rapport entre les passages des *Définitions* dédiés à la spéculation numérologique qui se détachent des *Prolégomènes*, et l'*Introduction à l'Arithmétique* de Nicomaque de Gérase et les traités mathématiques de Jamblique;
  - 6) les rapports entre la pensée de David et celle des commentateurs syriaques et byzantins et des représentants de la première spéculation philosophique musulmane;
  - 7) l'interprétation que plusieurs auteurs arméniens, notamment Yovhannēs Sarkawag, Nersēs Šnorhali, Yovhannēs Orotneč'i et Arak'el Siwnec'i, ont donnée de l'œuvre philosophique de David et, en particulier, des *Définitions* et du *Commentaire sur l'Isagoge*.

Nous croyons que le travail sur la pensée de David, dans une perspective synchronique et diachronique, et sur les différences conceptuelles entre les versions arménienne et grecques de ses traités pourrait fournir des éléments intéressants afin d'approfondir l'impact de l'élaboration philosophique et théologique de David sur la pensée des commentateurs d'Aristote et de Platon appartenant aux milieux syriaque, byzantin, musulman et, surtout, arménien, après la fin de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie.

---

<sup>489</sup> Voir plus haut, p. 262.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. Littérature primaire

#### a) Sources grecques

Amm. = AMMONIUS

*Prol.* = voir *In Is*

*In Cat* = Ammonius, *In Aristotelis Categorias Commentarius*, éd. A. Busse (CAG IV, 4), Berlin 1895.

*In Is* = Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, éd. A. Busse (CAG IV, 3), Berlin 1891.

Anon. = ANONYME

*Prol* = *Anonymous Prolegomena in Platonic Philosophy*, Introduction, Text, Translation and Indices by L.G. Westerink, Amsterdam 1962.

Traduction française: *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Trouillard (avec la collaboration de A.-Ph. Segonds), Paris 1990.

Arist. = ARISTOTE

*APost* = *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora*, éd. W. D. Ross – L. Minio Paluello, Oxford 1964, 3-113.

Traduction Anglaise: *Aristotle, Posterior Analytics*, Translated with a Commentary by J. Barnes, Oxford 1994<sup>2</sup> (1<sup>re</sup> édition: 1975).

Traduction italienne: *Aristotele, Organon*, traduzione e commento di G. Colli, Milano 2003.

*Cat.* = *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, éd. L. Minio-Paluello, Oxford 1949, 3-45.

Traduction italienne: *Aristotele, Organon*, traduzione e commento di G. Colli, Milano 2003.

Traduction française: Aristote. [*Catégories*]. Texte établi et traduit par R. Bodéüs, Paris 2001.

*De An.* = *Aristotelis de Anima*, éd. W. D. Ross, Oxford 1956.

*De Mem.* = *Aristotelis Parva Naturalia*, éd. G. Biehl, Leipzig 1898.

Traduction française: *Aristote, Petits traités d'histoire naturelle*, Texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris 1953.

*Et. Nic.* = *Aristotelis Ethica Nichomachea*, éd. I. Bywater, Oxford 1894.

Traduction italienne: *Etica Nicomachea*, Introduzione, Traduzione, Note e Apparati di C. Mazzarelli, Milano 2000.

*Metaph* = Aristotelis *Metaphysica*, éd. W. Jaeger, Oxford 1957.

Traduction italienne: *Aristotele, Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano 2000.

*Protr.* = Aristotle's *Protrepticus*, an attempt at reconstruction by I. Düring, Göteborg 1961.

Traduction anglaise = *Aristotle, Invitation to Philosophy*, edited and translated by D. S. Hutchinson and M. R. Johnson, 2002.

Dav. = DAVID

*In Is* = Davidis *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*, éd. A. Busse (CAG XVIII, 2), Berlin 1904, 80-219.

*Prol* = Davidis *Prolegomeni et in Porphyrii Isagoge Commentarium*, éd. A. Busse (CAG XVIII, 2), Berlin 1904, 1-79.

Dav. (Él.) = DAVID (ELIAS)

*In Cat* = Eliae (olim Davidis) *In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. A. Busse (CAG XVIII, 1), Berlin 1900, 105-255.

DIOGÈNE LAËRCE

Diogenis Laertii *Vitae Philosophorum*, éd. J-F. Boissonade, Paris 1929.

El. = ÉLIAS

*In Apr* = «Elias on the *Prior Analytics*», éd. L. G. Westerink, *Mnemosyne* s. IV (14), 1961, pp. 126-139 (réimpr. in Id., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, 59-72).

*In Is* = Eliae *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. Adolf Busse (CAG XVIII, 1), Berlin 1900.

*Prol* = Eliae *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. Adolf Busse (CAG XVIII, 1), Berlin 1900.

Iambl. = JAMBLIQUE

*De Myst.* = *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*.

Traduction française = *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, Texte établi et traduit par E. Des Places, Paris 1989.

Olymp. = OLYMPIODORE

*In Alcibiad* = Olympiodorus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Critical text and Indices by L.G. Westerink, Amsterdam 1956.

*In Cat* = *Olympiodori Prolegomena et in Categorias Commentarium*, éd. A. Busse (CAG XIII, 1), Berlin 1902.

*In Meteor* = *Olympiodori in Aristotelis Meteora commentaria*, éd. W. Stuve (CAG XII, 2), Berlin: Reimer, 1900.

*Prol.* = *Olympiodori Prolegomena et in Categorias Commentarium*, éd. A. Busse (CAG XII, 1), Berlin 1902.

Philop. = JEAN PHILOPON

*In APost* = Ioannis Philoponi *in Aristotelis Analytica Posteriora commentaria*, éd. M. Wallies (CAG XIII, 3), Berlin 1909.

