Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique

Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

Band: 57 (2011)

Artikel: Le mouvement des traductions syriaques : arrière-plan historique et sociologique

Autor: Hugonnard-Roche, Henri

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660683

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

II

HENRI HUGONNARD-ROCHE

LE MOUVEMENT DES TRADUCTIONS SYRIAQUES: ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE ET SOCIOLOGIQUE

Il ne sera pas question ici de décrire le mouvement des traductions d'œuvres philosophiques du grec en syriaque, encore moins d'énumérer les textes traduits, mais d'essayer de présenter sommairement, comme l'indique le sous-titre de mon exposé, les conditions historiques et sociologiques dans lesquelles ce mouvement s'est développé. Et l'on essaiera de mentionner les circonstances qui ont pu favoriser ce mouvement ou contribuer à le déclencher.

Il me faut tout d'abord délimiter brièvement dans le temps et dans l'espace le champ de mon étude. Ceux que nous appelons Syriaques sont les araméens chrétiens qui se sont répandus dans les pays du Croissant fertile, et dont la langue littéraire est, depuis leur conversion au christianisme, le parler araméen d'Édesse. Après la conquête d'Alexandre, l'ancienne Urhaï avait reçu le nom d'Édesse lors de sa fondation comme ville grecque par Séleucos Ier, parce qu'elle rappelait à ses soldats l'Édesse de la Macédoine qu'ils avaient quittée. La ville joua un rôle de forteresse militaire sous la dynastie macédonienne des Séleucides. Mais elle n'était que partiellement hellénisée, et vers 132 av. J.-C. Édesse devint capitale d'un royaume indépendant, dont les souverains étaient d'une famille apparentée aux Parthes d'Arménie. L'un d'eux, Abgar IX, se convertit au christianisme, vers 204. Édesse devint ainsi la capitale d'un royaume d'Osrhoène, en Mésopotamie du

nord, favorable à l'hellénisme et au moins partiellement bilingue: les légendes des monnaies étaient écrites en grec et qualifiaient les rois d'amis des Grecs. Le royaume perdit son indépendance en 213 quand Caracalla en fit une colonie romaine. La ville resta alors partie de l'empire romain, puis byzantin, jusqu'à la conquête arabe en 639.

Le premier signe d'une activité savante à Édesse est lié à la personnalité de Bardesane, dont un disciple nommé Philippe serait le rédacteur au tournant du IIIe siècle du *Livre des lois des pays*, un dialogue philosophique sur le libre arbitre et l'omnipotence divine, dans lequel Bardesane joue le rôle principal.[1] Ce texte, qui témoigne d'une connaissance certaine des procédés de la rhétorique grecque, est l'indice de la présence à Édesse d'un intérêt pour les lettres de la part d'une aristocratie locale cultivée. Toutefois, à cette époque, rien n'indique que la ville possède une école où la littérature, la rhétorique ou la philosophie auraient été enseignées.

La christianisation des pays du Proche-Orient ne peut, à vrai dire, se comprendre indépendamment de la situation politique et des querelles théologiques qui ont traversé les premiers siècles de la chrétienté. Jusqu'à la conquête arabe, ces pays étaient divisés entre l'empire romano-byzantin et l'empire sassanide, sans qu'une frontière absolument fixe ne les séparât. L'Euphrate était plus ou moins, dans son cours supérieur, la ligne de séparation entre les deux empires, mais les régions avoisinantes, et notamment la Haute-Mésopotamie, restaient l'enjeu de la politique des puissances romaine et sassanide. Ainsi Nisibe, par exemple, qui avait été conquise par Lucullus en 67 av. J.-C., fut cédée aux Perses, après la mort de l'empereur Julien, par son successeur Jovien en 363. Cette région de Haute-Mésopotamie, enjeu politique, devint aussi par la suite enjeu entre les différentes églises chrétiennes. Et les populations passèrent d'un côté à l'autre de la frontière politique et religieuse selon les

[1] On trouvera dans A. CAMPLANI, "Bardesane et les bardesanites", in *AEHE, V^e^ sect.* 112 (2003-2004), 29-50, une mise au point sur le sujet.

aléas des conquêtes ou des décisions prises par les évêques en faveur de telle ou telle position doctrinale.

Églises syriaques

Sans entrer ici dans les détails, il faut rappeler quelques éléments de la genèse des églises chrétiennes. Cette genèse est liée à la réception des Pères grecs. Trois églises se sont formées en relation avec les décisions prises lors de plusieurs conciles, notamment avec la formulation décidée à Chalcédoine en 451, selon laquelle le fils est une personne unique douée de deux natures réunies en une seule hypostase. En opposition à l'église chalcédonienne, fidèle à cette formulation, deux autres églises ont adopté des positions autres, mais opposées entre elles. L'église syro-occidentale (appelée aussi syro-orthodoxe), implantée dans l'empire byzantin, a adopté la théologie miaphysite (qui soutient que dans la personne du fils la divinité et l'humanité sont unies en une seule nature, sans séparation ni confusion) de Cyrille d'Alexandrie (mort en 444), interprétée par Sévère d'Antioche (mort en 538). À l'opposé, l'église syro-orientale, implantée dans l'empire sassanide, a adopté la théologie dyophysite (qui soutient que le fils est de deux natures distinctes et séparées) des exégètes antiochiens Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius.[2] À ces divergences théologiques se sont ajoutées, ou superposées, des divisions politiques. Très tôt, en effet, les empereurs se sont souciés de ces divergences de nature théologique, et certains se sont préoccupés d'intervenir dans ces sujets, afin de préserver l'unité de la chrétienté, c'est-à-dire d'unir tous les chrétiens dans l'église de

[2] Sur les incertitudes qui ont entouré la rédaction des actes du concile de Chalcédoine, dans lesquels les deux formules μονογενὴς ἐκ δύο φύσεων ("fils unique engendré de deux natures") et μονογενὴς ἐν δύο φύσεσι ("fils unique engendré en deux natures") se sont trouvées en concurrence et comment la seconde s'est imposée, voir A. TUILIER, "Le substrat philologique et historique de la définition de Chalcédoine", in *POr* 20 (1995), 309-324.

l'empire.[3] De nombreux non-chalcédoniens se trouvaient dans les patriarcats d'Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Ainsi l'empereur Justin voulut forcer les non-chalcédoniens à se soumettre, et sa politique fut poursuivie par son neveu Justinien. Mais leur action aboutit plutôt à renforcer l'autonomie de ces églises ou à faire fuir les récalcitrants. L'adoption de la langue syriaque et le développement d'une culture en cette langue furent le moyen pour les communautés se reconnaissant dans cette langue et cette culture de s'affranchir de l'hellénisme impérial.[4] Et parallèlement, les deux églises syriaques d'orient et d'occident accrurent leur indépendance l'une par rapport à l'autre, les questions religieuses jouant un rôle fondamental dans l'identification de chaque communauté.

Ainsi l'évêque Jean de Tella (483-538) refusa de signer le *Libellus fidei* du pape Hormidas (518), formulaire réaffirmant les enseignements de Chalcédoine que le Christ a une nature divine et une nature humaine, unies hypostatiquement en une personne. Privé de son siège en 521, il se réfugia dans la montagne de la province d'Osrhoène, proche de la frontière perse. Il faut souligner le rôle des moines et des monastères de la région d'Édesse et d'Amida (actuellement Diyarbakir) dans l'établissement d'une église non-chalcédonienne institutionnalisée dans les années 520-530. La vie de Jean de Tella, composée un peu après 542 par un certain Elias qui se dit son disciple, est un bon témoignage des dissensions entre groupes religieux et de la constitution d'une communauté dissidente. Jean, né à Callinice sur l'Euphrate dans une famille de notables, qui avait été éduqué par sa mère et ses grands-parents "dans les lettres et la sagesse des Grecs", avait renoncé à une carrière dans

[3] Sur la tradition impériale d'intervention dans les questions spirituelles et d'établissement d'une monodoxie religieuse, on peut lire l'ouvrage suggestif de P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive* (Paris 2010).

