

Studia graeco-arabica

*L'influence du néoplatonisme
sur les trois monothéismes au Moyen Âge*

Edited by Daniel De Smet and Géraldine Roux

11

2022

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli

Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford

Charles Burnett, The Warburg Institute, London

Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.

Cristina D'Ancona, Università di Pisa

Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington

Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum

Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem

Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris

Remke Kruk, Universiteit Leiden

Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa

Alain-Philippe Segonds (†)

Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda (Executive Editor), Cristina D'Ancona, Maria Fasciano, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in Chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 12 (2022), claims and customer service: press@unipi.it.

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

ISBN 978-88-3339-615-6 (Online)

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

Editor in Chief: Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting; ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)

© Copyright 2022 by Pisa University Press Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 - 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Studia graeco-arabica. Vol. 1 (2011)- . - Pisa : Pacini editore, 2011- . - Annuale. Dal 2021: Pisa : Pisa university press.

180.05 (23.)

1. Filosofia araba - Periodici 2. Filosofia greca - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

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

Table of Contents

Isabelle Koch <i>Fabriquer le cosmos. La hiérarchie plotinienne des puissances démiurgiques</i>	»	1
Polymnia Athanassiadi <i>Le ciel image de la terre: de Celse à Julien</i>	»	23
Michael Chase <i>Des quatre questions aristotéliennes au tawḥīd</i> <i>Notes sur les origines de la théologie négative en Islam</i>	»	35
Daniel De Smet <i>Les couleurs de l'Âme:</i> <i>d'Abū Ya' qūb al-Siġistānī aux Iḥwān al-Ṣafā' en passant par le Plotin arabe</i>		53
Jules Janssens <i>Présence d'éléments néoplatoniciens dans la conception ghazalienne de l'âme humaine</i>	»	71
José Costa <i>Le néoplatonisme a-t-il influencé l'eschatologie des rabbins antiques?</i>	»	89
Paul B. Fenton <i>Rémanences néoplatoniciennes</i> <i>dans un commentaire judéo-arabe sur le Cantique des cantiques</i>	»	113
Géraldine Roux <i>L'usage maïmonidien de notions néoplatoniciennes</i> <i>dans le Guide des Égarés: une stratégie philosophique</i>	»	135
Brigitte Tambrun <i>Pléthon et la destinée harmonique de l'homme</i>	»	147
Mathieu Terrier <i>Néoplatonisme et gnose šī'ite imamīte: l'Intellect premier et l'Âme universelle</i> <i>chez Sayyid Haydar Āmulī (VIII^e/XIV^e siècle)</i>	»	157
<i>Book Announcements and Reviews</i>	»	181
<i>Index of Manuscripts</i>	»	241
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i>	»	242
<i>Index of Modern Names</i>	»	245

*Les couleurs de l'Âme:
d'Abū Ya'qūb al-Siğistānī aux Iḥwān al-Ṣafā'
en passant par le Plotin arabe*

Daniel De Smet

Abstract

The notion of “spiritual colors” (*al-aṣḃāg al-rūḥānīya*) appears, in relation with the Universal Soul, in the longer version of the Arabic pseudo-*Theology of Aristotle*, as well as in several works by the Ismā'īlī Neoplatonist Abū Ya'qūb al-Siğistānī and in the *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*. The Universal Soul contemplates the spiritual colors in the Intellect before painting them on the material substrate of the sense perceptible world. This doctrine is rooted in Plotinus' *Enneads*, but was considerably elaborated in the *Arabic Plotinus*, first of all in the so-called “shorter” version of the pseudo-*Theology*. However, the expression *al-aṣḃāg al-rūḥānīya* and the almost exclusive use of the term *ṣibga*, instead of the more common *lawn*, for “color”, belongs to the specific features of the longer pseudo-*Theology* and is shared by al-Siğistānī, confirming once again the close relationship between this longer version and Ismā'īlī Neoplatonism. The presence of the same theory about the *aṣḃāg* in the *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* (although the expression *al-aṣḃāg al-rūḥānīya* is lacking here), raises the question of the relation between the Brethren of Purity, 10th century Ismā'īlism and the longer version of the pseudo-*Theology*.

Si les rapports entre les Frères de la Pureté (*Iḥwān al-Ṣafā'*) et l'ismaélisme demeurent indécis, l'existence d'un lien concret avec la pensée du *dā'i* ismaélien Abū Ya'qūb al-Siğistānī (m. vers 361/971) est maintenant établie, notamment grâce aux travaux de Carmela Baffioni.¹ Le présent article se propose de préciser la nature de ce lien en se concentrant sur une notion spécifique: les “couleurs spirituelles” (*al-aṣḃāg al-rūḥānīya*) de l'Âme. Notre investigation nous mènera d'al-Siğistānī aux *Iḥwān al-Ṣafā'*, en passant par la dite “*Théologie d'Aristote*” et sa “Version longue”. Le problème final sera celui de la poule et de l'œuf: comment distinguer la cause de ses effets?

“*Une substance teintée de couleurs spirituelles*” (*Abū Ya'qūb al-Siğistānī*)

La cinquième “clé” du *Kitāb al-Maqālīd* est consacrée à l'être (*al-innīya*) qui ne peut être attribué au Créateur, puisqu'il ne revient qu'à ses créatures: “L'être que l'on attribue à Dieu

¹ Voir, entre autres, C. Baffioni, “Métaphors of Light and the ‘Verse of Light’ in the Brethren of Purity”, in P. Adamson (ed.), *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London - Torino 2008, pp. 163-77; Ead., “*Ibdā'*, Divine Imperative and Prophecy in the *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*”, in O. Ali-de-Unzaga (ed.), *Fortresses of the Intellect. Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, London - New York 2011, pp. 213-26; Ead., “The Role of the Divine Imperative (*amr*) in the *Iḥwān al-Ṣafā'* and Related Works”, *Isbraq. Islamic Philosophy Yearbook* 4 (2013), pp. 46-70, et surtout Ead., “The *Iḥwān al-Ṣafā'* and Abū Ya'qūb al-Siğistānī on the Relationship Between Intellect-Universal Soul and Universal Soul-Nature”, in J. Hämeen-Anttila - P. Koskikallio - I. Lindstedt (eds.), *Contacts and Interaction. Proceedings of the 27th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Helsinki 2014, Peeters, Leuven - Paris - Bristol 2017 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 254), pp. 31-42.

Très-Haut est l'instauration pure (*al-ibdā' al-mahḍ*) qui est son Impératif et sa libéralité". Les existants (*al-innīyāt*) instaurés dans le monde compact (*al-'ālam al-kaṭīf*) sont accessibles par les sens, tel le noir, le blanc ou le jaune, tandis que les existants dans le monde subtil (*al-'ālam al-laṭīf*) sont perceptibles par l'intellect. Comme exemples de cette dernière catégorie l'auteur cite ce que les philosophes arabes appellent les "premiers intelligibles": le tout est plus grand que la partie; deux choses qui sont identiques à une troisième sont identiques entre elles, ou encore, les lignes qui partent du centre vers la périphérie d'un cercle ont toutes la même longueur. Nous apprenons ensuite que le mouvement de la sphère n'a pas de contraire, tandis que les mouvements des quatre éléments sont contraires et se transforment les uns dans les autres. Suit alors, sans transition, une singulière définition de l'Âme:

Texte 1. L'Âme est une substance perpétuellement en mouvement, teintée de couleurs spirituelles, recevant les bienfaits de ce qui lui est supérieur pour les donner à ce qui lui est inférieur.²

La conclusion de cette page assez chaotique est la suivante: tous les modes d'existence qui relèvent de la création, qu'ils soient spirituels ou corporels, doivent être niés du Créateur, qui demeure en dehors de sa création, s'élevant au-dessus de tout attribut et de sa négation.³

Se pose alors un problème récurrent dans le néoplatonisme: l'âme en question est-elle l'âme humaine individuelle ou l'Âme universelle?⁴ L'emploi des termes *mustafīd* (recevoir l'influx d'un principe supérieur) et *mufīd* (transmettre cet influx à un principe inférieur) indique que c'est bien de l'Âme universelle, intermédiaire entre l'Intellect et la Nature, dont il s'agit dans notre **Texte 1**. En mettant un peu d'ordre dans le chapitre où il apparaît, nous y retrouvons en effet le schéma habituel du néoplatonisme d'al-Siġistānī: le Créateur, indescriptible et innommable, demeure à l'extérieur du système; son Impératif ou Parole instaure l'Intellect, porteur de la totalité des Formes ou Idées; parfait et immobile, l'Intellect transmet par son influx ces Formes à l'Âme universelle, qui comme démiurge les réalise dans la Nature; parfaite en son essence mais imparfaite par son action, l'Âme se meut continuellement en un mouvement ascendant vers l'Intellect et en un mouvement descendant vers le monde matériel.⁵

L'élément inattendu dans ce tableau est l'affirmation selon laquelle l'Âme serait "teintée de couleurs spirituelles" (*mutaṣabbaġ bi l-aṣbāġ al-rūḥānīya*). Cette notion revient dans la 33^e "clé" du *Kitāb al-Maqālīd*, qui confirme au passage que nous sommes bien en présence de l'Âme universelle: en transmettant à la Nature les bienfaits (*faḍā'il*) qu'elle reçoit de l'Intellect, l'Âme s'actualise et passe de la puissance à l'acte. L'auteur offre alors une variante de sa définition de l'Âme:

² Abū Ya'qūb al-Siġistānī, *Kitāb al-Maqālīd*, ed. I. Poonawala, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Tūnis 2011, pp. 56-7: *al-naḥs ġawhar mutaḥarrīk bāqin mutaṣabbaġ bi l-aṣbāġ al-rūḥānīya mustafīda mimman fawqabā mufīda li-man dūnahā*.