*In De An.* = Ioannis Philoponi *in Aristotelis De Anima libros Commentaria*, éd. M Hayduck (CAG XV), Berlin 1897.

*In PhysPr.* = Ioannis Philoponi *in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*, éd. G. Vitelli (CAG XVI), Berlin 1887.

*In PhysPost.* = Ioannis Philoponi *in Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria*, éd. G. Vitelli (CAG XVII), Berlin 1888.

Phot. = PHOTIUS

*Bibl.* = *Bibliothèque*

Traduction française: *Photius, Bibliothèque*, texte établi et traduit par R. Henry, Tome I-II, Paris 1959-1960.

Plat. = PLATON

*AlcibiadPr.* = *Alcibiade Premier* dans Platone, *Tutte le Opere*, Roma 2009, 996-1063.

*Apol.* = *Apologie*, dans Platone, *Tutte le Opere*, Roma 2009, 58-95.

*Epin* = *Epinomis*, dans Platone, *Tutte le Opere*, Roma 2009, 2847-2875.

*Men.* = *Ménon* dans Platone, *Tutte le Opere*, Roma 2009, 1548-1601.

*Phaedr.* = *Phaedrus*, dans Platone, *Tutte le Opere*, Roma 2009, 912-991.

*Resp.* = *Respublica*, dans Platone, *Tutte le Opere*, Roma 2009, 1740-2185.

*Soph.* = *Sophiste*, dans Platone, *Tutte le Opere*, Roma 2009, 453-549.

*Tim.* = *Timée*, dans Platone, *Timeo*, éd. F. Fronterotta, Milano 2003, 2190-2291.

Plotin = PLOTIN

*Enn.* = *Plotini Opera*, 2 voll., éd. A. Kirchhoff, Leipzig 1856.

Traduction italienne: *Plotino, Enneadi*, traduzione di R. Radice, Milano 2002.

Porph. = PORPHYRE

*Is.* = *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. A. Busse (CAG IV, 1), Berlin 1887.

Traduction italienne = *Porphyrius, Isagoge*, G. Girgenti (ed.), Milano 1995.

Traduction française = *Porphyre, Isagoge*, A. De Libera-A.Ph. Segonds (éds.), Vrin : Paris 1998.

Traduction anglaise = *Porphyry, Introduction*, J. Barnes (ed.), Clarendon Press: Oxford 2003.

*In Cat.* = *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. A. Busse (CAG IV, 1), Berlin 1887.

Traduction française = *Porphyre, Commentaire aux Catégories d'Aristote*, R. Bodéüs, Paris 2008.

Ps.-El. = PSEUDO-ÉLIAS

*In Is* = Pseudo-Elias (Pseudo-David) *Lectures on Porphyry's Isagoge*, Introduction, Text and Indices by L. G. Westerink, Amsterdam 1967.

Traduction française: *Une initiation à la Philosophie de l'Antiquité Tardive. Les leçons du Pseudo-Elias*, par P. Mueller-Jourdan (Pensée antique et médiévale), Fribourg 2007.

Simpl. = SIMPLICIUS

*In Cat.* = *Simplicii In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. K. Kalbfleisch (CAG VIII), Berlin 1907.

Traduction française: *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*. Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, 2 voll., Fasc. 1 et 3 (Philosophia Antiqua 50-51), Leyde – New-York – Copenhague – Cologne 1990; *Simplicius, Commentaire sur les Catégories d'Aristote: chapitres 2-4*. Traduit par Ph. Hoffmann avec la collaboration de I Hadot et P. Hadot; commentaire par C. Luna, Facs. 2, Paris 2001.

Stob. = STOBÉE

*Ecl.* = *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, éd. C. Wachsmuth, Berlin 1958.

b) *Sources arméniennes*

Anon. = ANONYME (YOVHANNĒS SARKAWAG?)

*Comm in Prol arm.* = Դաւիթ Անյաղթի «Սահմանաց Գրքի» Անանուն Մեկնութիւնը («Le Commentaire anonyme du *Livre des Définitions* de David l'Invincible»), A. Madoyan-Hr. Mirzoyan (éds.), *Banber Erevani Hamalsarani* n. 1 (1980), 115-128.

AՂAK՝EL SIWNEC՝I,

*Comm. in Prol arm.* = *Verlowcowt՛iwn Sahmanac՛ Groc՛ Dawit՛ Anyalt՛i* (Analyse du *Livre des Définitions* de David l'Invincible), Madras 1797.

Dav. = DAWIT՝ ANYAՂT՝

*In Apr* (1967) = Դաւիթ Անյաղթ, Մեկնութիւն ի Վերլուծականն Արիստոտէլի, éd. S. S. Arevšatyan, Erevan.

*In Apr.* (1980) = Դաւթի Անյաղթ Փիլիսոփայի Մեկնութիւն ի Վերլուծականն Արիստոտէլի, in Դաւիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք Փիլիսոփայականք, éd. S. S. Arevšatyan, Erevan, 301-337 [réimpression, sans appart critique, de *in Apr* (1967)].

Traduction anglaise: *David the Invincible, Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Old Armenian Text With an English Translation, Introduction and Notes by A. Topchyan, Leiden-Boston 2010.

*In Cat arm.* (1911) = Մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի ընծայեալ Էլիասի իմաստասիրի/*Commentarii in Aristotelis Categorias. Eliae Commentari Adscripti versio armenica*, éd. Y. Manandean, Saint-Pétersbourg.

*In Cat arm* (1980) = Դաւթի Անյաղթ Փիլիսոփայի, Մեկնութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի, in Դաւիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, éd. S. S. Arevšatyan, Erevan, 193-300.

*In Is. arm* (1976) = Դաւիթ Անյաղթ, Վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիրի, éd. S. S. Arevšatyan, Erevan.