[4] Sur l'établissement de l'église syro-orthodoxe au cours du VIe siècle, en opposition à l'église chalcédonienne de l'empire, voir V.L. MENZE, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church* (Oxford 2008).

l'administration romaine pour une vie ascétique. Et son hagiographe rapporte que, dans sa jeunesse, Jean obtint de son précepteur (*paidagôgos*) de négliger les lettres grecques en faveur de l'étude des Psaumes, un langage plus utile à son futur ministère. Durant son exil dans la zone frontière entre empires romain et perse, Jean, entouré de nombreux compagnons, créa avec Thomas de Dara ce que l'hagiographe nomme une *politeia*, voulant désigner par ce terme une communauté d'ascètes et de prêtres, réunis par un même mode de vie et par la participation à une foi commune.[5] Jean de Tella s'employa à intégrer à son réseau les habitants de part et d'autre de la frontière perse, et à convertir les arabes nomades vivant dans la région. L'appartenance à cette communauté, ou à ce réseau de communautés, est déterminée par la foi et le mode de vie ascétique, et non par l'ethnicité, la culture ou la région d'origine. La faiblesse de la communauté anti-chalcédonienne de Jean de Tella, pourtant, fut de n'avoir jamais été intégrée dans les structures d'aucun des deux empires, et elle ne survécut pas à la capture et à la mort de Jean en 538.

L'église chalcédonienne, dans l'empire byzantin, utilisa la langue grecque, tandis que l'église syro-occidentale, constituée au départ de chrétiens de langue grecque ou syriaque, trouva le moyen de renforcer son autonomie à l'intérieur de l'empire par l'usage de la langue syriaque qui devint dominant.

Pour leur part, les chrétiens dyophysites formèrent l'église syro-orientale, implantée dans l'empire perse, où elle fut parfois persécutée, mais le plus souvent tolérée, voire bien acceptée, dans la mesure où son opposition à l'église d'empire sur des bases théologiques assurait de sa fidélité politique à l'empire sassanide. Ainsi l'adoption par le métropolite de Nisibe, Barsauma, au synode de Beth Lapat (nom syriaque de Gundishapur) en 484, d'une profession christologique — nestorienne

[5] Sur la vie de Jean de Tella et la communauté qu'il fonda, voir N.J. ANDRADE, "The Syriac Life of John of Tella and the Frontier *Politeia*", in *Hugoye* 12 (2009), 199-234.

— différente de celle qui avait cours dans l'empire romain contribua à constituer l'église de Perse comme partie intégrante de la société perse. Comme le remarque S. Brock, les chrétiens de l'empire sassanide ne divisaient pas le monde en *rhomaye* (romains) et *persaye* (persans), mais entre le peuple de Dieu (eux-mêmes) et ceux de l'extérieur (syro-orthodoxes). Et il souligne que le syriaque ne fut pas la seule langue culturelle de l'église d'orient dans la période sassanide, mais que le grec continua d'être le langage de la captivité et que le persan devint à partir du Ve siècle véhicule littéraire pour les chrétiens.[6]

Dans chacune des deux églises de langue syriaque, l'église syro-occidentale miaphysite et l'église syro-orientale dyophysite (nous laisserons de côté l'église chalcédonienne de langue grecque qui n'entre pas dans le champ de notre exposé), des études ont été développées, qui ont été favorisées par des traductions et qui inversement ont suscité, du moins à l'ouest, des traductions. Ces deux églises partagèrent un patrimoine commun, constitué évidemment en premier lieu des traductions bibliques. Mais, — ce qui est plus important du point de vue qui est le nôtre —, les traductions et l'étude des Pères jouèrent un rôle essentiel dans la formation d'une culture syriaque savante.[7] Comme on l'a dit, Cyrille d'Alexandrie pour les syro-occidentaux, Diodore de Tarse et surtout Théodore de Mopsueste pour les syro-orientaux, furent les maîtres lus dans les monastères en version syriaque. Les pères Cappadociens également jouèrent un rôle de premier plan dans l'éducation supérieure dans la sphère syriaque, et parmi eux tout spécialement Grégoire de Nazianze. À son propos, Jean de Sicile écrira au IXe siècle qu'il "a dépassé Platon par son art du langage autant qu'il

[6] Sur la position de l'église syro-orientale dans l'empire perse, voir S. BROCK, "Christians in the Sasanian Empire. A Case of Divided Loyalties ", in *Religion and National Identity*, ed. by S. MEWS (Oxford 1982), 1-19; repr. in S. BROCK, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (London 1984), VI.

[7] Cf. J. WATT, "Les Pères grecs dans le curriculum théologique et philologique des écoles syriaques", in *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, éd. par A. SCHMIDT et D. GONNET (Paris 2007), 27-41.

l'a fait en théologie, et il a fait que Démosthène ressemble à un simple enfant".[8] Avec l'étude des Pères grecs, traduits en syriaque, ce sont des aspects de l'éducation rhétorique et philosophique supérieure de l'antiquité païenne qui ont été incorporés ou transformés en une nouvelle forme de cursus théologique.

Écoles

La christianisation des pays du Proche-Orient amena évidemment des innovations dans le contenu des savoirs et de nouveaux lieux de culture apparurent. Mais les nouvelles institutions de savoir furent influencées par le cursus ancien de la culture gréco-romaine. La première institution de savoir dont le nom est largement connu est la fameuse École des Perses d'Édesse. Le grand poète de langue syriaque Éphrem de Nisibe, né vers 306 dans cette ville où il vécut d'abord, vint ensuite s'établir à Édesse après que Nisibe fut cédée aux Perses en 363. Mais on ne sait rien de la vie intellectuelle à Nisibe, centre commercial et militaire de la Mésopotamie, à l'époque où Éphrem y vécut. Quant à Édesse, au moment où Éphrem y vint, rien ne permet de savoir non plus qu'il y eût une vraie école.[9] Toutefois on a pu mettre en évidence dans l'œuvre d'Éphrem les traces d'une culture hellénique, notamment d'une culture rhétorique.[10] Un siècle plus tard, au Ve siècle, l'École des Perses était semble-t-il l'une des écoles d'Édesse, qui comportait aussi une école des Arméniens et une école des Syriens.

[8] Cf. J. WATT, *art. cit.* (n. 7), 33.

[9] Cf. U. POSSEKEL, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* (Lovanii 1999), 24-25, qui critique l'idée émise par H. Drijvers qu'Éphrem aurait enseigné dans une école ayant déjà une structure semblable à celle qu'aura plus tard celle de Nisibe, et écrit: "The available sources, however, do not provide sufficient evidence for more than a speculative statement concerning the organizational form of the school".

[10] Cf. U. POSSEKEL, *op. cit.* (n. 9), qui étudie la terminologie d'Éphrem concernant des notions comme celles d'étant, d'essence, de nature, d'hypostase, en relation avec la terminologie grecque.

Il s'agissait probablement d'un cercle intellectuel fondé sur l'appartenance ethnique de ses membres. La ville devint au cours du temps le centre d'une théologie antiochienne, insistant sur l'humanité du Christ. À Édesse, les Pères 'nestoriens' Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste furent traduits par des studieux associés à l'École des Perses, mais ils ne furent pas les seuls textes lus. Un manuscrit (BL Add. 12150), daté de 411 et provenant d'Édesse, par exemple, contient des traductions d'œuvres de Basile, d'Eusèbe de Césarée et de Titus de Bostra, ce dernier appartenant à la tradition antiochienne.