³ Sur la théologie apophatique d'al-Siġistānī, incluant la négation à Dieu de tout attribut et de son contraire (Dieu n'est ni savant, ni non-savant, etc.), voir D. De Smet, *La quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥanīd al-Dīn al-Kīrmānī*, Peeters, Leuven 1995 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 67), pp. 90-1.

⁴ Sur cette ambiguïté chez Plotin, voir les remarques de C. D'Ancona, "Plotin", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (= *DPhA*), CNRS-Éditions, Paris 2012, Tome Va, pp. 885-1068, part. pp. 1011-2.

⁵ P. Walker, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge U.P., Cambridge 1993, pp. 72-106; D. De Smet, "La doctrine avicennienne des deux faces de l'âme et ses racines ismaéliennes", *Studia Islamica* 93 (2001), pp. 77-89.

Texte 2. S'il n'y avait pas au-dessus de l'Âme un Intellect dispensateur de bienfaits ('*aql mufīd*) qui lui confère les couleurs spirituelles (*al-ašbāġ al-rūḥānīya*), la permanence de son mouvement [serait portée] vers la gouvernance de ces couleurs qui sortent par elle de l'état de puissance vers celui de l'acte.⁶

Le rôle de l'Âme n'est pas de garder pour elle-même les couleurs qu'elle reçoit de l'Intellect, mais de les transmettre à la Nature. Par sa position intermédiaire, l'Âme passe ainsi de la puissance à l'acte en actualisant les "couleurs spirituelles" dans la Nature. Al-Siġistānī tente d'illustrer cela en faisant une comparaison avec le langage (*manṭiq*). Il distingue les concepts mentaux (dans l'Intellect), comme "la pomme" ou "le jaune", les énoncés (*nuṭq*) (dans l'Âme), comme "la pomme est jaune", et la combinaison des sons et des lettres servant à exprimer et donc à actualiser cet énoncé (dans la Nature).⁷

Les couleurs spirituelles apparaissent assez souvent dans les écrits d'al-Siġistānī. Nous les retrouvons en effet dans le premier chapitre du *Kitāb Kašf al-maḥġūb*, qui – fidèle à la tradition ismaélienne – traite du *tawḥīd*, l'absolue unité et unicité de Dieu impliquant sa transcendance totale par rapport à ses créatures. Tout comme le *Kitāb al-Maqālīd* niait l'être (*al-innīya*) à Dieu, le *Kašf al-maḥġūb* commence par lui ôter la "choséité" (*tjīzī*, traduction persane de *šay'īya*): Dieu n'est pas une "chose"; seules ses créatures sont des "choses", qui se distinguent les unes des autres par leur "choséité".

Texte 3. Chaque chose, en effet, persévère dans la forme de ce qui constitue son espèce (*naw'*), grâce à quoi l'âme est en mesure d'imiter les couleurs du monde subtil (*ḥikāyat kerdan āz rengḥā'-e 'ālam-e laṭīf*) (trad. Henry Corbin).

Aucune des trois formes selon lesquelles se décline la "choséité" – forme psychique (*nafsānī*), forme naturelle (*ṭabī'ī*) et forme produite par l'art (*šinā'ī*) – ne convient à Dieu qui, par conséquent, n'est pas une "chose".⁸

L'ambiguïté sur l'identité de l'âme en question demeure. Il pourrait s'agir de l'Âme universelle qui "imite"⁹ les couleurs spirituelles des Formes qu'elle reçoit de l'Intellect (les formes psychiques au sein de l'Âme) et les reproduit dans la Nature (les formes naturelles). Mais il peut également s'agir de l'âme humaine, celle de l'artisan par exemple, qui imite dans le produit de son art les formes contemplées dans la Nature (les formes produites par l'art).

En réalité, ces deux lectures sont complémentaires, comme nous l'apprenons plus loin dans le *Kašf al-maḥġūb*, en une section démontrant que la beauté de la Nature est spirituelle: il existe une similitude "quant au dessin et à la figure" (*naqš wa šakl*) entre les formes naturelles

⁶ Al-Siġistānī, *Maqālīd* (cité *supra*, n. 2), p. 160 Poonawala.

⁷ *Ibid.*

⁸ Abū Ya'qūb al-Siġistānī, *Kitāb Kašf al-maḥġūb*, ed. H. Corbin, Institut français de Téhéran - Adrien Maisonneuve, Tehrān - Paris 1949 (Bibliothèque iranienne, 1), p. 4; trad. H. Corbin, *Lé dévoilement des choses cachées. Recherches de philosophie ismaélienne*, Verdier, Lagrasse 1988, p. 33; cf. la trad. de H. Landolt, in S. H. Nasr – M. Aminrazavi (eds.), *An Anthology of Philosophy in Persia*. Vol. 2. *Ismaili Thought in the Classical Age. From Jābir ibn Hayyān to Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, Londres - New York 2008, pp. 84-5.

⁹ Corbin traduit *ḥikāyat* par "imitation" et explique en note: "L'imitation doit s'entendre ici au sens précis de la mimésis platonicienne" (Corbin, *Dévoilement*, cité *supra* n. 8, p. 33 n. 8). En revanche, Landolt (cité *supra*, n. 8) rend *ḥikāyat kerdan* par "to tell": "in order for the soul to be enabled to tell the colours of the spiritual [lit. 'subtle'] world" (p. 85). Cette dernière traduction me semble moins heureuse.

et les formes produites par l'art. La beauté de ces dernières est spirituelle pour autant qu'elles sont des "traces" (*āṭār*) laissées par l'âme de l'artisan. De façon analogue, la beauté de la Nature n'est pas d'ordre physique mais spirituel; elle n'a pas de cause physique et n'est pas liée à la matière:

Texte 4. Non, la beauté de la Nature, ce sont certaines colorations spirituelles (*rengḥā-e rūḥānī*). De même que la coloration advient aux matières aptes à recevoir les couleurs de la main des artistes, de même la beauté de la Nature consiste en colorations spirituelles, car si la couleur advient aux êtres naturels, c'est là un vestige de l'Âme qui embrasse toute la Nature. Il s'avère donc que la beauté de la Nature est d'ordre spirituel (trad. Corbin).¹⁰

En d'autres termes, l'Âme universelle, en tant que démiurge, travaille comme un artisan humain: elle rend la Nature belle avec ses "couleurs spirituelles", tout comme l'artisan embellit ses créations en les colorant et en les teignant avec ses peintures et teintures. Dans les deux cas, le producteur laisse une empreinte de son âme dans ce qu'il réalise, raison pour laquelle la beauté engendrée est spirituelle et non matérielle.

De façon provisoire, nous pouvons conclure de ce qui précède que les "couleurs spirituelles" sont liées à l'influx qui, dans le système émanatiste d'al-Siğistānī, procède de l'Intellect vers l'Âme universelle; celle-ci le transmet à la Nature et finalement à l'âme de l'artisan humain.

Or, l'Âme universelle et les artisans ne sont pas les seuls à voir ces couleurs. En effet:

Texte 5. Le souci permanent [de Jésus] était de faire voir à ses apôtres la couleur (*reng*), à savoir les couleurs spirituelles, jusqu'au moment où il quitta ce monde.¹¹

Comme nous voyons les couleurs et les formes grâce à l'air et à la lumière, les Prophètes-Énonciateurs (*nuṭaqā'*) perçoivent par l'Âme universelle (le Suivant, *al-Tālī*, dans le jargon ismaélien), les formes intellectuelles et les couleurs spirituelles.¹² Parfois même, ils reçoivent cette vision directement de l'Intellect. En effet, dans son *Itbāt al-nubūwāt*, al-Siğistānī déduit de Cor. 42: 51 que l'influx de la révélation peut atteindre le Prophète de trois manières différentes: directement de l'Intellect, par l'intermédiaire de l'Âme ou par le biais d'un messager. Il décrit le premier cas de la façon suivante:

Texte 6. La parole de l'inspiration (*al-kalām al-ta'yīdī*) qui vient du Devançant (*al-Sābiq*, i.e. l'Intellect) doué de majesté et qui s'unit à l'Énonciateur, ce sont des couleurs spirituelles (*aṣḥāg rūḥānīya*) unies à l'âme de l'Énonciateur. Chacune de ces couleurs prend une figure intellectuelle (*ṣakl 'aqlī*) qui réunit de nombreuses choses psychiques (*aṣyā' kaṭīra nafsānīya*). Ces couleurs ont une composition spirituelle (*ta'līf rūḥānī*). Lorsqu'elles sont

¹⁰ Al-Siğistānī, *Kaṣf* (cité *supra*, n. 8), pp. 49-50 Corbin; trad. Corbin, *Dévoilement* (cité *supra*, n. 8), p. 84; cf. trad. Landolt (cité *supra*, n. 8), p. 106.

¹¹ Al-Siğistānī, *Kaṣf* (cité *supra*, n. 8), p. 79 Corbin. La traduction de Corbin, *Dévoilement* (cité *supra*, n. 8), p. 113, est si libre qu'elle ne nous est d'aucune utilité: "Son constant souci avait été d'assurer la formation spirituelle de ses disciples jusqu'au jour où il sortit de ce monde"; cf. trad. Landolt (cité *supra*, n. 8), p. 117: "His constant concern was to give his disciples [the capacity to see] 'colour' — that is the colours of the spiritual [world], up to the moment when he left this world".