*In Is arm* (1980) = Դաւթի Անյաղթ Փիլիսոփայի Վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիրի Դաւիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, éd. S. S. Arevšatyan, Erevan, 105-192 [réimpression, sans apparat critique, de *in Is arm.* (1976)].

*Prol arm* (1960) = Դաւթի Եռամեծի եւ Անյաղթ Փիլիսոփայի ընդդէմ առարկութեանցն չորից Պիհռոնի իմաստակի Սահմանք եւ տրամատութիւնք իմաստասիրութեան, éd. S. S. Arevšatyan, Erevan.

*Prol arm.* (1980) = Դաւթի Եռամեծի եւ Անյաղթ փիլիսոփայի ընդդէմ առարկութեանցն չորից Պիհռոնի իմաստակի Սահմանք եւ տրամատութիւնք իմաստասիրութեան, Դաւիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, éd. S. S. Arevšatyan, Erevan, 27-104 [réimpression, sans appart critique, de *Prol arm.* (1960)].

Traduction en arménien moderne des quatre œuvres : Դաւիթ Անյաղթ, Երկեր, Traduction, introduction et notes par S. S. Arevšatyan, Erevan 1980.

Traduction roumaine: *David, Introducere in filozofie*, Introduction, traduction, notes et commentaire par G. Liiceanu (Scrittori Greci si Latini 13), Bucarest 1977.

Traduction anglaise = *David the Invincible Philosopher, Definitions and Divisions of Philosophy*, ed. by B. Kendall e R. Thomson, University of Pennsylvania, Armenian Texts and Studies 5, (ed.) M. Stone, Chico California, 1983 (XVIII).

## EZNIK

Եզնկայ Կողբացոյ Բագրեւանդայ Եպիսկոպոսի Եղծ Աղանդոց, Venise 1926<sup>3</sup>.

*Contre les Sectes* = Եզնիկ Կողբացի, Ճառք ընդդէմ աղանդոց. Քննական բնագիր, éd. M. Minassian, 2 voll., Genève 1992.

Traduction italienne: *Eznik di Koghb, La confutazione delle Sette*, Introduzione, Traduzione e Note a cura di A. Orenco, Pisa 1996.

## KORIWN

*Koriwn, Vark' Maštoc'i* (La vie de Maštoc'), K. Maksoudian (éd.), Delmar/New York 1985.

## MOVSĒS XORENAC'I

*Hist.* = Մովսէս Խորենացոյ Պատմութիւն Հայոց, Venise 1955.

Traduction arménienne moderne = *Movsēs Xorenac'i, Hayoc' Patmut'iwn* (Histoire des Arméniens), M. Abelyan e S. Yarut'iunyan (éds), Erevan 1991.

Traduction française = *Movsēs Xorenac'i, Histoire des Arméniens*, traduite et éditée par J.-P. Mahé, Paris 1993.

## PSEUDO-ZÉNON

Pseudo-Zeno, *Anonymous Philosophical Treatise*, M.E. Stone-M.E. Shrinian (eds), (Philosophie Antique 83), Leyde-Boston-Cologne 2000.

## SEBĒOS

*Hist.* = *Patmut'iwñ Sebēosi episkoposi i Herakln* (Histoire de l'évêque Sebeos adressé à Héraclius), Tiflis 1912.

Traduction italienne: Sebēos, *Storia*, traduction italienne par C. Gugerotti, *Eurasiatica* 4, Verona 1990.

Traduction anglaise: *The Armenian History attributed to Sebeos*, translated, with notes, by R. W. Thomson, Historical commentary by James Howard-Johnston, Assistance from Tim Greenwood, Liverpool 1999.

## SIMĒON ՄՆԱԿԵՐԻ

*Livre de Logique* = Գիրք տրամաբանութեան Միսեոնի Ջուղայեցոյ գերիմաստ վարդապետի արարեալ, Constantinople 1728 (1794<sup>2</sup>).

## STEP'ANNOS ŐRBELEAN

*Hist.* = *Patmut'iwñ Tann Sisakan* (Histoire de la famille de Sisakan), Tiflis 1911

## STEP'ANNOS TARŐNAC'I

*Hist.* = *Patmut'iwñ tiezerakan* (Histoire universel), Paris: Off. di Šahnazareanc' (Thunot), 1859.

### c) *Sources latines*

## Cicero = CICĒRON

*Tusc.* = M. Tulli Ciceronis *Tusculanae Disputationes*, éd. M. Giusta, Turin 1984.

## II. *Littérature secondaire*

**Abbagnano N.** (2002<sup>2</sup>) = N. Abbagnano (éd.), *Dizionario di Filosofia*, Torino.

**Abelyan M.** (1944) = M. Abelyan, *Hayoc' hin grakanut'yan patmut'yun* (Histoire de la littérature ancienne des Arméniens), Erevan 1944.

**Akinean N.** (1932) = N. Akinean, *Dasakan hayerēnō ew Viennakan Mxitarean dproc'ō* (L'arménien classique et l'École Mekhitariste de Vienne), Vienne.

— (1959) = N. Akinean, *Dawit' Hark'ac'i Anyaġ' P'ilisop'ay. Keank'n ew gorcerō* (David de Hark' le Philosophe Invincible. La vie et les ouvrages), Vienne.

**Ananean P.** (1972) = Ananean P., «Sebēosi Patmowt'ean grk'i masin k'ani mō lowsabanowt'iwnner» (Éclaircissements sur le livre d'*Histoire* de Sebeos), dans *Bazmavep* 1.

— (1982) = Ananean P., *Dawit' Tarōnac'i t'argman S. Barsē hayrapeti «I Cnownd P'rkč'in» ĵarin*, Venise.