Lorsque l'École des Perses fut fermée en 489, sur l'ordre de l'empereur Zénon et sous l'évêque miaphysite Cyrus, une partie au moins de la communauté religieuse alla, deux cents kilomètres plus à l'est, refonder l'institution à Nisibe, en territoire perse.[11] Sans doute existait-il déjà une école à Nisibe, peut-être une école de village, avant l'arrivée de Narsai, le dernier chef de l'École des Perses d'Édesse. Mais c'est sous sa direction, et celle de l'évêque Barsauma, que la communauté de Nisibe se donna des règles semblables à celles d'un monastère et devint le premier centre de l'église de l'est à la fin du Ve siècle. Il est bien connu que la réputation de l'école vint à la connaissance de Cassiodore lors de son séjour à Constantinople, et qu'il imagina de créer un centre semblable à Vivarium.[12]

Curriculum scolaire

À Nisibe, la vie d'école était semblable à la vie monastique. Les canons réglementant la vie de l'école nous renseignent sur cet aspect de la vie commune, les étudiants vivant ensemble et les études se faisant en groupe, mais ils ne disent rien sur le cur-

[11] Sur l'École de Nisibe, l'ouvrage fondamental est maintenant celui d'A.H. BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Philadelphia 2006).

[12] Cf. G. FIACCADORI, "Cassiodorus and the School of Nisibis", in *DOP* 39 (1985), 135-137.

riculum disciplinaire. Les sources indiquent pourtant que plusieurs titres étaient utilisés pour désigner les enseignants, qui correspondaient sans doute à différents niveaux d'études: un niveau élémentaire qu'aurait eu en charge un premier instructeur (*mhagyono*), pour l'apprentissage de la lecture (dans le Psautier, en particulier) et de l'écriture; un niveau moyen correspondant à la charge du lecteur (*maqryono*), enseignant la grammaire; et un niveau supérieur correspondant à celui de l'exégète (*mphashqono*) des Écritures et des textes fondateurs des Pères.[13] Ce système à trois degrés était en somme semblable au système gréco-romain: on commençait par l'apprentissage de la lecture, puis l'étude se poursuivait avec l'équivalent du *grammatikos*, enfin elle s'achevait avec la rhétorique, voire avec la philosophie. À bien des égards, l'institution scolaire et la pratique paraissent proches de celles que l'on connaît dans la tradition philosophique grecque des écoles néoplatoniciennes de l'époque tardo-antique.[14] La réalité sociale de l'institution scolaire grecque, avec sa structure de conventicule où l'on pratique la vie commune, son emploi du temps réglé, qui étaient ceux des écoles organisées en lieux de vie commune (συνουσία) n'est pas éloignée de la réalité que l'on devine à travers les sources syriaques, à la différence près que les écoles philosophiques sont remplacées par des écoles monastiques. Mais la différence n'est peut-être pas aussi grande si l'on se souvient que la pratique de l'exégèse philosophique chez les néoplatoniciens, comme Proclus ou Simplicius, était une modalité de la vie spirituelle. Cette activité se nourrissait de textes canoniques, comme aussi l'activité exégétique dans les écoles monastiques, telle celle de Nisibe, se nourrissait de l'exégèse des textes canoniques de la théologie antiochienne, ceux de Théodore de Mopsueste ou de Diodore de Tarse.

[13] Sur le curriculum des études à Édesse et à Nisibe, voir A.H. BECKER, *op. cit.* (n. 11), 71, 87.

[14] Voir, par exemple, PH. HOFFMANN, "Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des Ve et VIe siècles", in *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. by C. D'ANCONA (Leiden 2007), 135-153, p. 137-139.

Dans le cursus, les études commençaient par l'étude des Psaumes, que les élèves devaient probablement apprendre par cœur, puis venait l'étude du Nouveau Testament et de l'Ancien Testament. Il est possible que certains textes, dits de philosophie populaire, aient été lus dans certaines écoles monastiques, car des traductions syriaques existent, par exemple, du Πρὸς Δημόνικον apocryphe d'Isocrate, des traités Περὶ φιλίας et Περὶ ἀρετῆς de Thémistius, ou encore du Περὶ ἀσκήσεως du Pseudo-Plutarque.[15] Néanmoins, les principaux ouvrages, qui pouvaient être étudiés dans une perspective rhétorique, étaient sans doute les discours des orateurs chrétiens Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, ainsi que Jean Chrysostome, dont il existait des traductions syriaques.

Un des principaux témoignages que l'on possède sur l'enseignement est un texte intitulé "Cause de la fondation des écoles", composé entre 581 et 610 environ à l'École de Nisibe.[16] Le terme de 'cause' désigne un genre centré sur l'explication de certaines pratiques, en l'occurrence le texte se rapporte à l'origine d'une session scolaire de l'École de Nisibe. Il se présente comme une schématisation pédagogique de l'histoire humaine représentée sous la forme d'une série d'écoles, depuis les 'écoles' bibliques de Moïse ou de Salomon, par exemple, jusqu'aux écoles philosophiques grecques de Platon ou d'Aristote, et aux écoles chrétiennes à Alexandrie, Antioche ou Nisibe. L'ouvrage fournit un exemple de dépendance par rapport au curriculum philosophique de l'antiquité grecque. On y trouve un usage de

[15] Sur cette littérature dite 'populaire', voir H. HUGONNARD-ROCHE, "Le corpus philosophique syriaque aux VIe-VIIe siècles", in *The Libraries of the Neoplatonists*, *op. cit.* (n. 14), 279-291, p. 279-282; S. BROCK, "Syriac Translations of Greek Popular Philosophy", in *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, hrsg. von P. BRUNS (Bonn 2003), 9-28.

[16] Traduction anglaise du texte dans *Sources for the History of the School of Nisibis*, transl. with an introd. and notes by A.H. BECKER (Liverpool 2008), 94-160. L'auteur est traditionnellement identifié comme étant un membre de l'École, Barhadbeshabba 'Arbaya, qui est peut-être la même personne que Barhadbeshabba, évêque de Halwan: cf. A.H. BECKER, *ibid.*, 11-16.

la tradition du commentarisme néoplatonicien tardif, par exemple sous la forme d'une version christianisée de l'arbre de Porphyre, qui montre l'appropriation de la tradition néoplatonicienne par la tradition chrétienne.[17]

On n'a toutefois aucune preuve que la philosophie ait fait l'objet d'étude organisée à Nisibe. Des éléments textuels montrent qu'il y eut une certaine connaissance de l'*Organon* aristotélicien, mais on n'a pas de référence à ce matériel dans les sources concernant l'école. L'issue des études était le plus souvent la poursuite de la vie religieuse dans un monastère, éventuellement comme maître, ou l'intégration dans la hiérarchie ecclésiastique. La contrepartie du succès de l'École de Nisibe fut que des anciens élèves devinrent évêques ou chefs de monastères et que des écoles se répandirent en Mésopotamie sassanide, dans des villes, ou rattachées à des églises de villages. La nécessité de lutter contre la diffusion de la doctrine miaphysite dans la partie orientale de la chrétienté fit éclore de nombreuses écoles, particulièrement dans les provinces du nord les plus menacées. Ainsi que le rapporte la *Vie de Marouta* (évêque miaphysite de Maipherkat/Martyropolis, puis métropolite de Tigrit, mort en 649) écrite par son successeur dans la charge de métropolite miaphysite de Tigrit, Denha: "dans chacun de leurs bourgs, pour ainsi dire, les nestoriens avaient pris soin de fonder des écoles où ils enseignaient des hymnes, des cantiques, des répons, des chants, que, d'un commun accord, on pût répéter dans toutes leurs provinces".[18] Et l'évêque miaphysite Jean d'Éphèse (vers 507-vers 585) écrit vers 550, à propos de l'influence de la capitale 'nestorienne': "Nisibe, dont tout ce pays (la Perse) but le fiel au point que, même dans notre pays,

[17] Cf. l'analyse de A.H. BECKER, *op. cit.* (n. 16), Appendix II, "The Tree of Porphyry in the *Cause of the Foundation of the Schools*", 172-180, où l'auteur fait observer que la subdivision de l'arbre est modifiée pour tenir compte de la conception chrétienne de l'âme, différente de celle de la tradition néoplatonicienne.

