

Antiquités sémitiques

M. Javier TEIXIDOR, professeur

COURS : Aristote en syriaque : les philosophes de la Haute Mésopotamie au VI^e siècle.

Le syriaque, écrit et parlé dans la région d'Édesse, l'actuelle Urfa en Turquie orientale, prend une place spéciale parmi les dialectes de l'araméen à la fin du II^e siècle de notre ère. Les textes d'Eski Sumatar, à 50 km au sud-est d'Édesse, en sont les premiers témoignages importants. Il s'agit d'inscriptions rupestres aux tracés peu soignés, souvent griffonnées sur pierre ou sur plâtre et parfois d'interprétation difficile. On connaît aussi des stèles inscrites et trois documents écrits sur peau, datés de l'époque de Gordien III, provenant des archives de familles habitant la région du moyen Euphrate. A ce groupe de textes on peut ajouter les inscriptions de mosaïques découvertes dans des tombes ou des maisons privées. Ce *corpus*, bien qu'exigu, montre qu'à la fin du III^e siècle écriture et langue reflètent la culture d'une société bien structurée. La fixité de la langue est d'ailleurs surprenante car elle se maintient sans changement pendant plusieurs siècles, c'est-à-dire l'époque classique qui va du III^e jusqu'au VIII^e siècle. Il faut admettre, comme l'avait noté R. Duval en 1907, qu'au moment où commence la littérature syriaque, l'araméen a déjà le caractère d'une langue littéraire consacrée par l'usage en Palestine et en Mésopotamie.

Bardesane (154-222), philosophe stoïcien dont l'œuvre nous est parvenue à travers ses disciples, utilisait la dialectique socratique dans son enseignement, comme en témoigne *Le livre des lois des pays* compilé après sa mort (J. Teixidor, *Bardesane d'Edesse*, 1992). La forme du dialogue restera de tradition dans la littérature syriaque ; l'importance des poèmes dialogués dans la liturgie à partir de la fin du V^e siècle a été bien mise en relief par S. Brock (*Le Muséon* 1984, 29-58). Cette forme se retrouve dans les ouvrages philosophiques d'auteurs comme Proba, au VI^e siècle, ou Théodore Bar Koni qui, au VIII^e siècle, intègre dans son *Livre des scolies* les notions aristotéliennes de substance, nom, verbe, etc., en utilisant une méthode de questions et réponses afin que le lecteur puisse mieux mémoriser leur signification. Cette *théâtralité* n'est pas dépourvue de sens

pour l'historien de la langue si l'on pense que la tradition orale, récits ou poèmes, est à l'origine de toute culture. C'est sans doute des textes poétiques que naît la grammaire comme Dante l'avance dans le deuxième livre du *de vulgari eloquentia*. Si la grammaire est, comme l'affirme Denys le Thrace, « la connaissance empirique de ce qui se dit couramment chez les poètes et les prosateurs » (J. Lallot, Paris 1989), il est à propos de réfléchir sur l'importance de la poésie dans la première littérature syriaque car les vers et les chants composés par Bardesane semblent avoir joué un rôle dans l'éducation des gens d'Édesse.

Le syriaque devint une langue largement utilisée par les écrivains chrétiens de la Syrie du Nord et de la Mésopotamie alors que les païens, qui la pratiquaient sans doute, écrivaient toujours en grec. Dans la conjoncture politico-religieuse du Proche-Orient aux V^e et VI^e siècles, le syriaque acquit une dimension nouvelle quand ses usagers adoptèrent des termes de la philosophie grecque pour expliquer les notions théologiques. L'introduction de cette nouvelle terminologie eut des conséquences remarquables pour le développement de la culture syriaque. Toutefois, les ecclésiastiques de langue syriaque, pour des raisons de discipline théologique, consacrèrent l'essentiel de leur temps à l'étude de l'*Organon* d'Aristote, alors que les philosophes païens du Levant devinrent des commentateurs prolifiques de tous les traités aristotéliens.

LE TRAITÉ DE LOGIQUE DE PAUL LE PERSE

Au V^e et au VI^e siècles, le paganisme survivait non seulement dans les milieux populaires ou rustiques mais aussi chez les intellectuels, comme en témoignent les diatribes des auteurs syriaques et surtout l'importance de l'école d'Athènes. Justinien en ordonna la fermeture et certains de ses philosophes néoplatoniciens, parmi lesquels Damascius, Simplicius et Priscien, s'installèrent à Carrhae, en territoire byzantin mais sous l'influence perse. De leur enseignement bénéficièrent sans doute certains intellectuels de langue syriaque. L'œuvre de Paul le Perse acquiert sa vraie dimension dans cette atmosphère de préoccupation philosophique.