¹² Abū Ya'qūb al-Siğistānī, *Kitāb al-Yanābī'*, ed. H. Corbin in *Trilogie ismaélienne*, Institut Franco-iranien - Adrien Maisonneuve, Tehrān - Paris 1961 (Bibliothèque iranienne, 9), § 14, p. 11; P. Walker, *The Wellsprings of Wisdom*, University of Utah Press, Salt Lake City 1994, p. 46.

jetées dans l'âme du récepteur, elles illuminent la connaissance de multiples choses; quand son âme a terminé de se pencher sur ces connaissances, il trouve par ces couleurs après harmonisation (*ba'da l-i'tilāf*) une subtile parole spirituelle (*kalām rūḥānī latīf*) qu'il a l'habitude de recevoir. Quand il la reçoit, il apprend d'elle ce qu'il apprend de la parole entendue (*al-kalām al-masmū'*) et même davantage.¹³

Une forme de prophétie consiste donc à recevoir, directement de l'Intellect universel, un influx de "couleurs spirituelles" qui illumine l'âme du prophète et lui apporte les connaissances requises, formulées en une parole spirituelle qui n'est pas un langage articulé. Il incombera alors au prophète de traduire ces "couleurs spirituelles et intellectuelles" dans la langue du peuple auquel il est envoyé.¹⁴ Grâce à ses contacts avec le monde de l'Intellect et de l'Âme, le *ḡabarūt* et le *malakūt*, le prophète reçoit la parole divine et est en mesure d'établir la charia "qui comprend les lumières spirituelles et les prescriptions légales (*siyāset*)",¹⁵ ou, en d'autres termes, le *bāṭin* et le *zāhir*.

Ce qui vaut pour les prophètes, vaut également pour le croyant ressuscité par la connaissance salvatrice, qui connaît son âme (ou soi-même) et a pu la détacher de ses liens corporels:

Texte 7. Il prend conscience que son âme est une substance de lumière, colorée des pures lumières spirituelles (*nafs ḡawharist nūrānī reng kerde be-rengḡā'-e rūḥānī*), lesquelles se traduisent dans les mots qu'elle ordonne, dans les mélodies qu'elle invente, dans les proportions harmonieuses qu'elle découvre (trad. Henry Corbin).¹⁶

Nous retrouvons ici la définition de l'âme du *Kitāb al-Maqālīd* (Texte 1).

Les couleurs spirituelles dans la version longue de la pseudo-Théologie d'Aristote

Grâce à Paul Walker nous savons maintenant que cette définition se retrouve presque littéralement dans la version longue de la *Théologie d'Aristote*, la paraphrase arabe des trois dernières *Ennéades* de Plotin:

¹³ Abū Ya'qūb al-Siğistānī, *Iṭbāt al-nubūwāt*, ed. W. Madelung – P. Walker, McGill, Tehrān 2016, p. 236; cf. Y. Marquet, "La révélation par l'astrologie selon Abū Ya'qūb al-Sijistānī et les *Iḥwān al-Ṣafā'*", *Studia Islamica* 80 (1994), p. 15; D. De Smet, "Le Coran: son origine, sa nature et sa falsification. Positions ismaéliennes controversées", in D. De Smet – M. A. Amir-Moezzi (eds.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Cerf, Paris 2014, pp. 240-1. Induit en erreur par la signification souvent donnée au terme *ṣibḡa* dans Cor. 2: 138 (voir *infra*), j'ai injustement critiqué (p. 240 n. 3) la traduction "couleurs spirituelles" faite par Marquet et proposé à la place "immersions spirituelles", ce qui, à la lumière de la présente étude, perd tout son sens. Marquet, "Révélation", p. 16, avait bien raison d'écrire: "Abū Ya'qūb s'inspire de la peinture pour représenter l'effet de ce langage sur l'âme du *nāṭiq*: couleurs, formes, composition et harmonie, lumière, le tout 'intellectuel' et représentant des 'choses spirituelles'. Cette sorte de 'peinture', pourtant abstraite, parle à l'imagination et à l'intuition du *nāṭiq* aussi bien qu'un langage logiquement articulé".

¹⁴ Al-Siğistānī, *Iṭbāt* (cité *supra*, n. 13), p. 237 Madelung-Walker; cf. Marquet, "Révélation" (cité *supra*, n. 13), p. 16; H. Fekī, *Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide*, Publications de l'Université de Tunis, Tūnis 1978, pp. 240-1.

¹⁵ Al-Siğistānī, *Kašf* (cité *supra*, n. 8), p. 70 Corbin; trad. Corbin, *Dévoilement* (cité *supra*, n. 8), p. 104; trad. Landolt (cité *supra*, n. 8), p. 113.

¹⁶ Al-Siğistānī, *Kašf* (cité *supra*, n. 8), p. 87 Corbin; trad. Corbin, *Dévoilement* (cité *supra*, n. 8), p. 121; cf. trad. Landolt (cité *supra*, n. 8), p. 124.

Texte 8. L'Âme est une substance qui meut par un mouvement spirituel (*ḥaraka rūḥānīya*) et qui est teintée de couleurs spirituelles (*aṣḥāg rūḥānīya*), recevant les bienfaits de ce qui lui est supérieur pour les donner à ce qui lui est inférieur.¹⁷

L'expression *aṣḥāg rūḥānīya* semble appartenir au fonds doctrinal propre aux ajouts qui constituent cette version longue.¹⁸ Elle apparaît en effet dans une interpolation du *mīmar* 10, sans équivalent dans le chapitre correspondant (*mīmar* 8) de la version courante, ni dans le texte de Plotin. L'auteur y décrit la perte progressive de perfection et de luminosité à mesure que l'on descend l'échelle des émanations. Si le premier Intellect, lié directement à la Parole du Créateur, est une lumière pure et immaculée, le second Intellect ou âme rationnelle¹⁹ procédant du premier Intellect, est d'une luminosité moindre, sa lumière étant obscurcie par l'ombre (*ẓill*) du premier Intellect. La lumière décroît avec l'émanation successive de l'âme animale et de l'âme végétale, avant que ne soit générée la Nature. Celle-ci est si éloignée de la lumière pure qu'elle acquiert de la corporéité et est confinée par les dimensions de l'espace. Principe du mouvement circulaire, elle génère le monde de la génération et de la corruption, jouant manifestement le rôle de démiurge. Puis:

Texte 9. [La Nature] fait rayonner [sur les êtres particuliers du monde de la génération et de la corruption] les émanations (*ifādāt*) réservées pour elle à partir de la Parole de son Créateur. Ainsi, le changement se perpétue et par sa perpétuité la génération et la corruption perdurent. Grâce à cette continuité les êtres générés sont teintés par les couleurs spirituelles (*tanṣabiḡ ... bi l-aṣḥāg al-rūḥānīya*) en chaque espèce, personne et partie, selon le lot qui est accordé et réservé à chacun, sans que cela ne cesse et sans quoi ils ne pourraient subsister. [Ces couleurs] sont préservées pour eux et attachées à eux, sans jamais s'en séparer.²⁰

Les couleurs spirituelles sont donc liées à l'influx qui, par l'intermédiaire de la Nature, émane du monde intelligible sur les êtres d'ici-bas et les maintient dans l'existence.

Stern a montré que, mis-à-part cette dernière partie sur les couleurs spirituelles et le dédoublement de l'Intellect, tout le passage du *mīmar* 10 sur l'émanation dépend d'une

¹⁷ Walker, *Early Philosophical Shiism* (cité *supra*, n. 5), pp. 43, 96. Le texte arabe est cité p. 170 n. 79: *wa-inna l-nafs ḡawhar mutaḥarrīk ḥaraka rūḥānīya munṣabiḡ bil-aṣḥāg al-rūḥānīya mustafīda mimman faʿwqahā muḥfīda liman dūnahā*.

¹⁸ Pour un état de la question concernant cette version longue, voir M. Aouad, "La Théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus Arabus", in Goulet, *DPhA*, CNRS Éditions, Paris 1989, Tome I, pp. 564-70; pour la version courante, dite "vulgate", voir P. Adamson, *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London 2002. La version longue étant toujours inédite, il est possible, probable même, que les "couleurs spirituelles" y apparaissent encore en d'autres endroits.

¹⁹ Le texte édité et traduit par S.M. Stern, "Ibn Ḥasḍāy's Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the *Theology of Aristotle*", *Oriens* 13-14 (1961), pp. 84, 88, présente une anomalie: il dédouble l'Intellect en un Intellect premier et un Intellect second, qui correspond visiblement à l'Âme universelle, puis il semble identifier cette dernière avec l'âme rationnelle (*nafs nāṭīqa*), perpétuant ainsi la confusion entre l'Âme cosmique et l'âme humaine que nous avons évoquée plus haut (sur cette anomalie, voir Stern, *ibid.*, p. 92). Par ailleurs, la hiérarchie établie par l'auteur de la version longue n'est pas conforme à celle de Plotin: émanent successivement l'un de l'autre les deux Intellects, les différentes catégories d'âmes, la Nature; puis, quittant le monde intelligible, apparaissent les espèces d'êtres corporels: les corps célestes et les êtres du monde de la génération et de la corruption.