[18] Cf. J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)* (Paris 1904), 289.

celui des Romains, quelques-uns en goûtent".[19] Deux établissements seulement, toutefois, proposaient un enseignement supérieur, Nisibe et l'école de Séleucie-Ctésiphon, créée par le catholicos Mar Aba.

Au début du VIIe siècle, l'École de Nisibe va traverser une crise lorsque son chef Henana "curieux de la lecture des écrits hétérodoxes, avait expliqué des choses contraires à Théodore l'Interprète, (et) s'était écarté de la vérité pour adhérer à des doctrines hérétiques",[20] — entendons par là la foi des melkites (autrement dit de Chalcédoine). Plusieurs membres de l'École la quittèrent alors avec Abraham de Kashkar (vers 502-588), qui partit fonder un nouveau monastère sur le mont Izla, au nord de Nisibe, où le rejoignit son ancien élève Babai le Grand (mort en 628), l'un des piliers de la doctrine christologique syro-orientale. Ce couvent s'illustra par l'habileté rhétorique de ses moines et son rayonnement devait gagner tout l'Iran sassanide.[21] Le couvent était un centre de copie de manuscrits et la formation y reposait sur les Pères antiochiens. Parmi les moines, on rencontrait une élite cultivée provenant de la classe aisée de la société perse. Et l'évêque Thomas de Marga devait écrire, dans son *Livre des Gouverneurs*,[22] à propos du couvent d'Abraham de Kashkar: "Et comme jadis celui qui désirait apprendre et devenir maître dans la philosophie païenne des Grecs allait à Athènes, la célèbre cité des philosophes, pareillement dans ce cas quiconque désirait être instruit dans la philosophie spirituelle se rendait au saint monastère de Rabban Mar Abraham

[19] Cf. J.-M. FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale, et ses suffragants des origines à nos jours* (Louvain 1977), 50.

[20] Cf. *Chronique de Séert*, II, éd. par A. SCHER et R. GRIVEAU, in *PO* 13, 4 (1918), 509.

[21] Sur ce couvent, voir en particulier l'ouvrage de F. JULLIEN, *Le monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le grand, père des moines de l'Orient* (Lovanii 2008).

[22] Cet ouvrage, qui forme une histoire du monachisme de l'Église syro-orientale, dans les régions situées à l'est du Tigre, a été édité par E.A.W. BUDGE, *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ, A.D. 840*, 2 vol. (London 1893).

et s'inscrivait dans sa filiation".[23] À la mort d'Abraham, en 588, Babai le Grand partit fonder un nouveau monastère et une école dans sa région d'origine (Beth Zabdai) dans la partie nord de la Mésopotamie, puis revint comme chef du monastère du mont Izla en 604. Après la mort de Henana à Nisibe (vers 612), l'École de ce lieu va subir un déclin, peut-être lié à la controverse qui entoura son chef accusé d'introduire des vues hétérodoxes dans l'exégèse et la théologie.

À l'époque où décline l'École de Nisibe dans l'empire sassanide, l'École du monastère syro-occidental de Qenneshre trouve son plein essor, fondé par Jean bar Aphtonia, dans les années 520. Comme on le sait par une "Histoire de maître Jean, abbé du saint monastère d'Aphtonia, écrite par un disciple",[24] Jean, originaire d'Édesse, appartenait à une famille cultivée. Après la mort du père, la mère de Jean envoya certains de ses frères étudier aux écoles la rhétorique et le droit. Jean reçut probablement une éducation grammaticale auprès de sa mère, puis à l'âge de 15 ans il entra au monastère de Saint-Thomas de l'Oronte, près d'Antioche. Il y reçut sans doute une éducation bilingue, car le monastère était connu comme centre d'étude des lettres grecques, dont il devint plus tard abbé. Après que les chalcédoniens les eurent expulsés du monastère de Saint-Thomas, les moines, sous l'autorité de Jean bar Aphtonia, allèrent à Qenneshre sur la rive est de l'Euphrate et y construisirent un monastère vers 525-531, qui devint un haut lieu des études gréco-syriaques.

Jean écrivit lui-même en grec, tandis que son panégyriste écrivait en syriaque. Tous deux furent versés dans la rhétorique. En effet, comme l'a montré John Watt, le portrait de Jean bar Aphtonia peut être analysé en termes de rhétorique épidictique et il comporte nombre de *topoi* traditionnels de ce genre rhétorique: origine et famille (πατρίς et γένος), naissance et genre de

[23] Nous citons la traduction de F. JULLIEN, *op. cit.* (n. 21), 239.

[24] Cf. la traduction de F. NAU, "Histoire de Jean bar Aphtonia", in *ROC* 7 (1902), 97-135.

vie (γένεσις et ἀνατροφή), éducation, nature et occupations (παιδεία, φύσις, ἐπιτηδεύματα), actions (πράξεις). D'autres *topoi* encore s'y rencontrent, qui se retrouvaient déjà chez les Pères cappadociens, tels que la comparaison du soldat et du saint, présente chez Basile de Césarée, et développée par l'hagiographe de Jean. Ce qui montre que la tradition rhétorique littéraire était largement cultivée par Jean et ses disciples, en grec comme en syriaque. Un autre exemple, à peu près contemporain, est fourni par Zacharie le Scolastique, dans sa *Vie de Sévère*, le futur patriarche d'Antioche, perdue en grec, mais conservée dans une version syriaque, qui illustre bien le rôle de la rhétorique dans l'enseignement, en même temps que la diversité des textes lus, qui appartiennent aussi bien à la tradition 'sophistique' qu'à la tradition patristique. Voici, en effet, ce que dit Zacharie des lectures de Sévère, son condisciple:

> "Affligés qu'une telle intelligence [*sc.* Sévère] n'eût pas encore reçu le divin baptême, nous conseillâmes à Sévère d'opposer aux discours du sophiste Libanios, qu'il admirait à l'égal des anciens rhéteurs, ceux de Basile et de Grégoire, ces illustres évêques, et de les comparer ensemble. Nous lui donnions ce conseil, afin qu'il parvînt, par la voie de la rhétorique qui lui était chère, à la doctrine et à la philosophie de ceux-ci. Lorsque Sévère eut appris à connaître ces écrits, il fut entièrement conquis par eux. On l'entendit aussitôt faire l'éloge des lettres adressées par Basile à Libanios et de celles que Libanios écrivit en réponse, dans lesquelles il avouait avoir été vaincu par Basile et accordait la victoire aux lettres de celui-ci. Il résulta de là que Sévère se plongea à partir de ce moment dans la lecture des ouvrages de l'illustre Basile [...]"[25]

Sans doute Sévère effectua-t-il son éducation en grec et à Alexandrie, mais il n'en reste pas moins que ce texte montre la place centrale de la rhétorique dans la tradition scolaire et suggère ses implications dans les controverses religieuses. Un témoignage précis de la place de la rhétorique dans ces contro-

[25] Cf. *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique*, éd. par M.-A. KUGENER, in *PO* 2,1 (1907) 6-115, p. 12-13.

verses est donné par le discours composé déjà en syriaque, probablement vers 489, par Narsai, mentionné plus haut, alors directeur de l'École des Perses à Nisibe, pour la défense des trois docteurs nestoriens, Théodore de Mopsueste, Diodore de Tarse et Nestorius, au moment où commençaient les polémiques contre eux. L'analyse de ce discours montre, en effet, qu'il se conforme au modèle du discours judiciaire selon la description donnée par Quintilien dans l'*Institutio Oratoria*,[26] par quoi l'on voit l'influence de la tradition scolaire grecque dans l'éducation théologique, non plus en pays grec, mais en orient syriaque même.