Nous ne savons pas si Paul étudia à la prestigieuse école nestorienne de Nisibe, mais ce fut grâce à la protection royale dont jouissait la région qu'il aurait pu aller à Séleucie-Ctésiphon vers 529. Il est même possible qu'il ait écrit à la cour le traité de logique qu'il dédia au roi sassanide Chosroès. Il ne faut pas confondre ce Paul avec le Paul le Perse qui, en 527, discuta avec un manichéen à Constantinople en présence du préfet (Migne *PG* 88, cols. 529A-552C). Un Paul le Perse, disciple de Mar Aba, enseigna à Nisibe vers 540-560 et fut peut-être l'auteur d'un manuel isagogique pour les élèves de l'école qui aurait inspiré l'*Instituta regularia divinae legis* de Junilius Africanus. On connaît aussi un Paul le Perse, évêque de Nisibe (Assemani III/1, 87 et III/2, p. CMXXVII). Sur les problèmes d'identité de ces personnages, on lira G. Mercati, *Studi e Testi* 5, 1901, p. 180-205 ; W. Wolska, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès*, PUF 1962, 67 et D.Gutas, *Der Islam* 1983, 238-239.

Selon la *Chronique de Séert*, Paul enseigna la philosophie à Chosroès après avoir renoncé à la religion chrétienne et s'être associé aux Mages « parce qu'il n'avait pas été nommé métropolitain des Perses » (A. Scher, *Patrologia orientalis* VII, 146-147). Son traité de logique, rédigé probablement en syriaque, comporte une traduction libre de l'*Isagoge* de Porphyre et un résumé des *Catégories*, du *de interpretatione* et des *Premiers analytiques* d'Aristote. Le texte syriaque est conservé dans le ms.14660 du British Museum ; il fut décrit par Renan en 1852 et édité par Land en 1875 (*Anecdota syriaca* IV). Cette année, la première partie de l'ouvrage a été traduite et étudiée en tenant compte des écrits d'autres philosophes, grecs et syriaques, contemporains ou postérieurs, qui pouvaient illustrer le travail de synthèse de l'auteur.

La dédicace du traité à Chosroè fait certes penser que Paul bénéficia de sa protection, comme par exemple Burzoy, le fameux médecin iranien, traducteur en pehlevi des ouvrages indiens. Christensen a comparé à juste titre les idées développées par Paul avec les réflexions sur la vie humaine, la société et la religion de Burzoy, qui sont connues par son autobiographie placée par Ibn al-Muqaffa', le grand lettré du milieu du VIII^e siècle, comme préface à sa propre traduction arabe du *Kalilah et Dimnah* (*L'Iran sous les Sassanides*, 1944², 429-431 ; M.Tardieu, notice sur Burzoy, éd. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, 313). Le médecin iranien opta pour la vie ascétique et le renoncement au monde tandis que Paul semble s'être engagé dans une vie d'étude. Son programme de recherche philosophique est bien défini dans le traité. Il est proche de celui de son contemporain Sergius de Resh'aina qui, dans son traité sur les *Catégories* d'Aristote, affirme que, grâce à l'apprentissage de la logique, l'homme a accès aux « écrits de médecine », à « la doctrine des philosophes » et à « la pensée vraie des livres divins » (G. Furlani, *Riv. trimestr. di St. Filos. e Rel.* 3, 1922, p.137 et H. Hugonnard-Roche, *J. asiat.* 1989, p.12).