²⁰ Texte arabe cité par Stern, "Ibn Ḥasḍāy's Neoplatonist" (cité *supra*, n. 19), pp. 84-5; cf. la traduction, *ibid.*, pp. 88-9.

source néoplatonicienne attribuée à Aristote (que Stern nomma faute de mieux “Ibn Ḥasdāy’s Neoplatonist”), qui est également citée par Isaac Israeli et Ibn Ḥasdāy.²¹ Or, c’est précisément dans un ouvrage de ce premier que nous retrouvons nos couleurs de l’âme.

En effet, le 8e fragment de son *Livre des Substances* (*Kitāb al-ḡawāhir*) se rattache étroitement au fragment précédent, décrivant la décroissance de la lumière et de la perfection au gré de l’émanation. Le fragment 8 débute au milieu d’une phrase en soutenant que, située “dans l’horizon” (*fi l-ufq*) de l’âme animale, l’âme végétative est plus lumineuse, plus radieuse et plus colorée. L’objet de la comparaison figurait dans la partie manquante de la phrase. Vient alors le passage crucial:

Texte 10. L’âme végétative s’attache parfois aux corps par son désir de faire apparaître les couleurs (*alwān*) lumineuses et les senteurs plaisantes qui sont en son essence et de les faire passer de la puissance à l’acte [...]. Dès lors, il est manifeste qu’une couleur plus lumineuse et une odeur plus agréable dans une plante indiquent la puissance de l’influence de l’âme sur elle [...]. Les odeurs et les couleurs sont dans la plupart des cas générées par l’influence (*ta’īr*) de l’âme, et rarement par l’action de la nature.²²

L’âme végétative s’attache donc à un corps afin d’actualiser les couleurs qui se trouvent en puissance en son essence. La couleur d’une plante n’est pas l’effet de la nature, mais le produit de l’âme. Ce passage de la puissance à l’acte rappelle de près notre **Texte 2**, tiré du *Kitāb al-Maqālīd* d’al-Siğistānī. Selon Altmann et Stern, ces deux fragments du *Livre des Substances* dépendraient en partie d’“Ibn Ḥasdāy’s Neoplatonist”, la source commune d’Isaac Israeli et de la version longue de la *Théologie d’Aristote*.²³ Remarquons, enfin, que dans le texte d’“Ibn Ḥasdāy’s Neoplatonist” reconstitué par Stern, tout comme dans les fragments d’Isaac Israeli, “couleur” est rendue par *lawn*, et non par *ṣibḡa* (pl. *aṣbāḡ*), comme c’est le cas dans la version longue de la *Théologie*.²⁴

L’Âme comme peintre selon le Plotin arabe

Si l’expression “couleurs spirituelles”, tout comme le terme *ṣibḡa* pour désigner la couleur, n’apparaissent pas dans la version courante de la *Théologie d’Aristote*, ni dans les autres textes des *Plotiniana Arabica*, l’idée y est néanmoins bien présente. Elle se rattache directement à la doctrine plotinienne (qui deviendra un lieu commun dans le néoplatonisme) selon laquelle notre monde sensible est une image du monde intelligible, une image certes imparfaite car réalisée dans la matière:

Texte 11. Le monde sensible n’est qu’un signe (*iṣāra*) se référant au monde intelligible et à ce qu’il comporte de substances intelligibles; c’est la manifestation (*bayān*) de leurs puissances immenses, de leurs nobles bienfaits et de leur bien qui surabonde et est en effervescence

²¹ Stern, “Ibn Ḥasdāy’s Neoplatonist” (cité *supra*, n. 19), pp. 91-4.

²² Isaac Israeli, *Kitāb al-ḡawāhir*, ed. A. Altmann, “The Fragments of Isaac Israeli’s *Book of Substances*”, *Journal of Jewish Studies* 7 (1956), p. 29; passage traduit dans A. Altmann – S. M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford U.P., Oxford 1958, pp. 94-5.

²³ Altmann–Stern, *Isaac Israeli* (cité *supra*, n. 22), p. 105; Stern, “Ibn Ḥasdāy’s Neoplatonist” (cité *supra*, n. 19), pp. 116-7.

²⁴ Stern, “Ibn Ḥasdāy’s Neoplatonist” (cité *supra*, n. 19), p. 117.

[...]. Les choses intelligibles sont des êtres véritables, étant générées (*mubtada'a*) à partir du premier être sans intermédiaire, tandis que les choses sensibles sont des êtres périssables en tant que dessins (*rusūm*) et images (*miṭāl*) des êtres véritables. Leur permanence et leur continuation par la génération et la reproduction ont pour objectif qu'ils subsistent et perdurent comme une imitation des choses intelligibles (*ṣābāhan bil-ašyā' al-'aqlīya*), permanentes et subsistantes.²⁵

Dès lors, ce qui existe ici-bas existe là-haut sous une forme plus belle, plus parfaite et plus noble: un ciel avec des étoiles, une terre recouverte de plantes et peuplée d'animaux qui évoluent dans l'eau et l'air. Tout y est vivant, sans aucune distinction entre les individus puisqu'il n'y a pas de matière.²⁶ Les êtres que nous apercevons sur terre et dans le ciel ne sont que des "statues et des dessins" (*aṣnām wa rusūm*) représentant les êtres indifférenciés du monde supérieur, dont la perception est réservée à une élite de bienheureux.²⁷ Ainsi, là-haut, toutes les qualités sont réunies (suite à l'absence de matière) en une qualité unique, qui englobe les saveurs exquises du vin et autres douceurs, les sons harmonieux des mélodies, les couleurs (*alwān*) agréables à la vue, en fait l'ensemble des qualités sujettes ici-bas à la perception sensible.²⁸ Si l'observateur de ce bas monde s'élève mentalement vers le monde supérieur, en remontant de l'image (*miṭāl*) au modèle, il y verra tout ce qu'il a vu auparavant, mais sous un mode unifié, intellectuel, vivant, pur, lumineux, plein de sagesse et dénué de toute souillure ou imperfection.²⁹

Dans cet univers parallèle au nôtre qu'est le monde intelligible, avec ses cieux, sa terre, ses mers, ses animaux et ses plantes, les hommes forment une substance unique qui perçoit de manière unifiée et uniforme grâce à ses "yeux intellectuels et spirituels" (*al-a'yān al-'aqlīya al-rūḥānīya*), englobant en une sensation unique l'ensemble des facultés sensorielles, contrairement à nous, dont les yeux corporels et éphémères laissent tomber leurs regards sur les "surfaces colorées des corps" (*suṭūḥ al-ağrām al-mulawwana*).³⁰

Le monde sensible étant "une statue et une image" (*ṣanām wa miṭāl*), les intelligibles (*ma'qūlāt*), comme la couleur et la figure (*al-lawn wa-l-ṣakl*), y sont visibles, puisqu'elles sont réalisées dans un corps matériel. En revanche, dans l'intellect, les intelligibles ne sont

²⁵ *Théologie d'Aristote* (= *ThA*), VII, § 20, in 'A. Badawī (ed.), *Aflūṭīn 'inda l-'arab. Plotinus apud arabes*, Wikālat al-maṭbū'āt, Kuwayt 1977, p. 87.6-12; trad. anglaise par G. Lewis in P. Henry – H.-R. Schwyzer (eds.), *Plotini Opera*. Tomus II. *Enneades* IV-V, Desclée de Brouwer - L'édition universelle, Paris - Bruxelles 1959, p. 245; il s'agit d'une adaptation libre de Plotin, *Enn.*, IV 8[6], 6.20-28.

²⁶ *ThA*, VIII, § 11-15, p. 93.9-ult. Badawī; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), p. 465; basé sur Plotin, *Enn.*, VI 7[38], 12.

²⁷ *ThA*, X, § 152, p. 156.13-15 Badawī; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), p. 387; adaptation libre de Plotin, *Enn.*, V 8[31], 4, 42-44, où il est question de *agalмата*, ce que l'arabe rend par *aṣnām*.

²⁸ *ThA*, VIII, § 18, p. 94.6-10 Badawī; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), p. 467; correspond à Plotin, *Enn.*, VI 7[38], 12, 26-30 (*chrōma* est rendu par *lawm*).

²⁹ *ThA*, VIII, § 112-114, p. 110.7-15 Badawī; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), pp. 267-9; librement inspiré de Plotin, *Enn.*, V 1[10], 4.5-9.