— (1985) = *Dawit' P'ilisop'ay erek' growt'iwnnerō ew anor ašakert T'ēodoros Dakoni anyayt grut'iwnō* (Trois écrits de David le Philosophe et un écrit inconnu de son disciple Théodore Dakon), Venise - St.-Lazare.

**Ačaryan Hř.** (1931) = Ačaryan Hř., *Hayoc' lezwi tesowt'yown* (Vision théorique de la langue arménienne), Erevan 1931.

— (1971) = Hř. Ačarean, *Hayeren Armatakan Bararan* (Dictionnaire étymologique de la langue arménienne), 4 voll., Erevan.

— (1975) = Hř. Ačaryan, *Hayoc' lezowi patmowt'yown* (Histoire de la langue arménienne), 2 voll., Erevan.

**Ařak'elyan V.** (1959) = V. Ařak'elyan, *Hay žoġovrdi mtawor mšakoyt'i zargac'man patmowt'yown* (Histoire du développement culturel et intellectuel du peuple arménien), Erevan.

**Arevšatyan S.S.** (1960) = voir *Littérature primaire* b) Dav., *Prol arm.*

— (1967) = voir *Littérature primaire* b) Dav., *In APr.*

— (1969) = S. S. Arevšatyan, «Dawit' Anyaġ' žarangowt'yownō nor lowsabanowt'yamb» (L'héritage de David l'Invincible sous une nouvelle lumière), dans *Banber Matenadarani* 9, 7-22.

— (1971) = S. S. Arevšatyan, «Platoni erkeri hayeren t'argmanowt'yan žamankō» (L'époque de la traduction arménienne des ouvrages de Platon), dans *Banber Matenadarani* 10.

— (1980) = voir *Littérature primaire* b) Dav., *in APr.* (1980), Dav., *in Cat arm* (1980), Dav., *in Is arm.* (1980), Dav., *Prol arm.* (1980).

— (1980<sup>2</sup>) = voir *Littérature primaire* b) Dav., *in APr.*, Dav., *in Cat arm.*, Dav., *in Is arm.*, Dav., *Prol arm.* (traduction en arménien moderne).

**Bardakjian K. B.** (2000) = K. B. Bardakjian, *A reference guide to Modern Armenian Literature (1500-1920)*, Detroit, Michigan 2000.

**Barnes J.** (1994<sup>2</sup>) = voir *Littérature primaire* a) Arist., *APost.*

- (2003) = voir, *Littérature primaire* a) Porph., *Is*.
- (2010<sup>1</sup>) = V. Calzolari-J. Barnes (éds.), *L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*, *Commentaria in Aristotelem Armeniaca – Davidis Opera* (vol. 1), (*Philosophia Antiqua* 116), Leiden-Boston.
- (2010<sup>2</sup>) = J. Barnes, «David and the Greek tradition», in V. Calzolari-J. Barnes (2010<sup>1</sup>).
- Baumstark A.** (1900) = A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert, I : Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles. Syrische Kommentare zur Eisagoge des Porphyrios*, Leipzig (nouvelle éd. par Aalen : Scientia, 1975).
- Bernardelli M.** (2003) = M. Bernardelli, «Sulle tracce di un mito immortale : il «Romanzo di Alessandro» nella tradizione armena », *Annali di Ca' Foscari* XLII, 3 [Serie Orientale 34], pp. 123-170.
- Blumenthal H.** (1981) = H. Blumenthal, «Pseudo-Elias and the *Isagoge* commentaries again», *RhMus.* 124 (1981), 188-192.
- Bodéüs R.** (2008) = voir, *Littérature primaire* a) Porph., *in Cat.*
- Bolognesi G.** (1983) = G. Bolognesi, «Remarques sur la version arménienne Պատմութիւն յաղագս աշխարհի attribuée à David l'Invincible», dans *Dawit' Anhatt'*, Erevan, 402-418.
- Č'alyan V.**, *Hayoc' P'ilisop'ayowt'yan patmowt'yown. Hin ew mijin darer* (Histoire de la philosophie arménien. L'Antiquité et le Moyen Âge), Erevan 1975.
- Calzolari V.** (1989) = V. Calzolari, «L'École hellénisante», in M. Nicheanian (éd.), *Agēs et usages de la langue arménienne*, Paris.
- (2004) = V. Calzolari, A. Sirinian, B. L. Zekiyān (éds.), *Bnagirk' Hišatakac'/Documenta Memoriae. Dall'Italia e dall'Armenia. Studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Bologna.
- (2007) = V. Calzolari, «Aux origines de la formation du *Corpus* philosophique en Arménie: quelques remarques sur les versions arméniennes des Commentaires grecs de David», dans *The Libraries of Neoplatonists*, C. D'Ancona Costa (éd.), Leiden 2007, 259-279.
- (2007<sup>2</sup>) = V. Calzolari, *Du pouvoir de la musique dans la version arménienne de Prolégomènes à la philosophie de David le Platonicien (Orphée et Alexandre le Grand)*, in A. Kolde, A. Lukinovich, A.-L. Rey (éds.), *κορυφαίω ἀνδρὶ Mélanges offerts à André Hurst*, , *Recherches et rencontres* 22, Publications de la Faculté des Lettres de Genève, 417-431.
- (2010<sup>1</sup>) = V. Calzolari-J. Barnes (éds.), *L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*, *Commentaria in Aristotelem Armeniaca – Davidis Opera* (vol. 1), (*Philosophia Antiqua* 116), Leiden-Boston.
- (2010<sup>2</sup>) = V. Calzolari, «David et la tradition arménienne», in V. Calzolari-J. Barnes (2010<sup>1</sup>), 15-36.