Sous l'impulsion de Jean bar Aphtonia et de ses successeurs, Qenneshre fut, dès l'origine, un centre d'études grecques en même temps qu'un lieu de culture syriaque, où les élèves suivaient le cursus rhétorique et philosophique (au moins partiel) reçu de la tradition grecque. Le monastère s'illustra notamment sous Sévère Sebokt, originaire de Nisibe, qui eut pour élève Athanase de Balad, le futur patriarche Athanase II d'Antioche (mort en 687), traducteur de plusieurs ouvrages logiques d'Aristote, (en particulier les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques*) et Jacques (né dans un village près d'Antioche) futur évêque d'Édesse, l'auteur de la première grammaire syriaque savante, qui contribua à fixer la langue. On connaît de Jacques d'Édesse une lettre sur les points et une autre lettre, adressée à son ami Georges, évêque de Sarough, sur l'orthographe syriaque. Il fut aussi le traducteur/réviseur des *Catégories* d'Aristote, et le réviseur de diverses traductions du grec comme les *Homélies* de Sévère d'Antioche. Sans doute aussi Georges, futur évêque des tribus arabes chrétiennes de Mésopotamie, étudia-t-il à Qenneshre, lui qui traduisit et commenta plusieurs traités logiques d'Aristote (*Catégories*, *Peri Hermeneias*, *Premiers Analytiques*), et qui composa un discours épidictique sur Sévère

[26] Cf. K. McVey, "The Memra of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an Example of Forensic Rhetoric", in *IIIe Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, éd. par R. Lavenant (Roma 1983), 87-96.

d'Antioche, selon les règles rhétoriques de ce type d'ouvrage.[27] Thomas de Harquel (Heraclea), évêque de Mabboug et réviseur (en 616) de la traduction philoxénienne de la Bible, était également issu de Qenneshre.

Un large spectre de textes fut étudié à Qenneshre, tant en grec qu'en syriaque. Sévère Sebokt lui-même composa un traité d'astrolabe, inspiré de celui de Théon d'Alexandrie, et des œuvres astronomiques ou cosmologiques inspirées de Ptolémée, et il y a tout lieu de penser que l'œuvre de Ptolémée, comme d'autres, était lue directement en grec. L'un des buts de la rédaction ou de la traduction d'œuvres scientifiques ou philosophiques à Qenneshre était certainement de constituer en langue syriaque un corpus savant couvrant un large éventail de domaines. D'autres monastères syro-orthodoxes, d'ailleurs, furent de hauts lieux d'étude du grec, comme ceux de Mar Jacques à Kayshum, de Mar Eusebona ou de Tell 'Adda, que fréquentèrent des moines issus de Qenneshre: Athanase de Balad et Jacques d'Édesse, notamment, séjournèrent à Mar Eusebona (près de Qala'at Simon, au nord de la Syrie, 40 kilomètres à l'ouest d'Alep), le second y passant onze années à enseigner le grec et à commenter des auteurs grecs traduits en syriaque comme les discours de Grégoire de Nazianze dans la version révisée par Paul d'Édesse (exécutée en 623/624, durant son exil à Chypre pour échapper aux armées perses).[28]

Sur fond de ce panorama historique et sociologique, il apparaît que les mouvements d'études étaient structurés par la séparation des deux églises syriaques, d'orient et d'occident. Chacune de ces églises avait ses propres écoles, de ville ou de village, et ses propres écoles monastiques. Et chacune avait ses

[27] Cf. l'édition et la traduction anglaise de K.E. McVey, *George, Bishop of the Arabs. A Homily on Blessed Mar Severus, Patriarch of Antioch* (Louvanii 1993).

[28] Pour des exemples de commentaires provenant de la tradition scolaire des monastères syro-occidentaux où l'on étudiait Grégoire de Nazianze dans la version de Paul d'Édesse, voir A. de Halleux, "Les commentaires syriaques des discours de Grégoire de Nazianze. Un premier sondage", in *Muséon* 98 (1985), 103-147.

propres textes fondateurs pour sa théologie, Cyrille et Sévère d'Antioche pour les syro-occidentaux, Théodore de Mopsueste et Diodore, notamment, pour les syro-orientaux. Mais ils avaient aussi certaines œuvres en commun, notamment celles de Grégoire de Nazianze.

À propos de cet auteur, on peut citer le témoignage du métropolite déjà cité de Tagrit, Mar Denha, qui rapporte que Marouta (vers 565-649) demeura dix ans au monastère syro-orthodoxe de Mar Zakkaï, situé près de Callinice, où il lut "les livres des docteurs orthodoxes et surtout de Grégoire le Théologien le Grand, interprété et éclairci par Théodore, docteur et rabban dans le monastère de Mar Zakkaï, car les moines de ce monastère s'appliquaient constamment avec amour à lire Grégoire".[29]

Le mouvement des traductions

Lors des querelles christologiques du Ve siècle, ces textes fondateurs prirent une importance particulière, car ils servaient à justifier les positions des uns ou des autres. Leur exégèse était fondamentale, et l'on en composa des florilèges, tant du côté pro-chalcédonien que du côté anti-chalcédonien.[30] En même temps que s'accrut l'importance des citations patristiques dans l'argumentation théologique, s'accrut l'exigence d'exactitude des citations des textes de l'Écriture et des textes des Pères.

Dès la seconde moitié du Ve siècle, et au tournant du VIe siècle, la question philologique prit une importance particulière dans l'exégèse religieuse. Il importait, en effet, d'interpréter de manière exacte les textes grecs de la Bible, au-delà de leur formulation syriaque dans les premières traductions. On se préoccupa alors de réviser ces traductions, et ce mouvement

[29] Cf. *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles), suivies du Traité d'Ahudemmeh sur l'homme*, éd. par F. NAU, in *PO* 3, 1 (1905), 70.

[30] Cf. D. KING, *The Syriac Versions of the Writings of Cyril of Alexandria. A Study in Translation Technique* (Lovanii 2008), 5-11.

de révision s'accompagna d'une inflexion dans la méthode de traduction, que Sebastian Brock a décrite comme le passage d'une traduction orientée vers le lecteur, ou paraphrastique, à une traduction orientée vers le texte, c'est-à-dire une traduction qui se voulait miroir de l'original grec.[31] L'un des initiateurs de cette démarche fut Philoxène, évêque miaphysite de Mabboug (Hiérapolis, entre Antioche et l'Euphrate), qui né en Perse, fit ses études à Édesse, où il passa d'ailleurs de la théologie antiochienne à celle de Cyrille d'Alexandrie, et qui fit exécuter une nouvelle traduction du Nouveau Testament par son chorévêque Polycarpe (en 507-508).

On conserve, par exemple, une lettre de l'auteur de la traduction, exécutée vers la fin du Ve siècle ou le début du VIe siècle, du commentaire de Grégoire de Nysse au *Cantique des cantiques*, dans laquelle le traducteur note qu'il devait ajuster la version biblique de la *Peshitta* au texte biblique de Grégoire, sans quoi le commentaire suivi n'aurait pas eu de sens.[32] Ainsi la nécessité de refaire des traductions de la Bible à partir du grec s'est imposée, sans quoi les arguments théologiques empruntés aux Pères risquaient de perdre leur sens en syriaque.