Paul dit à son illustre dédicataire : « Par la sagesse, le monde fut fait et il est gouverné et l'œil de l'âme, qui est aveugle et dépourvu de la vision des choses, par elle seule s'éclaire et s'illumine et devient supérieur à une myriade de myriades d'yeux de chair. Seul cet œil est vrai puisqu'il voit à l'intérieur de tout à cause de l'affinité qu'il a avec la vérité qui existe en tout. De même que l'œil de chair voit grâce au rapport de sa nature avec la lumière extérieure, de même l'œil de l'âme, à cause de son affinité avec la lumière intelligible (metyad'ānā) qui est en tout, voit la lumière existant en tout ». Jacques d'Édesse (vers 633-704) enseigne dans son *Hexaéméron* que l'intelligence (hawnā) est « l'œil intellectuel, qui reçoit la lumière intellectuelle, guide (mehadyānītā) de l'âme, qui voit par l'imagination (pntšy') et, par la représentation, examine (mebahñānītā) les choses qui sont proches comme celles qui sont lointaines » (Chabot, *CSCO, Scr. syri.* t. 56, 325b). Pour Thomas de Marga, métropolitain de Marga vers 850, « l'œil spirituel qui est l'intelligence » est semblable à un miroir qui reflète la lumière du soleil (éd. Wallis Budge, *The Book of the Governors*, VI, 1, 327, 14-17). Le thème de l'œil de l'âme, instrument de connaissance, apparaît encore au

XIII^e siècle dans *Le livre des pupilles de l'œil* de Bar Hebraeus, un compendium de logique aristotélicienne qui relève d'une attitude mentale semblable à celle de Paul dont Bar Hebraeus connaissait l'œuvre (éd. Janssens, *Am. Journal of Sem. Lang. and Lit.* 1930, p. 27).

Paul explique que « l'occupation et l'ornement de l'âme est la science (īda'tā) ; l'homme est rationnel par la science (WMN YD'T HW') et la science, l'homme ou bien la cherche et la trouve, ou la reçoit par l'enseignement. Une partie de l'enseignement se transmet simplement d'homme à homme, tandis qu'une autre partie, quelques-uns la font connaître par la découverte à partir des choses connues ». On ne connaît pas jusqu'à présent de traduction syriaque des *Seconds analytiques*, mais les philosophes syriaques ont dû les connaître car ce texte de Paul ne peut se comprendre qu'à la lumière des *Seconds analytiques* 71a 1 : « Tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante » (trad. Tricot). S'il s'agit d'un syllogisme, on prend les prémisses comme point de départ, s'il s'agit de l'induction on prouve l'universel par le fait que le particulier est connu. La science démonstrative relève de la déduction syllogistique. Proba, le grand philosophe syriaque contemporain de Paul, a également connu le traité parce que dans son commentaire des *Premiers analytiques* il y a une référence au syllogisme « des orateurs » qui recoupe sans doute les remarques d'Aristote dans les *Seconds analytiques* 71a 10 sur l'*enthymème* comme forme de raisonnement (le texte de Proba a été publié par A. van Hoonacker dans le *J. asiat.* IX^e série, 16 [1900], p. 97-98 ([texte]), 140-141 [trad.]).

L'importance de la science, ou plutôt de l'esprit scientifique nécessaire pour accomplir toute recherche, est un thème fréquent dans les écrits des auteurs syriaques. Sergius de Resh'aina, au VI^e siècle, donne ce conseil au lecteur des *Catégories* d'Aristote : il faut « persister à lire et à étudier une et deux fois, et même trois et quatre, si cela est nécessaire. Si même ainsi quelque chose paraît obscur, que [le lecteur] n'hésite pas alors à se rendre auprès de quelqu'un qui puisse l'instruire et lui expliquer ce qu'il ne comprend pas » (Hugonnard-Roche, p. 13). C'est un vrai apprentissage que d'organiser les connaissances pour arriver à formuler une proposition. Paul rappelle souvent à ses lecteurs que l'âme possède deux facultés, l'une théorique, l'autre pratique, mais il veut aussi les rendre conscients des risques de la connaissance et c'est pour cela peut-être qu'il leur donne comme exemple les problèmes que soulève la réflexion sur l'origine du monde. Seule une connaissance lucide aidera à faire le bon choix mais il n'y a pas d'arguments évidents pour cela ; c'est ici que Paul va découvrir le contraste entre la foi et la science.