- (2010<sup>3</sup>) = V. Calzolari, «La version arménienne des *Prolegomena philosophiae* de David et son rapport avec le texte grec», in V. Calzolari-J. Barnes (2010), 39-65.
- Cameron A.** (1971) = A. Cameron, «La fin de l'Académie», dans *Le Néoplatonisme* (Colloques internationaux du CNRS. Royaumont 9-13 juin 1969), Paris, 281-290 (version abrégée de Id., «The Last Days of the Academy of Athens», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1969, 7-29).
- Chahin M.** (1987) = M. Chahin, *The Ancient Kingdom of Armenia*, London-New York-Sydney (Second revised edition published in 2001 by Curzon Press).
- Clearly J. J.** (1997) = J. J. Clearly (éd.), J. J. Clearly (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven.
- Č'amč'ian M.** (1784-1786) = Č'amč'ian M., *Patmowt'wn Hayoc'*, 3 voll., Venise.
- Contin B.** (2005) = B. Contin, «Alle origini del pensiero filosofico armeno: Eznik di Koghb e Dawith l'Invincibile», *Annali di Ca' Foscari* XLIV, 3 (Serie Orientale 36), 69-79.
- Conybeare F.C.** (1892) = F. C. Conybeare, *A Collation with the Ancient Armenian Version of the Greek Text of Aristotle's Categories*, (Anedocta Oxoniensia), Oxford.
- (1896) = F. C. Conybeare, *Hamematut'wn Dawit' Anyatt'i greanc' yunarēn bnagri het* (Comparaison des écrits des David l'Invincible avec l'originel grec), Vałaršapat.
- D'Ancona Costa C.** (1996) = C. D'Ancona Costa, *La casa della Sapienza*, Milano.
- (2005) = C. D'Ancona Costa, «Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea», *Adamantius* 11, 9-38.
- Dédéyan G.** (2007<sup>2</sup>), G. Dédéyan (dir.), *Histoire du peuple arménien*, Toulouse.
- Traduction italienne: *Storia degli Armeni*, a cura di G. Dédéyan (ed. it. a cura di A. Arslan e B. L. Zekiyan), Milano 2002.
- De Durand M. G.** (1973) = M. G. De Durand, «L'homme raisonnable mortel: pour l'histoire d'une définition», *Phoenix* 27, 328-344.
- De Libera A.** (1998) = voir, *Littérature primaire* a) Porph, *Is*.
- Donini P.** (1982) = P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.
- Düring I.** (1976) = I. Düring, *Aristotele* (tit. or.: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*), Biblioteca di Filosofia. Saggi no. 9 (trad. it. a cura di Donini P.), Milano.
- Festugière A.-J.** (1963) = Festugière A.-J., «Modes de composition des Commentaires de Proclus», *Museum Helveticum* 20, 77-100.
- (1969) = Festugière A.-J., «L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles», *Museum Helveticum* 26, 280-296.

- Findikyan M.D.** (2004) = M. D. Findikyan, *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 728). Critical Edition and Translation with Textual and Liturgical Analysis*, (Orientalia Analecta Christiana, 270), Roma.
- Fornero G.** (2002<sup>2</sup>) = G. Fornero (éd.), *Dizionario di Filosofia*, Torino
- Fronterotta F.** (2003) = voir *Littérature primaire* a) Plat., *Tim.*
- Furlani G.** (1926) = G. Furlani, *Il Libro delle Definizioni e Divisioni di Michele l'Interprete*, Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.
- Gabrielyan H.** (1956) = H. Gabrielyan, *Hay p'ilisop'ayakan mtk'i patmut'yun* (Histoire de la pensée philosophique arménienne), Erevan.
- Garsoian N.** (2003-2004) = N. Garsoian, «L'Histoire attribuée à Movsēs Xorenac'i: que reste-t-il à en dire?», *REArm* 29, 29-48.
- Gharibyan A. S.** (1957) = A. S. Gharibyan, *Elišē, Vasn Vardanay ew Hayoc' Paterazmin. Hamabarbar*, voll. 2, Erevan (Nouvelle éd. en copie fac-simile, Erevan 1974-78).
- Gillet A.** (1993) = A. Gillet, *The date and circumstances of Olympiodorus of Thebes*, in «Traditio» XLVIII, 1-29.
- Girgenti G.** (1995) = voir, *Littérature primaire* a) Porph., *Is.*
- Goulet R.** (1994) = R. Goulet, «Élias», in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, III, Ed.s du CNRS, Paris, 57-66.
- Gourinat J.B.** (1996) = J.B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris.
- Grimal P.** (1976) = P. Grimal, *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, 5<sup>e</sup> éd., Paris.
- Gutas D.** (2000) = D. Gutas, «Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdād», dans *Der Islam* 60 (1983), 231-267 (réimpr. dans Gutas D., *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Aldershot-Burlington-Singapore-Sidney [2000], n° IX).
- Hadot I.** (1978) = I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris.
- (1987) = I. Hadot, «La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote», dans *Aristoteles. Werk und Wirkung Paul Moraux Gewidmet*, Berlin-New York, 249-285.
- (1989) = voir *Littérature primaire* a) Simpl., in *Cat.*
- (1990) = I. Hadot, «The life and work of Simplicius in Greek and Arabic sources», in R. Sorabji (1990), 275-304.
- Hadot P.** (1979) = P. Hadot, «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *Museum Helveticum* 36, 201-223.

— (1989) = P. Hadot, «La logique, partie ou instrument de la philosophie?», in I. Hadot (1989), 103-108.

**Harowt'yownyan B.H.-V.G. Mxit'aryan** (2008) = B.H. Harowt'yownyan.-V.G. Mxit'aryan, *Hayastani Patmowt'yan Atlas*, 2 voll., Erevan.