La majorité des traductions, des révisions et des commentaires sur les œuvres des Pères cappadociens fut exécutée dans les monastères syriaques syro-occidentaux. Mais de l'existence de manuscrits copiés et préservés au monastère chalcédonien Sainte-Catherine du mont Sinaï, il ressort que ces mêmes traductions étaient aussi lues par les chalcédoniens syriacophones, notamment pour ce qui concerne Grégoire de Nazianze.

Cette époque de rénovation des traductions, suscitée par les besoins de l'exégèse aux fins de controverse, est aussi celle, notons-le, où apparaissent les œuvres de Sergius de Resh'aina dans le même milieu syro-occidental. Traducteur des œuvres

[31] Cf. par exemple S. BROCK, "Towards a History of Syriac Translation Technique", in *IIIe Symposium Syriacum 1980, op. cit.* (n. 26), 1-14; repr. in S. BROCK, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology* (Aldershot 1992), X.

[32] Cf. D.G.K. TAYLOR, "Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque", in *Les Pères grecs dans la tradition syriaque,* (cité n. 7), 43-61, p. 53.

de Galien et commentateur des *Catégories* d'Aristote, dans la lignée d'Ammonius dont il fut presque sûrement l'auditeur à Alexandrie, Sergius fut aussi le premier traducteur en syriaque des traités du Pseudo-Denys. Récemment, on a mis en évidence l'existence de tout un milieu savant auquel appartenaient ces auteurs, Sergius, le Pseudo-Denys et Philoxène de Mabboug, notamment, qui ont suscité, chacun à sa manière, un nouvel élan dans les entreprises tout à la fois de traduction, d'exégèse et de théologie.[33]

Les traductions du grec en syriaque ont certes influencé la constitution de la terminologie syriaque dans le domaine théologique, et plus largement philosophique, comme Sebastian Brock l'a bien montré dans plusieurs de ses études.[34] Mais l'on peut dire aussi qu'à l'inverse, des traductions nouvelles, ou des révisions de traductions anciennes, ont été suscitées par des problèmes de terminologie théologique. Ainsi, on trouve dans les plus anciennes traductions du grec, chez les auteurs du IVe siècle, pour rendre les mots grecs ἐσαρκώθη ou ἐνανθρωπήθη signifiant l'incarnation, un syntagme syriaque (*lbeš pagro*) signifiant "il s'est revêtu d'un corps", qui est une approximation paraphrastique des verbes grecs.[35] Au cours du Ve siècle, les traducteurs, soucieux de reproduire au plus près le grec, en raison des querelles christologiques,[36] ont introduit pour rendre

[33] Cf. la thèse (à paraître) d'E. FIORI, *Dionigi l'Areopagita e l'origenismo siriaco. Edizione critica e studio storico-dottrinale del trattato sui* Nomi divini *nella versione siriaca di Sergio di Res'ayna* (Bologna 2010).

[34] Cf. par exemple S. BROCK, "Some Aspects of Greek Words in Syriac", in *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, hrsg. von A. DIETRICH (Göttingen 1975), 80-108; repr. in S. BROCK, *op. cit.* (n. 6), IV.

[35] Cf. S. BROCK, "L'apport des Pères grecs à la littérature syriaque", in *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, (cité n. 7), 9-26, p. 13.

[36] Au cours des Entretiens, C. RIEDWEG a attiré l'attention sur la subtilité recherchée des traductions, en relation avec les querelles christologiques, en ces termes: "Ich möchte gerne auf die Wichtigkeit einer möglichst präzisen, 'philologischen' Übersetzung im Rahmen der christologischen Kontroversen hinweisen. Denn diese waren durch z. T. unglaubliche intellektuelle Akrobatik und sprachliche Mikrodifferenzierungen gekennzeichnet: Die Grenzen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie konnten im 5. Jh. n. Chr. zwischen so nahe verwandten Begriffen wie σύγχυσις und σύγκρασις verlaufen (Kyrill von Alexan-

les mots grecs susdits des néologismes *etbassar* et *etbarnash*, qui sont des calques sémantiques du grec: le premier *etbassar*, verbe dénominatif formé sur la racine *bsar* signifiant "chair" (équivalent du grec σάρξ), se traduit par "il fut fait chair"; le second, verbe dénominatif formé sur le syntagme *barnošo*, signifiant "homme" (équivalent du grec ἄνθρωπος), se traduit par "il fut fait homme".[37] Autre exemple, le mot syriaque utilisé pour "spirituel" chez Éphrem était le mot *kasyo* signifiant "caché",[38] qui fut remplacé par *ruḥono*, puis *ruḥonoyo*, formé sur la racine *ruḥ* ("souffle", à l'origine). Plus tard, Jacques d'Édesse introduisit une forme plus proche du grec νοητός, à l'aide d'un mot dérivé de *hawno*, traduction sémantique du grec νοῦς.[39] Comme on le voit sur ces exemples, la culture philosophique n'était pas étrangère aux choix effectués par les traducteurs des VIe et VIIe siècles. Un exemple encore plus clair en est fourni par l'emploi du mot *dilonoyuto*, signifiant "propriété", pour la traduction du grec ἰδιότης (terme important en théologie), dont Jacques d'Édesse dit qu'il était inconnu des auteurs anciens jusqu'à

drien). Zu erinnern ist im übrigen auch daran, welche Bedeutung eine bestimmte Übersetzung für die christliche Tradition hatte: diejenige der Septuaginta, die für die Christen das hebräische Original ersetzte und deren wörtliche Präzision im Laufe der Tradition zunehmend legendenhaft ausgeschmückt wurde (gemäss einer der letzten Versionen sollen die Übersetzer sogar getrennt in einzelnen 'Häuschen' gearbeitet und dennoch Wort für Wort exakt dasselbe geschrieben haben: Ps.-Justin [Markell von Ankyra?], *Cohortatio ad Graecos*, 13, 2)". D. KING, *op. cit.* (n. 30), 142-143, montre que, dans les versions syriaques des œuvres de Cyrille, les mots σύγχυσις et σύγκρασις ne sont pas toujours clairement distingués et peuvent être traduits par des termes interchangeables.

[37] Sur les traductions syriaques du vocabulaire de l'incarnation, voir l'article fondamental d'A. DE HALLEUX, "La philoxénienne du symbole", in *Symposium Syriacum 1976* (Roma 1978), 295-315, qui a montré qu'au tournant du VIe siècle une nouvelle terminologie (comportant notamment les termes *etbassar* et *etbarnash*), adoptée par Philoxène, s'impose dans le milieu miaphysite.

[38] Durant les Entretiens, C. RIEDWEG a proposé de rapprocher le terme signifiant "caché" chez Éphrem du mot grec μυστικός, mais le mot *kasyo* est le participe passé du verbe *kso'*, dans lequel nous voyons plutôt un équivalent du verbe grec κρύπτω ("couvrir, cacher"), qui ne connote pas immédiatement la notion d'initiation attachée à μυστικός. Quant à *ruḥono*, qui peut être un équivalent de πνευματικός, comme le suggérait aussi C. RIEDWEG, il est employé, à la place de *kasyo*, pour rendre "spirituel" au sens du grec νοητός.

[39] Cf. S. BROCK, *art. cit.* (n. 35), 13-14.

Philoxène compris, et des traductions anciennes du grec. Il n'est pas besoin d'insister sur la place que tient le "propre" dans la théorie aristotélicienne des prédicables, et sur le fait que cette théorie est au cœur du premier traité lu dans tout cursus philosophique dans l'antiquité tardive, l'*Isagogè* de Porphyre. Et c'est un terme de la même racine, *diloyuto*, que l'on trouve pour désigner le "propre" (dans la liste des prédicables porphyriens) par exemple dans le texte syriaque du traité de logique de Paul le Perse, probablement traduit du persan par Sévère Sebokt, le maître de Jacques d'Édesse à Qenneshre.