Paul donne un résumé de questions qui furent fort débattues au VI^e siècle parmi les philosophes chrétiens et païens et le seront également au Moyen-âge parmi les théologiens et philosophes arabes. Au milieu du XI^e siècle, pour Juwaynī (Imām al-Ḥaramayn), le maître du célèbre al-Ghazālī, la première obligation religieuse de tout garçon en devenant adulte était de prendre conscience, le mieux

qu'il pouvait, du fait que le monde avait eu une origine ; à partir de cette conviction il pouvait remonter facilement jusqu'à l'existence d'un Dieu tout-puissant et libre (trad. L.E. Goodman dans *Avicenna*, Londres-New York 1992, 49). L'étude du problème de la création devient ainsi le point de départ de la vie intellectuelle et en ce qui concerne la science, Paul tranche sans ambiguïté : « La science s'occupe des choses proches, évidentes et connaissables ; la foi, des sujets lointains, invisibles et qui ne sont pas connus avec exactitude. Celle-ci est dans le doute, celle-là existe sans le doute. Tout doute amène la division et l'absence de doute, l'unanimité. La science, donc, est mieux que la foi et c'est mieux de choisir celle-là que celle-ci même si les croyants, quand ils sont sollicités par la foi, s'excusent vis-à-vis de la science et disent que ce que nous croyons maintenant nous le saurons plus tard : "Aujourd'hui nous voyons comme dans un miroir, par paraboles, mais après ce sera face à face". La science, certainement, produit l'autorité, la beauté du monde, la paix de l'âme ».

La distinction entre science et foi est un thème caractéristique des écrits religieux. A une époque où les notions de la philosophie aristotélicienne commençaient à être répandues au Proche-Orient, on peut comprendre la perplexité de certains intellectuels syriaques particulièrement attachés à leurs traditions religieuses, quand ils se trouvèrent confrontés à une analyse logique, scientifique, donc nouvelle, de leur discours religieux.

DÉFINITION DE LA PHILOSOPHIE

Paul est tributaire des commentaires d'Aristote faits par ses contemporains les philosophes d'Alexandrie et de Syrie du Nord. Voici un texte qui résume bien sa pensée : « La science se réalise grâce à la vision et à la réflexion (metbaynānūtā) sur toutes les choses : grâce à cette réflexion existe la sagesse ; ceux qui réfléchissent sont appelés [sages]. Dans la sagesse se trouve la théorie suprême : elle est comme le blanc fixé devant l'archer et contre lequel il vise son attention. L'âme, quand elle regarde en dehors d'elle, voit peu mais si elle se retourne et rentre chez elle, elle verra, comme Dieu, toutes les choses en soi-même ».

Dans l'*Éthique à Nicomaque* (1094a 22-24), Aristote avait déjà comparé le désir d'atteindre le Souverain Bien « aux archers qui ont une cible sous les yeux ». Les philosophes, écrit Paul, cherchent à connaître la science de toutes les choses : « on ajoute justement à la définition de la philosophie, celle qui traite de ce qui est (HY DBHY D'YTWHY), car celui qui veut savoir ce qu'est l'homme, ou le cheval, ou n'importe quelle autre chose, ne se renseigne pas sur combien d'hommes ou de chevaux existent dans le monde, ce qu'ils furent ou sont, car cela est indéfini, non pas selon la nature mais pour nous : ce qui est indéfini n'est pas connu par nous. Mais la nature humaine est l'essence (YTWTH) de l'homme ; par la nature humaine tous les hommes sont semblables. La science traite donc de cette ressemblance (ŠWYWT') et non de l'indéfini (L' SK'), et pareillement dans les autres choses ». Plus tard, Théodore bar Koni explicitera davantage l'objet de

la philosophie en précisant qu'il s'agit de la connaissance « de tous les êtres (kūlhōn hewayyē) en ce qu'ils sont (BHŸ D'YTYHWN) ». Cela s'applique, nous dit Théodore, « à tous les êtres, sensibles et intelligibles, globalement » et « parce que la science des choses n'est pas la même pour tous les hommes, on dit de la philosophie qu'elle (traite) de ce que sont les choses ». La connaissance de l'être comporte ainsi un savoir qui transcende la nature, la puissance et l'action des objets étudiés par les autres sciences (éd. Hespel, *Livre des scholies (recension d'Urmiah)*, CSCO 464/465, Scr. syri 197/198, Louvain 1984, p. 42 [texte] ; p. 36 [trad.]).