**Hugonnard-Roche H.** (2004) = H. Hugonnard-Roche, *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique*, Paris.

**Hutchinson D. S.** (2002) = voir *Littérature primaire a) Arist., Protr.*

**Ĵahukyan G.** (1954) = G. Ĵahukyan, *K'erakanakan ew owłagrakan ašxatowt'iwinnerô hin ew mijnadarean Hayastanowm* (Les œuvres grammaticales et orthographiques dans l'Arménie ancienne et médiévale), Erevan.

**Johnson M. R.** (2002) = voir *Littérature primaire a) Arist., Protr.*

**Khatchadourian H.** (1986) = H. Khatchadourian, «Universals in David, Boethius, and al-Farabi», dans *David Anghat' The Invincible Philosopher*, in A. K. Sanjian (1986<sup>1</sup>), 47-63.

**Xaç'ikyan L.** (1949) = L. Xiač'ikyan, *Zenoni "Yatags bnut'ean" erki haykakan t'argmanut'iwn* (La traduction arménienne de l'ouvrage de Zenon Sur la Nature), Erevan.

— (1992) = L. Xiač'ikyan, *Elišēi Araracoc' meknut'iwnô* (Le Commentaire à la Genèse d'Elišē), Erevan.

**Kendall B.** (1983) = voir *Littérature primaire b) Dav., Prol arm.*

**Kuksewicz Z.** (1983) = Z. Kuksewicz, «La conception de l'homme chez David l'Invincible», in G. A. Brutyan, S. S. Arevšatyan, G. O. Grigoryan, K. A. Mirumyan, S. S. Tovmasyan, V. K. Č'alojan (éds.), *Dawit' Anyalt' hin Hayastani mec p'ilisop'ay* (David l'Invincible le Grand Philosophe de l'Arménie Ancienne), Actes du Symposium sur David l'Invincible, Académie des Sciences, Erevan, 260-269.

**K'iparean K'.** (1992) = K'. K'iparean, *Patmowt'iwn Hay Hin Grakanowt'ean* (Histoire de la littérature arménienne ancienne), Venise.

**Liiceanu G.** (1977) = voir *Littérature primaire b) Dav., Prol arm.* (traduction roumaine).

**Madoyan A.** (1980) = voir *Littérature primaire b) Anonyme, Comm in Prol arm*

**Mahé A.** (1993) = voir *Littérature primaire b) Movsēs Xorenac'i*

**Mahé J.-P.** (1983) = «Le parfait philosophe et la divinité dans les *Définitions* de David l'Invincible», in G. A. Brutyan, S. S. Arevšatyan, G. O. Grigoryan, K. A. Mirumyan, S. S. Tovmasyan, V. K. Č'alojan (éds.), *Dawit' Anyalt' hin Hayastani mec p'ilisop'ay* (David l'Invincible le Grand Philosophe de l'Arménie Ancienne), Actes du Symposium sur David l'Invincible, Académie des Sciences, Erevan, 270-288.

- (1987) = J. P. Mahé, «Quadrivium et cursus d'études au VII<sup>e</sup> siècle en Arménie et dans le monde byzantin», *Travaux et Mémoires* 10, 159-206.
- (1989) = J.-P. Mahé, «David l'Invincible dans la tradition arménienne», in I. Hadot (1989), 189-207.
- (1993) = voir *Littérature primaire* b) Movsēs Xorenac'i
- Malxasyanc' St.** (1940) = St. Malxasyanc', *Xorenac'u arełcvac'i surčō* (Sur l'énigme de Xorenac'i), Erevan.
- Manandean Y.** (1904) = Y. Manandean, *Dawit' Anyalt'i xndirō nor lusabanut'eamb. Owsowmnasirowt'iwn Dawit' Hark'ac'i p'ilisop'ayin veragrwac erkeri* (La question de David l'Invincible sous une nouvelle lumière), Vařarřapat.
- (1928) = Y. Manandean, *Yunaban dprocō ew nra zargac'man srjannerō* (L'École hellénisante et son époque de développement), Vienne.
- Mancini Lombardi S.** (2002-2003) = *Il "Legum Allegoriae" di Filone Alessandrino nell'antica versione armena: analisi testuale del primo libro*, tesi di dottorato, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.
- Mansfeld J.** (1994) = J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author or a text*, Leiden-New York-Köln.
- Mercier Ch.** (1960) = Ch. Mercier, «L'École hellénistique dans la littérature arménienne», *REArm*, 59-75.
- Merlan Ph.** (1990) = *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano (éd. M. Nijhoff 1953<sup>1</sup>).
- Minassian M.** (1992) = voir *Littérature primaire* b) Eznik, *Contre les Sectes*
- (1992) = M. Minassian (éd.), *Eznik Kołbac'i, Čark' ənnđēm ałandoc'. Canot'agrowt'iwnner ew Hamabarbar* (Note e Concordanze), vol. I, Genève.
- Mirzoyan Hr.** (1980) = voir *Littérature primaire* b) Anonyme, *Comm in Prol arm.*
- Moreschini C.** (2004) = C. Moreschini, *Storia della Filosofia Patristica*, Brescia.
- Mondolfo R.** (1961) = R. Mondolfo, *Giamblico e la Scuola di Atene*, Firenze
- Mouradyan A.N.** (1971) = A. N. Mouradyan, *Hunaban Dproc' ew nra derō hayereni k'erakanakan terminabanut'yan steljman gorjum* (L'École hellénisante et son rôle dans le travail de création du lexique grammatical de l'arménien), Erevan.
- Mueller I.** (1990) = I. Mueller, «Aristotle's doctrine of abstraction in the commentators», dans *Aristotle Transformed*, R. Sorabji (ed.), London.
- Mugnier R.** (1953) = voir *Littérature primaire* a) Arist., *De Mem.*