³⁰ *ThA*, IV, § 55-58, pp. 63.7-64.1 Badawī (*al-ağrām al-mukawwana* est une erreur pour *al-ağrām al-mulawwana*); trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), pp. 383-5; adaptation très libre de Plotin, *Enn.*, V 8[31], 3.31-4.2-6. Selon le *Livre des Substances* d'Isaac Israeli, cette sensation unifiée est le mode de perception propre aux anges (Altmann-Stern, *Isaac Israeli* [cité *supra*, n. 22], p. 91).

pas visibles, étant exclusivement de nature intellectuelle: n'ayant pas de substrat qui est distinct d'eux, ils sont identiques à l'intellect.³¹

Ces "intelligibles dans l'intellect" sont pareils aux modèles présents dans l'esprit de l'artisan, qui les concrétisera dans les produits de son art:

Texte 12. Les formes (*ṣuwar*) de toutes les choses là-bas sont belles et nobles, étant comme les formes que l'on se représente dans l'âme du sage artisan (*al-ṣānī' al-ḥakīm*). Ces formes ne sont pas comme des formes peintes sur un mur (*muṣawwara fī ḥā'it*), mais ce sont des formes en leurs essences (*fī ānīyāt*). Pour cette raison, les anciens nommaient les images (*mutul*) et les formes (*ṣuwar*) dont parlait le noble Platon des essences et des substances (*ānīyāt wa ḡawābir*).³²

Suit immédiatement le célèbre passage sur les sages égyptiens qui ont contemplé le monde intelligible. Au lieu de la décrire sous une forme verbale dans un livre en faisant usage de l'écriture, ils préféraient exprimer leur connaissance de là-haut directement à l'aide d'images: "ils peignaient (ou gravaient, *yanqušūn*) leurs pensées sur une pierre ou un autre corps, de sorte à en faire des images (ou statues, *aṣnām*). Ainsi, lorsqu'ils voulaient décrire une des sciences, ils peignaient (ou gravaient ou sculptaient) pour elle une image (ou statue, *ṣanam*)".³³ Puis, ils disposaient ces images ou statues dans leurs temples, afin de nous apprendre que "chaque chose possède une image intellectuelle (*ṣanam 'aqlīya*) et une forme intellectuelle (*ṣūra 'aqlīya*), dépourvues de matière et de substrat". Ces images et formes intellectuelles ont toutes été générées en une fois (*daf'atan wāḥidatan*), leur créateur (*mubdi'*) étant un et simple. Il les a produits sans délibération ni pensée, mais par le seul fait de son être (*bi-annihī faqat*).³⁴

Le sage artisan et le sage égyptien, qui expriment les formes intellectuelles présentes dans leur intellect à l'aide d'images gravées, peintes ou dessinées sur un substrat matériel, opèrent de la même façon que l'Âme universelle, le démiurge du monde sensible. En se tournant vers l'Intellect, dans lequel toutes les formes ont été générées "en une seule fois", l'Âme donne à ce qui est en dessous d'elle la forme et la beauté. La beauté d'en-haut se répand ainsi vers les échelons inférieurs de l'univers.³⁵ L'Âme descend ici-bas et y fait émaner sa lumière et ses bienfaits, remplissant ce monde de beauté et de splendeur:

³¹ *Al-Risāla fī l-'ilm al-ilāhī (Epistola de scientia divina)*, § 82-87, in Badawī, *Aflūṭīm* (cité *supra*, n. 25), p. 173.7-16; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), p. 311; paraphrase de Plotin, *Enn.*, V 3[49], 8, 1-11 ("image" est ici exprimée par εἰδωλον; γρῶμα et σχῆμα correspondent à *lawn* et *šakl*).

³² *ThA*, X, § 170-171, p. 159.12-15 Badawī; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), p. 391; correspond à Plotin, *Enn.*, V 8[31], 5, 21-25: "Mais les Formes dont nous parlons sont là-bas de belles images (*kala agalmata*), comme celles qu'on imagine dans l'âme du sage sont du genre de celles qui, se représente-t-on, existent dans l'âme de l'homme savant, des images qui ne sont pas peintes mais qui existent vraiment. Voilà pourquoi les anciens disaient que les idées sont des êtres, c'est-à-dire des réalités" (trad. J. Laurent, in Plotin, *Traité 30-37*, ed. L. Brisson – J.-F. Pradeau, GF Flammarion, Paris 2006, pp. 98-9). Sur ce passage de la *Théologie*, voir R. Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*, De Gruyter, Berlin - Boston 2011 (*Scientia Graeco-Arabica*, 6), pp. 36-7; pour l'image et la forme en général dans le Plotin arabe, voir *ibid.*, pp. 29-42.

³³ Je reviendrai plus loin sur l'ambiguïté du vocabulaire arabe relatif à l'image.

³⁴ *ThA*, X, § 172-175, pp. 159.16-160.12 Badawī; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), p. 391; inspiré de Plotin, *Enn.*, V 8[31], 6 (où "image" est rendu par *agalma*).

³⁵ *Dicta Sapientis graeci*, I, § 58-59, texte arabe dans E. Wakelnig, *A Philosophical Reader from the Circle of Miskawayh*, Cambridge U.P., Cambridge 2014, p. 106; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), pp. 235-7; cf. Plotin, *Enn.*, IV 8[6], 3.25-28.

Texte 13. Lorsqu'elle se trouve dans ces viles choses sensibles, l'Âme se joint à des êtres dont la puissance est faible et la lumière pale. Quand elle agit en ce monde et y imprime ses traces (*ātār*) merveilleuses, elle ne considère pas opportun de les quitter, de sorte qu'ils périraient vite. Car ce sont des dessins (*rusūm*) et le dessin, si le dessinateur (*al-rāsīm*) ne lui apporte pas de la couleur (*lawn*), s'efface, se corrompt et disparaît. Alors, sa beauté n'est pas mise en évidence et elle est anéantie, tandis que la sagesse et le pouvoir du dessinateur n'apparaissent pas.³⁶

L'Âme en tant que démiurge agit donc comme un peintre qui réalise une image colorée sur un substrat matériel. En apportant à la matière (*hayūlā*) la couleur et la figure (*al-lawn wa-l-šakl*), ainsi que des proportions harmonieuses (*al-ğibilla al-mu'tadila*), elle génère la beauté des êtres sensibles.³⁷ Présente comme une force vitale à l'intérieur des êtres, l'Âme ou la Nature est le principe de tout ce qui constitue leur beauté: couleurs, formes, odeurs.

Texte 14. [L'Âme] réside à l'intérieur des corps et non à l'extérieur. Cela est confirmé par le fait qu'elle manifeste ses actions à partir de l'intérieur et non de l'extérieur. Ainsi, nous voyons souvent des plantes et autres êtres végétaux et animaux dont l'extérieur est dépourvu de beauté et de splendeur. Mais, sans tarder, de belles et splendides couleurs (*al-akwān al-ḥasana al-bahīya*), ainsi que des senteurs exquises et des fruits merveilleux sont envoyés de l'intérieur.³⁸

Reprenant le thème du peintre ou du dessinateur, le Plotin arabe distingue pas moins de quatre hommes différents, chacun étant l'image de celui qui le précède: la forme de l'homme dans l'Intellect ("l'homme intellectuel"), son image dans l'Âme ("l'homme psychique"), son image réalisée par l'Âme dans un corps matériel ("l'homme corporel ou sensoriel") et enfin son image reproduite dans le dessin du peintre.

Texte 15. Tout comme le peintre (*al-muṣawwir*) peint la forme de l'homme corporel sur son support matériel (*mādda*) ou sur autre chose qui permet de recevoir la peinture, désirant [bien] dessiner cette forme et la faire ressembler à la forme de cet homme [...] de sorte que cette forme soit une image (*ṣanam*) de cet homme bien qu'elle lui soit de loin inférieure et moindre [...], de même cet homme sensoriel est une image (*ṣanam*) de ce premier homme véritable, si ce n'est que le peintre est l'Âme (*al-muṣawwir huwa l-nafs*).³⁹

L'Âme peintre reproduit dans la nature les couleurs du monde intelligible. Cela nous amène aux "couleurs spirituelles", expression qui – répétons-le – ne se trouve pas dans la version courante de la *Théologie*, bien que la présence de couleurs dans le monde supérieur y soit reconnue en toutes lettres. En particulier, le *mīmar* 8, dont la version longue (devenue

³⁶ *ThA*, VII, § 39, p. 90.1-4; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), p. 249; sans équivalent chez Plotin.

³⁷ *ThA*, IV, § 22-23, p. 59.2-5; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), pp. 377-9; librement inspiré de Plot., *Enn.*, V 8[31], 2, 1-9. En fait, Plotin dit exactement le contraire: la beauté de l'animal ne réside pas dans sa couleur, ni dans son apparence extérieure.

³⁸ *ThA*, VII, § 28, p. 88.8-12; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), p. 247; sans équivalent chez Plotin; cf. *supra*, Texte 10.

³⁹ *ThA*, X, § 69, p. 144.12-18; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), p. 447; basé sur Plot., *Enn.*, VI 7[2], 5.15-16, qui mentionne l'image du peintre.

mīmar 10) mentionne les *aṣḃāḡ rūḃānīya* (voir les **Textes 8 et 9**), développe le thème des couleurs dans un passage décrivant l'ascension du philosophe mystique:

Texte 16. Tout comme l'homme qui s'élève vers un lieu élevé et tout en hauteur, puis monte vers une terre rouge et lumineuse, y jette son regard et la regarde longuement, est rempli par cette couleur rouge, pure et rayonnante (*al-lawṇ al-aḃmar al-nāṣi' al-sāṭi'*), ressemblant alors à la couleur et à la splendeur de cette terre, de même celui qui jette son regard sur le monde supérieur et contemple cette belle couleur lumineuse (*al-lawṇ al-ḃasan al-nayyir*), la regardant longuement, reçoit l'influx de cette couleur et de cette beauté, de sorte qu'il commence à y ressembler, comme s'il était pareil en beauté et en splendeur. Mais la couleur (*al-lawṇ*) là-haut, n'est autre que la beauté et la lumière de la forme, ou plutôt, c'est la forme elle-même, belle intérieurement et extérieurement. Car la belle couleur n'est autre que la forme, sans que [la forme] la porte. Mais le contemplateur étant incapable de la voir intégralement, à l'intérieur et à l'extérieur, il croit que seulement son aspect extérieur est la belle couleur lumineuse. Celui qui s'approprie cette forme dans sa perfection et la poursuit en son intégralité, verra cette forme comme des couleurs lumineuses et pures, qui rayonnent sur lui dans la beauté et la splendeur.⁴⁰

Toutefois, si le contemplateur est corporel, il ne pourra jamais embrasser cette forme de manière parfaite, en son intégralité, car dépendant de la perception sensible il est incapable d'en saisir à la fois l'intérieur et l'extérieur. En revanche, une âme incorporelle le peut, grâce à une vision intellectuelle qui permet de saisir la forme intégrale dans sa beauté et sa splendeur.⁴¹ Ainsi, l'Âme universelle possède cette vision parfaite des formes, dont elle perçoit instantanément l'ensemble des couleurs qui constituent leur beauté et leur splendeur. En animant la nature, elle réalise les formes dans la matière et fait éclore en elle les couleurs adéquates, qui maintenant sont différenciées l'une de l'autre et distinctes de la forme, étant portées par un substrat corporel.