Pour Paul, la philosophie est l'image du divin dans l'homme : « Dieu connaît et produit et les philosophes, à l'image de Dieu, connaissent et pensent (mais) à travers une représentation ». Cela ne peut être qu'une référence à *Genèse* 1:27 : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image (šelem), comme notre ressemblance (demūth) ». Dans le texte de la *Genèse*, « image » et « ressemblance » se complètent dans le sens que la « ressemblance » exclut la parité que pourrait suggérer le terme « image ». (Les deux termes en revanche étaient synonymes dans l'araméen du IX^e siècle avant notre ère, cf. l'inscription de tell Fekheriyé.) Au VII^e siècle, Barhadbeshabba, évêque de Halwan, développe un peu plus le thème de l'image divine en traitant la question de l'« être » puis du pouvoir intellectuel de l'homme. Dans un beau texte qui fait partie de son introduction au livre *Cause de la fondation des écoles*, il explique : le mot *est* (YTYWHŸ) « est commun à tous les êtres (gawā) et aussi à un être unique ; toutefois c'est à lui seul qu'il s'applique et convient spécialement. En effet, tout ce qui est ou est créature (hewāyyā), ou n'est pas créature (lā hewāyyā) ; or, de même que pour ce qui concerne la créature, celle qui fut lui est antérieure et c'est elle sa cause, ainsi pour ce qui concerne le non créé, il est antérieur à la (créature) parce qu'il est l'être (Ītyā) sans commencement et la cause de ce qui est. S'il était l'être mais non pas éternel, il serait créé, et si cela était vrai, il aurait eu un commencement et reçu son être (hewāyyā) d'un autre ; il serait par conséquent égal à tout ce qui existe en ces deux choses, en tant qu'il a été créé et en tant qu'il est. Il est donc absurde de penser ainsi. C'est pourquoi il est parce qu'il est l'être (Ītyā) et la créature est parce qu'elle fut créée et eut un commencement ». Un peu plus loin, l'écrivain syriaque ajoute : « l'excellence d'un être ne consiste pas dans le fait qu'il existe, mais dans ce qu'il est et dans sa manière d'être ». Dieu honora l'homme « du nom de son image et de sa ressemblance » en lui donnant « la force de monter au ciel et aux voûtes élevées ; et là (il est) comme dans le palais du royaume et dans les vestibules célestes, (puis) il parcourt les bazars et les vastes places qui sont au-dessus des cieus supérieurs. Parfois, pour se récréer, il descend dans la zone spacieuse entre le firmament et le ciel, et seul, à l'écart de l'âme, y reste comme (s'il était) dans une résidence royale. Quand il le veut, il s'élançe de là vers l'endroit terrestre qui est au-dessous du firmament ; il vole dans cette région de feu et ne se brûle pas, il marche sur les étoiles comme sur les pierres d'un fleuve et ne s'enfonçe pas. [...] Et puisque de temps en temps, il

fixe le regard de sa pensée sur le parcours du soleil, les phases de la lune et l'ordre des étoiles, cela est accompli avec l'aide de ses frères afin qu'il n'y ait pas de jalousie entre eux et qu'il ne s'affaiblisse pas dans l'activité corporelle. Son Seigneur lui donne de temps à autre un pouvoir sur ces astres, pour qu'ils marchent selon son ordre, comme nous le voyons par Josué, fils de Nun, qui arrêta l'un (le soleil) sur Gabaon, et l'autre (la lune) dans la vallée d'Ayalon. Isaïe à son tour lui (= au soleil) en intima l'ordre et il rétrograda de dix degrés en arrière, et ainsi (l'homme) apprit à ses semblables que les astres sont des créatures et non des créateurs » (traduit d'après Scher, *Patrologia orientalis* IV, p. 334, 346-347).

Ce texte illustre bien la persistance d'un courant de pensée néo-platonicien pour qui l'intelligence est une faculté privilégiée de l'âme, capable de s'en détacher et de se promener hors de son milieu physique dans les régions les plus éloignées du ciel. Jacques d'Edesse a écrit aussi dans la septième section de son *Hexaéméron* sur la pensée exploratrice (maḥṣabtā mebaḥnānītā) de l'homme différente de celle de Dieu, des anges et des démons, qui connaissent « immédiatement » (meḥdā) car leur intelligence « n'est pas voilée ».