- Muradyan G.** (1994-1995) = G. Muradyan, «The reflexion of foreign proper names, theonyms and mythological creatures in the ancient Armenian translations from the Greek», *REArm* 25, 63-76.
- (1999) = G. Muradyan, «Notes on some linguistic characteristics of the Hellenizing translations», *Le Muséon* (tome 112 – Fasc. 1-2), Louvain-La-Neuve, 65-71.
- (2004) = G. Muradyan, «Pre-Hellenizing Translations», dans V. Calzolari, A. Sirinian, B. L. Zekiyani (éds.), *Bnagirk' Hišatakac'/Documenta Memoriae. Dall'Italia e dall'Armenia. Studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Bologna, pp. 298-315.
- (2010) = G. Muradyan, *David the Invincible's Commentary on Porphyry's Isagoge. A collation of the Greek and the Armenian versions*, in V. Calzolari-J. Barnes (2010<sup>1</sup>), 67-88.
- Musco A.** (2000) = A. Musco, «*Machina Philosophorum*. La biblioteca di Alessandria ed il pellegrinaggio in Oriente», *Schede Medievali* 38, 9-38.
- Mxit'aryan V.G.** (2008) = voir Harowt'yownyan B.H. (2008).
- Napoli V.** (2003-2004) = V. Napoli, «Note sulla chiusura della Scuola neoplatonica di Atene», *Schede Medievali* 42, 53-95.
- Nersoyan H.** (1986) = H. Nersoyan, «An Encomium of the Holy Cross of God" by David the Invincible Philosopher», in A. K. Sanjian (1986), 81-100.
- Neumann C. F.** (1829) = C. F. Neumann, «Mémoire sur la vie et les ouvrages de David», *Nouveau Journal Asiatique* 3, 49-86 et 97-157 (éd. fac-similé repérée dans la Bibliothèque Publique Universitaire de Genève).
- Orengo A.** (1996) = voir *Littérature primaire* b) Eznik
- Ormanean M.** (1927) = M. Ormanean, *Azgapatum* (Histoire nationale), I vol. col-491, Constantinople.
- Papazian M.G.**, (1998) = M.G. Papazian, «The Authorship of an Armenian *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*», *Journal of the Society for Armenian Studies*, vol. X (1998, 1999 [2000]), 55-62.
- (2010) = M. G. Papazian, «The authorship of an Armenian *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*», in V. Calzolari-J. Barnes (2010<sup>1</sup>), 105-118 [nouvelle édition révisée de Papazian Mg. G. (1998)].
- Plezia M.** (1919) = M. Plezia, *De Commentariis Isagogicis*, Polska Akademia Umiejetności, Archiwum Filologiczne nr. 23, Krakow.
- Praechter K.** (1990) = K. Praechter, «Review of the *Commentaria in Aristotelem Graeca*», in R. Sorabji (1990), 47-50.

- Pulci Doria Breglia L.** (1973-74) = L. Pulci Doria Breglia, *Plutarco e Tigrane II Φιλλέλλην*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», vol. XVI, N. S. IV, pp. 37-67.
- Radice R.** (2002) = voir *Littérature primaire* a) Plotin, *Enn.*  
— (2005) = R. Radice (éd.), *Aristoteles, Lexicon III*, vol. I A-K, Milano.
- Richard M.** (1950) = Richard M., Ἀπὸ φωνῆς, dans *Byzantion* 20 (1950), 191-222.
- Rocci L.** (1995) = L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Perugia.
- Romano F.** (1983) = F. Romano, *Studi e Ricerche sul Neoplatonismo*, Napoli.
- Roueché M.** (1980) = Roueché M., «A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology», 29 (1980), dans *Jöb* 71-98.  
— (1990) = Roueché M., «The Definitions of Philosophy and a new fragment of Stephanus the Philosopher», dans *Jöb* 40 (1990), 107-128.
- Sanjian A. K.** (1986<sup>1</sup>) = A. K. Sanjian (éd.), *David Anahg't, the Invincible Philosopher*, Atlanta (Georgia).  
— (1986<sup>2</sup>) = A. K. Sanjian, «David Anahg't (The Invincible): An Introduction», in A. K. Sanjian (1986<sup>1</sup>), 1-16.
- Segonds A.-Ph.** (1998) = voir *Littérature primaire* a) Porph., *Is.*
- Sgarbi R.** (1972) = R. Sgarbi, «Osservazioni sul testo e sulla lingua della versione armena dell'*Isagoge* di Porfirio», *Memorie dell'Istituto Lombardo-Accademia di Scienze e Lettere*, vol. XXXI (fasc. 5), Milano, 365-477.
- Sirago V.** (1970) = V. Sirago, *Olimpiodoro di Tebe e la sua opera storica*, «In memoria di C. Barbagallo», vol. II, Napoli, 1-25.
- Sirinian A.** (1995) = A. Sirinian, «Sulla riproduzione dei nomi propri nella versione armena dell'Orazione 4 di Gregorio di Nazianzo», *Rendiconti dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere*, Vol 128 (1994) – Fasc. 1, Milano, 251-262.  
— (2004) = V. Calzolari, A. Sirinian, B. L. Zekiyani (éds.), *Bnagirk' Hišatakac'/Documenta Memoriae. Dall'Italia e dall'Armenia. Studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Bologna.
- Shirinian M. E.** (2000) = voir *Littérature primaire* b) Pseudo-Zénon.  
— (2010) = M. E. Shirinian, «The Armenian version of David the Invincible *Commentary on Aristotle's Categories*», in V. Calzolari-J. Barnes (2010), 89-102.
- Sorabji R.** (1990) = R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed*, London.
- Stayajkin N.**, «Uš hellenizmi darašrjanum dialektikakan tramabanut'e an gałap'arnei zargac'man harc'um Dawit' Anyalt'i nšanakut'e an masin» (Sur la signification de David l'Invincible dans la

question du développement des idées de la logique dialectique à l'époque du Tard Hellénisme), *Bazmavep*, 115-120.