Le lecteur des pages précédentes s'est peut-être étonné de la manière peu conventionnelle – du moins en philosophie – dont j'ai traduit certains termes relatifs à l'image. Il est vrai qu'un flou règne à ce sujet dans la langue arabe: des mots comme *miṭāl*, *rasm*, *naqṣ*, *ṣanam* et *ṣūra* désignent tous vaguement une "image", une "représentation imagée" et sont souvent utilisés par les philosophes comme des synonymes. Cependant, *rasm* (avec le verbe correspondant *rasama*) se réfère à un dessin ou une peinture; *naqṣ* (avec le verbe *naqāṣa*) signifie à la fois une peinture, un dessin, une gravure et une statue, tandis que *ṣanam*, terme courant pour désigner une idole, traduit généralement le grec *agalma*, la statue d'une divinité. Enfin *ṣūra* est applicable à toute représentation picturale: une peinture, un dessin, voire une photographie en arabe moderne; le verbe *ṣawwara* exprime des activités aussi diverses que peindre, dessiner, sculpter ou photographier. Mais dans le jargon philosophique, *ṣūra* est le terme privilégié pour désigner la "forme" au sens aristotélicien et platonicien; pour les néoplatoniciens arabes, *taṣwīr* est l'acte de formation effectué par le *muṣawwir*, le "formateur" ou demiurge du monde sensible. Dès lors, l'Âme *muṣawwira* mentionnée dans le **Texte 15** se réfère bien sûr à l'Âme

⁴⁰ *ThA*, VIII, § 146-148, p. 115.8-16 Badawī; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), p. 401; adaptation de Plotin, *Enn.*, V, 8, 10. 26-32.

⁴¹ *ThA*, VIII, § 149-150, pp. 115.18-116.3 Badawī; trad. Lewis (cité *supra*, n. 25), p. 401; sans équivalent dans Plotin.

démiurge, mais en même temps à l'Âme peintre qui transforme les couleurs spirituelles du monde de l'Intellect en couleurs sensibles. L'omniprésence de la couleur (*lawn*, pluriel *alwān*) rend cette traduction, à première vue surprenante, légitime.

Par ailleurs, même le mot pour "couleur" pose le philosophe devant un problème potentiel. En effet, si la signification courante de *lawn* / *alwān* est "couleur(s)", les dictionnaires nous apprennent que le mot a également le sens de "sorte, espèce", le pluriel *alwān* suivi d'un génitif signifiant "toutes sortes de...".⁴² Pour donner un exemple choisi dans la sphère du néoplatonisme arabe, la notice sur Anaximène de Milet dans la *Doxographie* de Pseudo-Ammonius contient un passage hautement ambigu. Après avoir décrit la multiplication des formes au cours de la création de la Matière et de l'Intellect, l'auteur écrit: *fa-tarattabat alwān al-ṣuwar 'alā qadar mā fihā min ṭabaqāt al-anwār*, ce que l'on pourrait traduire par: "les couleurs des formes furent disposées en fonction des catégories de lumières". Or, sans se référer à l'ambiguïté, Ulrich Rudolph rend la phrase de la façon suivante: "Alle Arten von Formen wurden entsprechend den Klassen der Lichter, die in ihnen sind, angeordnet".⁴³ De même, et indépendamment de Rudolph, Jean Jolivet et Guy Monnot, dans leur traduction d'al-Šahrastānī qui reprend ici la notice de Ps.-Ammonius, rendent *alwān al-ṣuwar* par "les variétés des formes".⁴⁴ Bien sûr, je n'ai pas d'argument pour contester la validité de ces traductions et affirmer que la doctrine néoplatonicienne attribuée à Anaximène présente quelque rapport avec celle que nous étudions à l'instant. Mais l'ambiguïté méritait d'être signalée, ainsi que la tendance sans doute inconsciente des chercheurs à éliminer toute référence à un langage "plastique" qui sortirait des chemins bien tracés de la philosophie.

Mais pour ce qui concerne la *Théologie d'Aristote*, dans les passages étudiés ci-dessus, c'est bien de la couleur qu'il s'agit. Cela est d'ailleurs confirmé par l'usage du terme *ṣibġa* / *aṣbāġ* dans la version longue, ainsi que chez al-Siġistānī et les *Iḥwān al-Ṣafā'*. Cela ne signifie pas pour autant que ce terme ne pose guère problème, comme nous le verrons dans la dernière partie de cet article. Mais passons d'abord aux Frères de la Pureté.

Une démiurgie par la peinture selon les Iḥwān al-Ṣafā'

Nous retrouvons dans le système néoplatonicien des *Iḥwān al-Ṣafā'* l'Âme universelle comme peintre, sculpteur, graveur et dessinateur du monde sensible. La quarantième épître "Sur les causes et les effets" (*Fi l-'ilal wa-l-ma'lūlāt*) ne peut être plus explicite à cet égard:

Texte 17. Les êtres spirituels et divins sont l'Intellect agent (*al-'aql al-fa'āl*), l'Âme universelle, la première Matière et les formes séparées (*al-ṣuwar al-muġarrada*). L'Intellect est la lumière du Créateur Très-Haut et l'émanation (*fayḍ*) qui procède de lui en premier lieu. L'Âme est la lumière de l'Intellect et son émanation que le Créateur fait émaner de lui [l'Intellect]. La première Matière est l'ombre (*zill*) et le reflet (*fay'*) de l'Âme. Les formes

⁴² A. Morabia, "Lawn", dans *EP*, T. V, Brill, Leiden 1986, p. 704. Toutefois, cet usage n'est pas mentionné dans S. Afnan, *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*, Dār al-Mashreq, Bayrūt 1968, p. 273, qui ne retient que la signification de couleur (*chrōma*).

⁴³ U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonius. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Franz Steiner, Stuttgart 1989 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band XLIX, 1), XI, § 10, p. 45 (texte arabe) et p. 86 (trad.).

⁴⁴ Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, vol. II, trad. J. Jolivet – G. Monnot, Peeters - Unesco, Louvain - Paris, 1993, p. 189.

séparées sont les gravures, les couleurs et les figures (*al-nuqūš wa-l-aṣbāḡ wa-l-aškāl*) que l'Âme réalise dans la Matière avec la permission de Dieu Très-Haut et le soutien qu'Il lui accorde par l'Intellect.⁴⁵

Cela signifie que la forme intelligible, “séparée” car dénuée de support matériel, englobe l'ensemble des qualités (couleurs, contours, traits, dimensions ...) encore indifférenciées, que l'Âme différenciera en les réalisant dans la matière.

Cette doctrine est répétée avec quelques variantes tout au long des *Rasā'il*. Ainsi, l'*Épître sur la magie* (n° 52) nous apprend que l'Âme agit par l'intermédiaire de la nature en organisant (*tarkīb*) la matière (*hayūla*) dans laquelle elle fait apparaître aux regards “les teintes (*aṣbāḡ*), les couleurs (*alwān*), les mesures (*maqādīr*), les dimensions (*ab'ād*), les genres (*aḡnās*), les espèces (*anwā'*) et les individus (*aṣḡbāṣ*)”.⁴⁶ Cette activité de l'Âme fait partie intégrante du processus de l'émanation:

Texte 18. Aussi longtemps que l'émanation qui procède du Créateur sur l'Intellect et de l'Intellect sur l'Âme perdure, l'Âme s'épanche vers le corps, de sorte qu'elle façonne en lui les formes, les figures et les couleurs (*al-ṣuwar wa-l-aškāl wa-l-aṣbāḡ*), afin de le parfaire par les bienfaits et les beautés, en fonction de ce que le corps est capable de recevoir et de la pureté de son essence.⁴⁷

Par sa puissance agente, l'Âme parachève les corps en gravant (*tanquṣ*) en eux les formes (*ṣuwar*), les figures (*aškāl*), les contours (*hay'āt*), la parure (*zīna*), la beauté (*ḡamāl*), les couleurs (*alwān*) et les teintes (*aṣbāḡ*).⁴⁸ Dès lors, toute la beauté de la nature, avec ses ornements et ses parures qui provoquent le désir des âmes individuelles, réside dans “les couleurs, les gravures et les dessins (*aṣbāḡ wa nuqūš wa rusūm*) que l'Âme universelle a tracés (*ṣawwarat*) dans la première matière”. Elle agit de la sorte dans l'espoir que ces peintures, dessins et gravures, tant convoités par l'âme partielle, s'y transforment en une forme spirituelle se référant à la perfection du monde intelligible, et suscitent dans l'âme le désir du retour vers la patrie céleste.⁴⁹ La boucle est alors bouclée: la perfection de la forme intelligible, séparée de la matière, est réalisée dans la beauté de la nature par l'Âme en sa qualité d'artisan peintre, graveur et sculpteur;⁵⁰ la contemplation de ces réalisations

⁴⁵ Iḥwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, Dār Ṣādir, Bayrūt 1958, III, p. 352; S. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān al-Ṣafā' (III). Die Lehre von Seele und Intellekt*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, p. 443; cf. Y. Marquet, *La philosophie des Iḥwān al-Ṣafā'*. Nouvelle édition augmentée, S.É.H.A - Archè, Paris - Milano 1999, p. 87; Baffioni, “Metaphors of Light” (cité *supra*, n. 1), p. 164. Texte pratiquement identique dans Iḥwān al-Ṣafā', *al-Risāla al-Ġāmi'a*, ed. M. Ġālib, Dār al-Andalus, Bayrūt 1984, p. 483; cf. Baffioni, “Role of the Divine Imperative” (cité *supra*, n. 1), p. 63.