Pour les théologiens syriaques qui commentent le texte de la *Genèse*, le thème de l'homme image divine invite à réfléchir sur sa nature physique. Ainsi, Narsaï (399-502), le grand exégète de l'école de Nisibe, héritier de la pensée de Théodore de Mopsueste, expose-t-il sa doctrine sur la mortalité originelle de l'homme avec des arguments qui corroborent ceux de son maître. L'un de ses arguments fondamentaux est la distinction des sexes. Il va de soi que ce thème soulève la question fort complexe de ce qu'était pour les théologiens le péché originel. Jacques de Saroug (c. 466-521) se demande, à propos de la notion de l'homme image de Dieu, comment il fut créé. Une analyse poussée du texte biblique lui révèle une série de contradictions dans les paroles de Dieu à Adam et il en conclut que le Créateur dut faire l'homme « une image moitié morte, moitié vivante », une sorte « de balance à deux plateaux où la mort et la vie sont mises chacune de son côté » et c'est seulement par sa libre volonté que l'homme a choisi d'être mortel (éd. et trad. Kh. Alwan, CSCO 508/509, Scr. syri 214/215, Louvain 1989, § II).

Or, que l'homme ait été créé mortel et immortel relève d'une doctrine ancienne chez les Syriens. Vers la fin du II^e siècle, Théophile d'Antioche dans son apologie à *Autolytus*, admet que l'immortalité s'acquiert. C'est aussi la thèse de Némésius d'Émèse vers la fin du IV^e siècle ; dans le *de natura hominis* (§ 5), il dit répéter ce que « les Juifs disent » : si Dieu avait créé l'homme mortel, pourquoi lui dire qu'il mourrait s'il mangeait de l'arbre et, s'il l'avait créé immortel, comment expliquer qu'il ait été capable de manger ; les anges n'ont pas besoin de nourriture. Ce courant de pensée, développé sans doute autour de l'école d'Antioche, n'est certainement pas issu du platonisme où l'on affirme d'emblée l'immortalité de l'intellect et l'on enseigne que l'homme est un composé de corps, âme et intellect ; une partie de l'homme est donc immortelle par nature. Némésius reconnaît que

toute autre avait été la doctrine d'Aristote pour qui l'intellect existe dans l'homme comme une possibilité de connaître qui est inhérente à l'âme mais dont l'acte même de la connaissance se produit de l'extérieur. Moïse Bar Kepha (IX^e siècle) a connu le texte de Némésius, du moins en partie, et quelques fragments du *de natura hominis* peuvent aussi être repérés dans l'œuvre de Jean de Dara, évêque monophysite de la génération de Moïse. Dans le texte syriaque d'un manuscrit de la Bibliothèque Vaticane, d'un auteur anonyme, récemment publié par M. Zonta, on découvre un paragraphe qui traduit littéralement la pensée de Némésius concernant Aristote (*Journal of Sem. St.* 1991, 229-231). Ph. Gignoux a suggéré que la doctrine « de l'état imparfait de l'homme à l'origine, à partir duquel l'homme progressera vers la perfection, semble bien être affirmée également par Aphraate » ; ce sage persan, mort vers 345, aurait pu jouer le rôle de « relais » dans la transmission de la doctrine de Théophile à Théodore et Narsaï (*St. Iran.* 1992, 16).

L'ART DE LA LOGIQUE

La dernière question abordée cette année portait sur la logique en tant qu'instrument de la pensée ; Paul y revient souvent. La philosophie est l'art (ummānūtā) de tous les arts et la sagesse de toutes les sagesse « parce que la philosophie devient l'instrument de tous les arts et de toutes les sagesse, et leurs œuvres, à cause de la philosophie, sont recherchées davantage ». Seule la philosophie possède son propre instrument (WRGNWN). C'est ici que se pose le problème du rapport de la logique à la métaphysique.

Dans l'introduction au traité des *Premiers analytiques*, Proba précise que pour Aristote, la logique n'était que l'instrument de la philosophie tandis que pour Platon, elle était à la fois instrument et partie de la philosophie (van Hoonacker, *J. asiatique*, p. 87, 1-6). Sergius de Resh'aina se pose la même question. Pour lui, la logique est un instrument mais cela ne l'empêche pas d'expliquer en détail quels sont les arguments présentés par les Platoniciens : par exemple, que la logique est en dehors des choses et en même temps chez elles de même que le cube existe comme mesure indépendante et se trouve aussi dans les objets mesurés d'après lui (Furlani, p.138-139). Proba et Sergius répètent en partie le commentaire d'Ammonios aux *Premiers analytiques* où le maître d'Alexandrie a exposé ses idées sur la question : « Selon Platon et le discours vrai, [la logique] n'est ni seulement une partie de la philosophie, comme le disent les Stoïciens et aussi quelques Platoniciens, ni seulement un instrument, comme disent les Péripatéticiens, mais c'est à la fois une partie et un instrument. Car si tu prends les discours avec les choses auxquelles ils se réfèrent, par exemple les syllogismes avec les choses qui sont leurs sujets, alors la logique est une partie de la philosophie ; si au contraire tu prends seulement les critères (*tous kanonas*) sans les choses, alors c'est un instrument. Par conséquent, les Péripatéticiens ont raison de dire que la logique est un instrument, s'ils ont en vue ce que nous pouvons trouver chez