Philoxène, qui fut influencé par la doctrine cyrillienne quand il séjourna à Édesse (dans les années 450-460), eut accès à ses œuvres en syriaque. À propos de la traduction du Nouveau Testament, il explique ainsi, sur un exemple, la nécessité de suivre aussi fidèlement que possible le grec dans les traductions syriaques:

> "Mais si ceux qui traduisirent supposèrent qu'il n'est pas bien que l'on propose en langue syriaque le devenir du Christ ou de Dieu ou du Fils, ils auraient dû savoir que celui qui est préoccupé de traduire le vrai doit, non pas décider quelles paroles sont appropriées à chacune des deux langues, mais chercher quels sont les expressions et les noms qui furent énoncés par Dieu ou par son Esprit à travers les prophètes ou les apôtres. En effet les paroles proposées dans les Écritures saintes ne sont point le rejeton de pensées humaines, qui admettraient d'être corrigées ou fabriquées par la science humaine. Or chez les Grecs chacune des paroles et chacun des noms dont nous avons rappelé qu'ils furent dits par les Évangélistes et par l'Apôtre sont bien proposés comme nous l'avons dit: "Il devint à partir de la semence de David selon la chair" [*Rom* 1,3] et non "il naquit selon la chair" [*Peshitta*]... Et puisque c'est dans leur langue à eux que les livres du Nouveau Testament furent énoncés, c'est plutôt aux termes proposés chez eux qu'on doit s'accorder et non à ceux qui furent traduits par n'importe qui, lesquels sont l'expression de sa présomption à lui et non de la doctrine qui vient de l'Esprit."[40]

[40] Nous citons ce passage de Philoxène, tiré du *Commentaire sur le prologue de l'Évangile de Jean*, d'après A. JUCKEL, "La réception des Pères grecs pendant la 'Renaissance' syriaque: Renaissance — Inculturation — Identité", in *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, (cité n. 7), 89-125, p. 93-94.

La christologie de l'incarnation doit donc se fonder, selon Philoxène, sur une lecture précise des sources grecques, dans lesquelles furent énoncés les livres sacrés. En particulier, dans l'exemple qui précède de l'*Épître aux Romains*, il faut lire γενομένου ("devenu") et non pas γεννωμένου ("né"), qui était la leçon de la *Peshitta*. Selon Philoxène, les anciens traducteurs firent des fautes soit par ignorance, soit en raison de l'insuffisance de leur outil linguistique. C'est pourquoi il était indispensable de refaire des traductions. Dans une *Lettre aux moines de Senoun*, Philoxène argumente que l'erreur nestorienne provient d'une incompréhension du langage des Pères, étant donné qu'il était impossible de traduire exactement en syriaque les termes grecs et que c'est la raison pour laquelle Éphrem semble confondre les natures:

> "Mais puisque notre langue syriaque n'avait pas pris l'habitude d'employer les expressions précises appliquées chez les Grecs à l'inhumanation divine et [à] l'union incompréhensible, au lieu de [dire] que les natures furent unies (*ethid*), [expression alors] inconnue au syriaque, le bienheureux Éphrem écrivit qu'elles furent mélangées (*etmezeg*)."[41]

Fort de ces observations sur l'inadéquation de la langue syriaque, en comparaison du grec, pour parler de l'incarnation notamment, Philoxène est favorable à l'introduction de néologismes, qui sont des calques sémantiques des mots grecs, de manière à remédier à cette insuffisance du syriaque. La question de l'union sans mélange dans le Christ était, évidemment, source de difficulté pour les traducteurs.

Un exemple de ce même effort pour adapter les traductions syriaques à leur modèle grec est fourni par la version du *Discours théologique* de Théodose, patriarche d'Alexandrie en 535 (disciple de Sévère d'Antioche), où l'on peut lire:

> "This treatise is rendered and translated from the Greek into Syriac, so far as it was possible, word for word without any diffe-

[41] Cf. la traduction française par A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog. Lettre aux moines de Senoun* (Louvain 1963), 42; voir aussi D. KING, *op. cit.* (n. 30), 16.

rence, in order that it may show the Greek expressions not only in [their general] meaning, but in the [Syriac] expressions themselves. As a rule no word has been added or substracted, if the necessities of the language did not oppose (such translation)."[42]

Plus tard, Jacques d'Édesse distinguera encore soigneusement, dans sa révision de la traduction par Paul de Callinice des *Homélies* de Sévère d'Antioche, entre γένεσις (traduit par *hwoyo*, de la racine *hwo'*, "être", dont une forme passive rend ce qu'exprime le latin *factus est*) et γέννησις (traduit par un autre mot syriaque: *yoldo*, de la racine *iled*, "engendrer").[43] Ce qui montre l'importance prise par les questions philologiques chez les lettrés syro-occidentaux.

Il est remarquable, comme nous y avons fait allusion, que l'époque où ce chantier de nouvelles traductions est entrepris, dans le dessein de traduire plus exactement les œuvres majeures de la théologie ou des Pères, est aussi celle où apparaissent en syriaque les premières traductions d'œuvres philosophiques. Les premières traductions, conservées anonymement, des *Catégories* d'Aristote et de l'*Isagogè* de Porphyre datent du début du VIe siècle, selon toute vraisemblance. De la même époque datent aussi les traductions du *De mundo* pseudo-aristotélicien et du traité d'Alexandre d'Aphrodise *Sur les causes du tout*, par Sergius de Resh'aina. Ce dernier est aussi l'auteur de deux commentaires sur les *Catégories* et, comme on l'a dit, de la première traduction syriaque du Pseudo-Denys.[44]

Le mouvement de retraduction, ou de révision des traductions anciennes, se poursuivit, voire prit un nouvel essor au

[42] Cité d'après D. KING, *op. cit.* (n. 30), 17.

[43] Cf. C.J.A. LASH, "Techniques of a Translator: Work-Notes on the Methods of Jacob of Edessa in Translating the Homelies of Severus of Antioch", in *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen* hrsg. von F. PASCHKE (Berlin 1981), 365-383, p. 370.

[44] On peut trouver une vue d'ensemble sur l'œuvre de Sergius de Resh'aina dans H. HUGONNARD-ROCHE, *La logique d'Aristote du grec au syriaque. Études sur la transmission des textes de l'*Organon *et leur interprétation philosophique* (Paris 2004), 122-142: "Sergius de Reš'aina, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote".

VIIe siècle, notamment dans le milieu de Qenneshre. Les versions de Grégoire de Nazianze furent revues par Paul d'Édesse en 623/624, le corpus dionysien par Phokas vers 685. Et le corpus aristotélicien de logique ne fut pas en reste: Athanase révisa la traduction de l'*Isagogè* de Porphyre, Jacques d'Édesse celle des *Catégories* d'Aristote, Georges des Arabes les versions des *Catégories*, du *Peri Hermeneias* et des *Premiers Analytiques*.[45]

Dans le même ordre d'idée, il faut mentionner la traduction en syriaque de la grammaire de Denys le Thrace par Joseph Huzaya, qui appartient à la même période, ainsi que les premiers écrits grammaticaux de Ahudemmeh, originaire de Balad, qui devint évêque miaphysite de Tagrit (vers 559).[46] La concomitance des nouvelles traductions, suscitées par le souci d'exactitude philologique, et des œuvres grammaticales de Ahudemmeh et de Joseph Huzaya, n'est évidemment pas un hasard, mais c'est le signe d'une même tendance. Ces travaux grammaticaux ont pour but de donner à la langue syriaque les moyens d'une analyse rigoureuse et de lui permettre d'atteindre à la même précision que la langue grecque.