**Stone M.** (2000) = voir *Littérature primaire* b) Pseudo-Zénon.

**Sweeting C.** (2010) = «The Relationship Between The Armenian Translation of the *Commentary on Aristotle's Analytics* of David and the Greek Text of the *Commentary on Aristotle's Analytics* of Elias», dans V. Calzolari-J. Barnes (2010<sup>1</sup>), 137-150.

**Tardieu M.** (1986) = M. Tardieu, « Šābiens coraniques et “Šābiens” de Ḥarrān », *Journal Asiatique* 274, 1-44.

**Templis E.** (1997) = E. Templis, «The school of Ammonius on *Logoi* in the human intellect», in J. J. Clearly (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, 310-327.

**Terian A.** (1982) = A. Terian, «The Hellenizing School. Its Time, Place and Scope of Activities Reconsidered», in N.G. Garsoian, Th. Mathews and R. Thomson (éds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumburton Oaks Center of Byzantine Studies, Washington, 175-186.

**Thomson R. W.** (1983) = voir *Littérature primaire* b) Dav., *Prol arm.*

— (1986) = R. Thomson, «The Armenian Version of David's *Definitions of Philosophy*», in A. K. Sanjian (1986<sup>1</sup>), 37-46.

**Topchyan A.** (2010<sup>1</sup>) = voir *Littérature primaire* b) Dav., in *APr arm* (texte critique révisé et traduction anglaise).

— (2010<sup>2</sup>) = «Remarks on David The Invincible's *Commentary On Aristotle's Prior Analytics*: Its Structure, Contents, Language, and The Problems of Translator and Authorship», in V. Calzolari-J. Barnes (2010<sup>1</sup>), 120-135.

**Traina G.** (1991) = G. Traina, *Il complesso di Trimalcione. Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno*, (Eurasistica 27), Venise.

**Trouillard J.** (1990) = voir, *Littérature primaire* a) Anon., *Prol*

**T'ornean T'.** (1891) = T'. T'ornean, *Hatōntir ōnt'erc'uack' i matenagrut'eanc'* (Florilège littéraire), vol. 1 (2<sup>e</sup> éd.), Vienne.

**Vallat Ph.** (2004) = Ph. Vallat, *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris.

**Vancourt R.** (1941) = R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote. L'école d'Olympiodore, Étienne d'Alexandrie*, Thèse complémentaire présentée pour le doctorat des Lettres, Lille.

**van Esbroeck M.** (1994-1995) = M. van Esbroeck, «Movsēs Xorenac'i et le *Girk' Ēakac'*», *REArm* 25, 109-124.

- (1996-1997) = M. van Esbroeck, «Les métamorphoses du *Girk' Ēakac'*», REArm 26, 235-248.
- Verrycken K.** (1990) = K. Verrycken, «The metaphysics of Ammonius son of Hermeias», R. Sorabji (1990), 199-232.
- Westerink L.G.** (1956) = voir *Littérature primaire* a) Olympiod., in *Alcibiad.*
- (1961) = voir *Littérature primaire* a) El., in *Apr.*
- (1962) = voir *Littérature primaire* a) Anon., *Prol.*
- (1967) = voir *Littérature primaire* a) ps.-El., in *Is.*
- (1980) = L. G. Westerink (éd.), *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Amsterdam, 59-72.
- (1990<sup>1</sup>) = L.G. Westerink *Les prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris 1990.
- (1990<sup>2</sup>) = L.G. Westerink, «The Alexandrian commentators», dans *Aristotle Transformed*, R. Sorabji (éd.), London, 325-348.
- Wildberg Ch.** (1990) = Ch. Wildberg, «Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David and Elias», *Hermathena* 149, 33-51.
- Wolska-Conus W.** (1989) = W. Wolska-Conus, «Sthépanos d'Alexandrie et Sthépanos d'Athènes. Essai d'identification et de biographie», *Revue des Études Byzantines* 47, 5-89.
- Zekiyan B. L.** (1987) = B. L. Zekiyan, «L'idéologie nationale de Movses Xorenac'i et sa conception de l'Histoire», *Handes Amsorya*, 471-485.
- (1996) = B. L. Zekiyan, «Quelques observations critiques sur le *Corpus Eliseanum*», *The Armenian Christian Tradition*, ed. by R. Taft, (Orientalia Analecta Christiana 254), 71-123.
- (2001) = B. L. Zekiyan, «Quelques réflexions préliminaires sur l'identité chrétienne de l'Arménie: l'universalité de la parole et son incarnation dans la vie de l'ethnos», *Connaissance des Pères de l'Église*, 21-37.
- (2002) = B. L. Zekiyan, «Die Christianisierung und die Alphabetisierung Armeniens als Vorbilder kultureller Incarnation, besonders im subkaukasischen Gebiet», *Die Christianisierung des Kaukasus/The Christianisation of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9.-12. Dezember 1999)*, hersg. von Werner SEIBT, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 189-198.
- (2004) = V. Calzolari, A. Sirinian, B. L. Zekiyan (éds.), *Bnagirk' Hišatakac'/Documenta Memoriae. Dall'Italia e dall'Armenia. Studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Bologna.
- (2009) = B. L. Zekiyan, «Réflexions sur l'identité de l'Arménie chrétienne. La dialectique entre l'universalité de la parole et son incarnation ethno-culturelle, l'enracinement identitaire et les ouvertures œcuméniques», *Oecumenica Civitas*, 31-65.
- Zeller E.** (1923<sup>5</sup>) = E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III/2, Leipzig

— (1961) = Zeller E., *Giamblico e la Scuola di Atene*, Firenze.