Aristote, parce que celui-ci enseigne les purs critères (*psilous kanonas*) sans prendre en compte les choses qui tiennent lieu de sujets, mais en appliquant les critères aux éléments... Platon au contraire se sert de la logique aussi bien comme d'une partie que comme d'un instrument » (CAG IV/6, éd. Wallies, 10, 9-11, 21 ; trad. F. Romano, dans *Contre Platon. Le platonisme dévoilé*, éd. M. Dixsaut, 1993, p. 192-193). Mettant en valeur la position de Platon, Ammonios donne l'exemple de la « coudée » qui se dit de ce qui mesure et de ce qui est mesuré, pour conclure que « la logique aussi, lorsque tu la considères avec les choses qui sont ses sujets, tu peux la dire partie de la philosophie ; en revanche, lorsque tu considères les purs critères sans les choses, nomme-la instrument ». Il est curieux que Proba qui suit Ammonios jusqu'au point de lui emprunter l'image que la logique est au service de la philosophie comme la fabrication de freins l'est à l'art de l'équitation, n'ait pas repris ce passage pour soutenir sa thèse. Paul est loin de cette distinction entre logique et ontologie. Il se limite, comme d'autres écrivains, à voir dans la logique un outil, une *tekhnê*, une simple habileté mentale qui s'acquiert, puis qui pourvoit le fondement de la science.

Le cours n'a comporté que sept leçons ; le thème sera poursuivi l'année prochaine.

J. T.

SÉMINAIRE

Le séminaire a débuté par l'étude de l'origine de l'écriture et de la langue syriaques, à propos des souscriptions syriaques qui accompagnent des actes en grec de vente-achat provenant du moyen Euphrate et qui datent du III^e siècle de notre ère. Ces actes seront publiés très prochainement dans le *Journal des Savants* par D. Feissel et J. Gascou avec la collaboration de J. Teixidor pour les souscriptions et les listes de témoins syriaques. L'onomastique de ces documents relève de l'araméen occidental mais l'influence de l'akkadien se fait sentir dans la morphologie de quelques anthroponymes. Ces actes s'ajoutent à ceux déjà publiés par Feissel et Gascou dans CRAI 1989, p. 535-561 et *Journal des Savants* 1995, p. 65-119 et par J. Teixidor dans CRAI 1990, p. 146-163 et *Semitica* 41-42 (1993), p. 195-208.

Les cinq séminaires suivants ont porté sur quelques chapitres de la version syriaque du traité grec *de mundo*, une œuvre du tournant de l'ère faussement attribuée à Aristote. Texte grec : éd. W.L. Lorimer, Paris, Les Belles Lettres, 1933 ; traduction française partielle et long commentaire par A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le dieu cosmique*, Paris 1949 ; p. 460-518 ; traduction complète et récente par J. Tricot, chez Vrin, 1990. Le texte syriaque étudié dans le séminaire est celui de Sergius de Resh'aina qui en fait une traduction presque littérale. V. Ryssel y voit « ein Meisterwerk der Uebersetzungskunst », *Ueber den textkritischen Werth d. syr. Uebersetzungen griechischer*

Klassiker, part I, 1880, p. 4. Il a été édité par P. Lagarde dans *Analecta syriaca*, Leipzig 1858, p. 134-158, d'après le ms. Add. 14658, fol. 107, du British Museum (Wright, *Catal.*, 1157) ; le manuscrit est du VII^e siècle. L'auteur anonyme du texte, influencé par l'éclectisme de l'époque, combine aussi bien la pensée d'Aristote, en acceptant l'opposition entre le monde supérieur immuable et la région sublunaire soumise au désordre, que celle du stoïcisme. L'enseignement de Bardesane d'Édesse sur l'âme dans *Le livre des lois des pays* recoupe certainement celui de l'auteur pour qui l'âme est éloignée de la région céleste à cause de sa présence dans le corps ; « les intelligences, dit Bardesane, changent quand elles descendent dans les âmes et les âmes changent à leur tour quand elles descendent dans le corps ». Le même accord existe entre eux lorsque l'auteur anonyme de *de mundo* prône la concorde civique, l'unité dans la pluralité, l'harmonie des contraires, et Bardesane avance que le mélange des éléments a lieu « au profit des choses ». La traduction de Sergius invite à penser qu'il considérerait le texte digne d'être connu et susceptible d'une interprétation acceptable par la grande Église.