⁴⁶ Iḥwān, *Rasā'il* (cité *supra*, n. 45), IV, p. 408; Marquet, “Révélation” (cité *supra*, n. 13), pp. 23-4; voir également *Rasā'il* (cité *supra*, n. 45), III, p. 322.

⁴⁷ Iḥwān, *Rasā'il* (cité *supra*, n. 45), III, p. 197; P.E. Walker et alii (eds.), *Epistles of the Brethren of Purity. Sciences of the Soul and the Intellect. Part I. An Arabic Critical Edition and Translation of Epistles 32-36*, Oxford U.P., Oxford 2015, p. 49 du texte arabe; cf. Baffioni, “Metaphors of Light” (cité *supra*, n. 1), p. 163.

⁴⁸ Iḥwān, *Rasā'il* (cité *supra*, n. 45), III, p. 189; Walker, *Epistles* (cité *supra*, n. 47), p. 39 du texte arabe; Diwald, *Arabische Philosophie* (cité *supra*, n. 45), p. 72.

⁴⁹ Iḥwān, *Rasā'il* (cité *supra*, n. 45), III, pp. 282-3; Diwald, *Arabische Philosophie* (cité *supra*, n. 45), pp. 288-9.

⁵⁰ Iḥwān, *Rasā'il* (cité *supra*, n. 45), III, p. 240; Walker, *Epistles* (cité *supra*, n. 47), pp. 118-9 du texte arabe.

“artistiques” par l’âme individuelle suscite en elle une forme spirituelle qui à son tour reflète la forme séparée présente dans l’Âme universelle.

Il ressort de tous ces textes que les *Iḥwān al-Ṣafāʾ* souscrivent à la même théorie des couleurs en rapport avec l’activité démiurgique de l’Âme universelle, que nous avons rencontrée chez al-Siğistānī et dans le Plotin arabe. Contrairement à la version courante de la *Théologie*, mais en accord avec sa version longue et avec al-Siğistānī, ils emploient (mais de façon non exclusive) le terme *ṣibġa / aṣbāġ* pour désigner la couleur. En revanche, l’expression *aṣbāġ rūḥānīya*, chère à al-Siğistānī et à la version longue de la *Théologie*, n’apparaît pas chez les *Iḥwān*.

Certes, dans l’*Épître* 24 “Sur la sensation et le sensible”, ils qualifient la lumière et l’obscurité comme deux couleurs spirituelles (*lawṇān rūḥānīyān*) qui font face aux deux couleurs corporelles que sont le blanc et le noir. Mais le contexte de ce passage, qui figure dans un chapitre sur la faculté de perception, ne présente aucun rapport avec la doctrine que nous étudions ici.⁵¹

Excursus: La couleur de Dieu (ṣibġat Allāh)

Lawn est sans conteste le mot arabe le plus fréquent pour désigner la couleur. Aussi, dans la version courante de la *Théologie*, est-il employé pour traduire le grec *chrōma*.⁵² Dès lors, on est en droit de se demander pourquoi la version longue, l’ismaélien al-Siğistānī et, de façon moins conséquente, les *Iḥwān al-Ṣafāʾ* privilégient le terme beaucoup plus rare de *ṣibġa*, qui signifie “teinture, couleur”.⁵³ Y a-t-il une raison philosophique, notamment pour éviter le double sens de *lawṇ / alwān* qui, comme nous l’avons signalé plus haut, peut également désigner le genre ou l’espèce? Ou faut-il plutôt chercher la réponse dans l’emploi singulier du terme *ṣibġa* dans le Coran?

En effet, dans la multitude de versets problématiques qui émaillent le Coran, S. 2: 138 figure parmi les plus énigmatiques: *ṣibġata llāhi wa man aḥsanu min Allāhi ṣibġatun wa naḥnu lahu ʿābidūna*, ce que l’on pourrait traduire littéralement comme “La couleur de Dieu! Qui est plus beau que Dieu en couleur, alors que nous sommes pour lui des serviteurs?”.

Les commentateurs et traducteurs du Coran, musulmans médiévaux et modernes, toutes obédiences confondues, suivis par les historiens occidentaux, font preuve d’une grande ingéniosité pour essayer de donner un sens à ce verset. Une solution souvent retenue consiste à comprendre *ṣibġa* dans le sens de “baptême” ou “onction”, un sens que le terme a pris en arabe chrétien — la racine *ṣbġ* pouvant signifier “immersion” (d’une étoffe dans la teinture) — ce qui donnerait au verset une connotation anti-chrétienne. Certains y voient plutôt une allusion à la circoncision “qui colore le circoncis avec du sang” (!). D’autres encore ont évacué le problème en comprenant *ṣibġa* — contre toute évidence linguistique — comme synonyme de *dīn*: “la religion de Dieu”.⁵⁴ Les plus critiques, enfin, ont suggéré une corruption du texte

⁵¹ *Iḥwān, Rasāʾil* (cité *supra*, n. 45), II, p. 408; cf. Marquet, *Philosophie* (cité *supra*, n. 45), p. 96.

⁵² Voir *supra*, n. 28 et 31.

⁵³ Il est intéressant de noter que Morabia, dont l’article “*Lawṇ*” (cité *supra*, n. 42), offre un aperçu très complet concernant les différentes théories relatives aux couleurs qui ont circulé dans le monde musulman, ne mentionne pas une seule fois le terme *ṣibġa*. Même constat pour A. Rippin, “Colors”, in J. Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopedia of the Qurʾān*, I, Brill, Leiden - Boston - Köln 2001, pp. 361-5.

⁵⁴ Il existe bien sûr une longue bibliographie consacrée aux interprétations multiples de ce verset; en voici

coranique, par exemple en corrigeant *ṣibġa* en *ṣanī'a* (“action”)⁵⁵ ou *ṣan'a* (“œuvre”).⁵⁶ Parmi les chercheurs récents, Sean Anthony est un des rares à défendre la traduction de *ṣibġa* en Cor. 2: 138 par “couleur” ou “teinture”. Il se réfère comme source possible à l'Évangile selon Philippe, texte copte faisant partie de la bibliothèque de Nag Hammadi.⁵⁷ Nous y trouvons en effet le passage suivant:

Texte 19. Dieu est un teinturier. Comme les bonnes teintures dites “grand teint” meurent avec ce qu'elles ont teint, de même en va-t-il pour ceux que Dieu a teints. Puisque ses teintures sont immortelles, ils deviennent immortels à cause de ses couleurs. Mais Dieu baptise ceux qu'il baptise dans l'eau (trad. Painchaud).⁵⁸

Bien sûr, ce passage a lui-aussi suscité des lectures et des interprétations diverses, et le rapport avec le Coran reste à prouver. Néanmoins, il semble établir un lien entre la teinture divine et le baptême (baptiser consiste à “teindre” le croyant).⁵⁹ Ce rapprochement se retrouve dans la littérature syriaque, notamment dans l'*Homélie* 21 “Sur les mystères de l'Église et le baptême” de Narsai d'Édesse (V^e siècle):

Texte 20. The rust of passions had defaced the beauty of our excellence; and He turned again and painted us in spiritual colours which may not be effaced. Cunningly He mixed the colours for the renewal of our race, with oil and water and the invincible power of the Spirit. A new art of the Chief Artist put forth (...).⁶⁰

quelques titres: G. Gobillot, “Baptême, baptistes”, in M.A. Amir-Moezzi (ed.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris 2007, pp. 111-3; Ead., “Les mystiques musulmans entre Coran et tradition prophétique. À propos de quelques thèmes chrétiens”, *Revue de l'Histoire des religions* 222 (2005), pp. 71-8; R. Köbert, “Zur Bedeutung von *ṣibġa* in Koran 2,138”, *Orientalia* 42 (1973), pp. 518-9; Id., “Zur Bedeutung von Sure 2,138”, *Orientalia* 44 (1975), pp. 106-7; G. Troupeau, “Un exemple des difficultés de l'exégèse coranique: le sens du mot *ṣibġa* (S. II, v. 138)”, *Communio. Revue catholique internationale* 16 (1991), pp. 119-26 (compare sept commentaires musulmans et quatorze traductions françaises du verset); H. Goddard, “Baptism”, in *Encyclopedia of the Qur'ān*, I (cité *supra*, n. 53), p. 200 et, enfin, le commentaire très succinct et décevant de C. Segovia, “Sourate 2, *al-Baqara* (La Vache)”, in M.A. Amir-Moezzi – G. Dye (eds.), *Le Coran des historiens*, II/1, Cerf, Paris 2019, p. 91.