La publication d'une traduction française du texte syriaque, dont quelques variantes du grec méritent une attention spéciale, a été envisagée. Ont participé activement au séminaire : Arnaud Sérandour, Ingénieur d'études (Collège de France), Françoise Briquel-Chatonnet et Alain Desreumaux, chargés de recherche au CNRS, et Alexei Muraviev (Inst. Histoire Universelle, Moscou).

PUBLICATIONS

« Les conséquences de la victoire sassanide à Nisibe », dans *Les relations internationales dans l'Antiquité*, Actes du Colloque de Strasbourg, Juin 1993, éds Ed. Frézouls et A. Jacquemin, Strasbourg 1995, p. 499-510.

Voyages et voyageurs au Proche-Orient ancien, éds J. Teixidor et Ivanca Urío, colloque de Cartigny, mai 1988, Université de Genève, préface par J. Teixidor, Peeters, Leuven 1995, p. 11-21.

L'univers phénicien (en collaboration avec M. Gras et P. Rouillard), nouvelle édition, Pluriel Hachette, 1995, 363 p.

Entrées « Aramaean Religion », « Nabataean Religion », « Phoenicians », dans *The HarperCollins Dictionary*, Harper San Francisco 1995, p. 66-67, 753, 839-840.

« La religión siro-fenicia en el primer milenio A.C. », dans *Mitología y Religión del Oriente Antiguo* II/2, éd. G. del Olmo Lete, AUSA, Sabadell, 1995, p. 351-409.

ACTIVITÉS DIVERSES

Co-directeur de la revue *Semitica* (Institut d'études sémitiques)

Membre du comité de rédaction de la revue *Arabian Archaeology and Epigraphy* de l'Université de Copenhague.

Membre conseiller de la *Encyclopedia of Archaeology in the Biblical World* (American Schools of Oriental Research et Oxford University Press).

TRAVAUX COLLECTIFS DE L'URA 1062 DU CNRS
QUE DIRIGE LE TITULAIRE DE LA CHAIRE

La ville d'après les sources épigraphiques et littéraires ouest-sémitiques de 1200 avant J.-C. à l'Hégire, Actes de la table ronde organisée par l'URA 1062, « Etudes sémitiques », en 1992. *Semitica* 43-44, Paris 1995, 206 p. (contributions de B. Aggoula, P. Bordreuil, F. Briquel-Chatonnet, F. Bron, A. Caquot, F. Israel [Italie], A. Lemaire, H. Lozachmeur, J. Margain, E. Masson, E. Puech, Ch. Robin, H. Rouillard-Bonraisin, M. Sznycer, J. Teixidor).

Présence arabe dans le Croissant fertile avant l'Hégire, Actes de la table ronde organisée par l'URA 1062, « Etudes sémitiques », en 1993. éd. H. Lozachmeur, Editions Recherche sur les Civilisations, ADPF, Paris 1995, 148 p. (contributions de B. Aggoula, D. Arnaud [EPHE], F. Briquel-Chatonnet, F. Bron, A. Caquot, C. Fauveaud, P.-L. Gatier, M. Gawlikowski [Pologne], F. Israel [Italie], A. Lemaire, M.C.A. Macdonald [Royaume-Uni], F. Scagliarini [Italie], J. Teixidor).

Les actes de la table ronde sur *Le bilinguisme dans le Proche-Orient ancien*, du 18 novembre 1995 (éd. F. Briquel-Chatonnet) sont sous presse.

Arnaud Sérandour, Ingénieur d'études, Collège de France, « Les récits bibliques de la construction du second temple : leurs enjeux », *Transeuphratène* 11(1996), p. 9-32.

Conférence au Centre Lenain-de-Tillemont (CNRS/Paris IV Sorbonne) le 16 mars 1996 : « Les prophètes bibliques à la lumière des travaux récents »