⁵⁵ J. Bellamy, “Some Proposed Emendations to the Text of the Koran”, *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993), pp. 570-1.

⁵⁶ Ch. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Hans Schiler Verlag, s. l. 2004, pp. 333-4 n. 350. Cette émendation semble confirmée par l'auteur druze Ḥamza ibn 'Alī qui, en sa *Risāla al-dāmiġa lil-fāsiq* cite Cor. 2:138 avec *ṣan'a* au lieu de *ṣibġa*, une lecture appuyée par l'exégèse du verset qu'il fait suivre immédiatement; voir D. De Smet, *Les Épîtres sacrées des Druzes*, Peeters, Leuven 2007 (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 168), pp. 312, 609.

⁵⁷ S. Anthony, “Further Notes on the Word *ṣibġa* in Qur'ān 2: 138”, *Journal of Semitic Studies* 59 (2014), pp. 117-29, en particulier pp. 125-8.

⁵⁸ Évangile selon Philippe, 61. 12-20, trad. de L. Painchaud, accessible sur naghammadi.org.

⁵⁹ R. Charron – L. Painchaud, “‘God is a Dyer’. The Background and Significance of a Puzzling Motif in the Coptic Gospel According to Philip (CG II, 3)”, *Le Muséon* 114 (2001), pp. 41-50; H. Lundhaug, *Images of Re-birth. Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul*, Brill, Leiden - Boston 2010, pp. 254-7.

⁶⁰ R.H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai Translated into English with an Introduction*, Cambridge U.P., Cambridge 1909, p. 46 ; cf. Charron – Painchaud, “‘God is a Dyer’” (cité *supra*, n. 59), p. 45 ; Anthony, “Further Notes” (cité *supra*, n. 57), p. 126.

Probablement par le biais d’auteurs chrétiens, le rapport entre coloration et baptême était connu de certains commentateurs musulmans, qui l’évoquent parmi leurs multiples tentatives pour expliquer Cor. 2: 138. Ainsi, al-Zamaḥṣarī: “L’origine de cela est que les chrétiens immergent leurs enfants dans une eau jaune qu’ils appellent ‘baptême’ (*ma‘mūdīya*); ils disent que c’est une purification pour eux, et lorsque l’un d’eux fait cela à son enfant, il dit: maintenant il est devenu réellement chrétien”.⁶¹

Avant de refermer cette parenthèse, revenons à l’Évangile selon Philippe, qui reprend un peu plus loin le thème du teinturier, mais cette fois appliqué à Jésus:

Texte 21. Le Seigneur entra dans l’échoppe du teinturier Lévi. Il prit soixante-douze couleurs et les jeta dans le chaudron, puis il les retira toutes blanches. Et il dit: “Voilà que le Fils de l’homme se fait teinturier” (trad. Louis Painchaud).⁶²

Il s’agit d’un épisode bien connu relaté dans L’Évangile arabe de l’enfance (chap. 37): l’enfant Jésus, par espièglerie, s’introduit dans la boutique du teinturier (*ṣabbāg*) Salem et jette un nombre de vêtements à teindre dans un chaudron contenant de l’indigo. Se faisant sévèrement gronder par Salem, Jésus retira les vêtements du chaudron et leur donna la couleur (*lawṇ*) voulue par le teinturier.⁶³ Accessible en arabe, ce texte semble avoir circulé dans des milieux musulmans, comme en témoigne une des versions latines, faites à partir de l’arabe. Stupéfait par le miracle des couleurs effectué par Jésus, Salem s’écrit: *non est deus nisi Deus et Iesus est legatus dei!*⁶⁴

Dieu comme teinturier dont les couleurs rendent l’âme immortelle; Dieu comme artiste peintre qui fait revivre l’âme par ses couleurs; Jésus en tant que teinturier miraculeux ... Certes, il n’y a pas de lien apparent avec Cor. 2: 138 et, encore moins sans doute, avec la thématique néoplatonicienne de l’Âme démiurge, qui peint la nature avec ses couleurs spirituelles et brosse pour les âmes individuelles la beauté du monde intelligible. Néanmoins, l’occurrence de *ṣibġa* dans le Coran et la connotation avec une coloration ou teinture divine, pourrait expliquer pourquoi la version longue de la *Théologie*, al-Siġistānī et les *Iḥwān* semblent privilégier ce terme. De surcroît, al-Siġistānī y ajoute une dimension sotériologique qui nous rapproche du thème du baptême: l’âme du croyant est ressuscitée par les couleurs spirituelles de l’Intellect que le prophète lui transmet (**Textes 5, 6 et 7**).

Quelques remarques en guise de conclusion

La conception de l’Âme universelle contemplant les couleurs spirituelles dans l’Intellect pour les peindre sur le substrat matériel du monde sensible, s’enracine dans les *Ennéades* de Plotin, mais elle est développée, explicitée et accentuée dans le corpus de textes qui forment le Plotin arabe, en premier lieu la version courante de la *Théologie d’Aristote*. Toutefois, l’expression “couleurs spirituelles” (*aṣḥāg rūḥānīya*) et l’emploi quasi exclusif du mot *ṣibġa* au

⁶¹ Cité par Troupeau, “Un exemple” (cité *supra*, n. 54), p. 123.

⁶² Évangile selon Philippe (cité *supra*, n. 58), 63. 25-30; cf. Lundhaug, *Images* (cité *supra*, n. 59), p. 257.

⁶³ Charron – Painchaud, “God is a Dyer” (cité *supra*, n. 59), p. 49; le texte arabe a été édité par H. Sike, *Euangelium infantiae vel Liber apocryphus de infantia servatoris*, Franciscus Halnam & Guiljelmus vande Water, Trajectum ad Rhenum [Utrecht] 1697, pp. 116 et 118.

⁶⁴ Cité par M. Pastoureau, *Jésus chez le teinturier: couleurs et teintures dans l’Occident médiéval*, Le Léopard d’Or, Paris 1997, p. 181. La tournure islamique de la phrase semble avoir échappé à l’auteur.

détriment de *lawn* pour désigner la couleur, appartiennent aux particularités doctrinales qui caractérisent la version longue de la *Théologie* et se retrouvent dans les ouvrages de l'auteur ismaélien al-Siġistānī, y compris une définition singulière de l'Âme teintée de couleurs spirituelles (Textes 1, 7 et 8). Nous trouvons ici une confirmation de plus de la dépendance étroite, connue depuis longtemps, entre cette version longue et l'ismaélisme.⁶⁵ Par ailleurs, nous avons montré l'existence d'un lien évident avec les *Iḥwān al-Ṣafā'*, qui véhiculent la même théorie des *aṣbāġ*, sans toutefois faire usage de l'expression *aṣbāġ rūḥānīya*. Un triangle se dessine ainsi, reliant la version longue à al-Siġistānī et aux Iḥwān.

La question de la poule et de l'œuf posée au début reste malheureusement sans réponse. Néanmoins, sans pouvoir apporter de preuves concluantes, je serais tenté de considérer la version longue de la *Théologie* comme la source commune. Celle-ci reflète en effet une lecture particulière du Plotin arabe qui a influencé conjointement le néoplatonisme juif et ismaélien.⁶⁶ Al-Siġistānī dépendrait alors de la version longue. Les auteurs des *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* lisaient certainement le Plotin arabe, peut-être en sa version longue, et sans doute aussi al-Siġistānī, comme Carmela Baffioni l'a supposé à maintes reprises.⁶⁷ Mais pour aller plus loin et mesurer avec exactitude la place de la version longue de la *Théologie* dans le néoplatonisme de langue arabe, il faut attendre que Paul Fenton publie enfin l'édition, annoncée depuis longtemps, de ce texte fondamental.

Cela aiderait en même temps à mieux cerner l'influence de nos textes néoplatoniciens sur les riches développements qu'a connues le thème des couleurs spirituelles, les "photismes colorés" comme les appelait Henry Corbin, notamment dans le soufisme (en particulier Simnānī)⁶⁸ et la philosophie *ṣūfīte* (Qāḍī Sa'īd Qummī, Mullā Ṣadrā et surtout l'école ṣayḥīe au XIX^e siècle).⁶⁹ Une histoire des couleurs dans la pensée musulmane reste à écrire.

⁶⁵ S. Pines, "La longue recension de la *Théologie d'Aristote* dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne", *Revue des études islamiques* 22 (1954), pp. 7-20. Pines supposait une influence ismaélienne sur le(s) rédacteur(s) de cette version longue.

⁶⁶ Comme l'ont montré, entre autres, les travaux d'Alexander Altmann et Samuel M. Stern; voir Altmann-Stern, *Isaac Israeli* (cité *supra*, n. 22); Stern, "Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist" (cité *supra*, n. 19).

⁶⁷ Voir la bibliographie citée *supra*, n. 1.

⁶⁸ J.L. Fleischer, "Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufi's", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16 (1862), pp. 235-41; H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Éditions Présence, Paris 1971.

⁶⁹ H. Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, Paris 1971, I, p. 203, III, p. 290, IV, p. 164; Id., "Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie *ṣūfīte*. D'après le 'Livre du hyacinthe rouge' de Shaykh Mohammad Karīm Khān Kermānī (ob. 1870)", *Eranos Jahrbuch* 41 (1972), repris dans H. Corbin, *Temple et contemplation*, Entre Lacs, Paris 2006, pp. 23-86.