Sur le milieu ecclésiastique et culturel, dans lequel Sergius de Resh'aina se mouvait, l'*Histoire ecclésiastique* du Pseudo-Zacharie fournit des indications éclairantes.[47] Dans le chapitre huit, l'auteur donne une brève prosopographie miaphysite de l'exil, où sont mentionnés, entre autres, Philoxène de Mabboug, Jean bar Aphtonia, Mara d'Amida qui exilé de son siège avait trouvé refuge au village de Qenneshre, avant d'aller à Petra, puis à Alexandrie où il mourut. De ce Mara, l'auteur

[45] Un état sommaire des traductions syriaques de l'*Organon* a été procuré par S. BROCK, "The Syriac Commentary Tradition", in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, ed. by CH. BURNETT (London 1993), 3-18.

[46] Cf. les *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta* (cité n. 29). Pour le texte de J. Huzaya, voir l'édition et traduction gréco-latine de A. MERX, *Historia artis grammaticae apud Syros* (Leipzig 1889), 50-72 [syriaque], 9-24 [trad.].

[47] Cf. PSEUDO-ZACHARIAS, *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, t. II, ed. E.W. BROOKS (Parisiis 1921), 78-87 et trad. lat. (Parisiis 1924), 53-60.

souligne l'habileté dans la langue grecque, reçue dans le monastère de Séleucie sur l'Oronte dirigé par Jean bar Aphtonia, et il rapporte qu'il possédait une grande bibliothèque de livres admirables. Parmi les figures dessinées par l'auteur se trouvent encore Jean bar Aphtonia, et Jean de Tella, dont le disciple Élie de Dara a décrit la formation dans les lettres grecques, comme on l'a vu plus haut. Cette prosopographie dessine un milieu de lettrés de langue syriaque, mais versés dans la littérature grecque, dans la philosophie et l'exégèse, une élite ecclésiale dans laquelle a vu le jour l'œuvre du Pseudo-Denys, que S. Brock a pu qualifier de "plus hellénisé de tous les auteurs chrétiens".[48]

Avant l'époque dont nous parlons, il y eut bien influence de la pensée grecque sur la culture syriaque, qui avait abouti à la création d'une théologie en langue syriaque, et l'on a montré que des concepts empruntés à la philosophie grecque étaient déjà présents dans l'œuvre d'un Éphrem de Nisibe.[49] Et la rhétorique faisait partie du cursus des études dans les écoles supérieures syriaques, à l'égal de ce qui se produisait dans la tradition grecque, où l'apprentissage de la rhétorique précédait l'étude de la philosophie. Pour ne retenir qu'un exemple proche de l'époque où nous sommes, citons celui de Damascius qui étudia la rhétorique, puis l'enseigna lui-même durant neuf ans, avant de se convertir à la philosophie, au contact d'Isidore.[50] Et nous avons mentionné plus haut le témoignage de Zacharie le Scolastique, dans sa *Vie de Sévère*, sur le goût pour la rhétorique du futur patriarche et ses lectures en la matière, de même que le discours de Narsai, pétri de culture rhétorique d'origine grecque. Ce qui paraît changer au tournant du VIe siècle, c'est que les ressources de la rhétorique ne paraissent plus suffisantes

[48] S. BROCK, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem* (Kalamazoo 1992), cité d'après E. FIORI, *op. cit.* (n. 33).

[49] Cf. U. POSSEKEL, *op. cit.* (n. 9).

[50] Voir DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, vol. I, éd. par L.G. WESTERINK et trad. fr. par J. COMBÈS (Paris 1986), X *sq.*, et la notice de PH. HOFFMANN, "Damascius", in *DPhA* II (Paris 1994), 541-593, p. 543-545.

à certains dans les controverses religieuses, mais que les sources textuelles sur lesquelles s'appuient les positions doctrinales doivent faire l'objet d'analyses philologiques précises. Les débats christologiques ont conduit à un retour aux sources grecques et à la constatation d'une nécessaire révision des traductions anciennes. Ce retour aux sources et l'effort linguistique qu'il supposait furent, dans l'ensemble, concomitants avec l'ouverture à la philosophie au sens technique, c'est-à-dire à la philosophie aristotélicienne, ou plus spécifiquement à la logique péripatéticienne, qui formait la base du cursus des études supérieures.

À cet égard, l'œuvre de Sergius de Resh'aina occupe une position remarquable dans ce mouvement de renouvellement des instruments conceptuels par lesquels les lettrés syriaques appréhendent les questions théologiques et doctrinales. Comme nous avons eu l'occasion de l'écrire ailleurs, le prologue de Sergius à son commentaire des *Catégories* d'Aristote, adressé à son compagnon de travail, un certain Théodore, montre une parfaite maîtrise des procédés rhétorique de l'art de la préface et des *topoi* usités en ce domaine. Mais, comme nous l'écrivions, "les ressources de la rhétorique sont utilisées par lui non pas à des fins apologétiques, mais en vue de l'introduction dans la littérature syriaque d'une œuvre philosophique dont il s'agissait d'exposer le dessein propre".[51] Aux yeux de Sergius, l'œuvre d'Aristote représente "l'origine et le commencement et le principe de tout savoir" en philosophie. Reprenant un *topos* rhétorique, Sergius décrit ainsi l'œuvre du Stagirite:

> "De même, en effet, que ceux qui font des statues façonnent à part chacune des parties de la forme par elle-même, puis en les assemblant l'une avec l'autre, ainsi que l'art le requiert, font la statue achevée, de même lui aussi assembla, ajusta et disposa chacune des parties de la philosophie selon l'ordre requis par elle, et il façonna à partir d'elles, dans tous ses livres, la forme parfaite et admirable de la science de toutes les réalités."[52]

[51] H. HUGONNARD-ROCHE, *op. cit.* (n. 44), 172.
[52] *Ibid.*, 168.

Le caractère novateur de la démarche de Sergius est souligné, indirectement, par l'auteur, dans la mise en garde que, dans la suite du prologue, il adresse au lecteur de ne pas tomber "dans les blâmes et les critiques stériles après une seule lecture",[53] mais de persister dans l'étude, même s'il n'adhère pas à la doctrine d'Aristote. Au-delà du *topos* rhétorique, que l'on peut lire dans ce passage, il y a lieu, nous semble-t-il, d'y voir la marque de l'originalité de la démarche qui consiste à promouvoir l'étude de la philosophie, celle d'Aristote en l'occurrence, comme introduction à la connaissance de toute réalité, et non pas seulement comme réservoir de quelques concepts logiques. Ce qui ne veut pas dire, pour autant, que pour Sergius le savoir s'arrête à Aristote, sa traduction du Pseudo-Denys en est la preuve.[54] Et l'on peut se demander, avec Paolo Bettiolo, si le Pseudo-Denys ne constitue pas pour Sergius le *Plato christianus* auquel l'Aristote platonisé introduirait.[55] Ajoutons la question: à la manière dont la pseudo-*Théologie d'Aristote* couronnerait le savoir dans "le cercle de Kindi"?

S'il est un lieu de culture syriaque où l'entreprise, dont Sergius se fait le héraut, fut réalisée, c'est sans doute le monastère de Qenneshre déjà mentionné, où Sévère Sebokt, autant que les sources nous permettent de le savoir, donna une impulsion remarquable à l'étude des textes grecs. J'ai déjà mentionné auparavant les noms des traducteurs Athanase de Balad, Jacques d'Édesse ou Georges des Arabes, issus de ce cercle d'études monastiques. Sévère, lui-même, on l'a dit, s'intéressa aussi aux

[53] *Ibid.*, 169.

[54] Sur la figure de Sergius de Resh'aina, et sa réinterprétation de la philosophie grecque dans un contexte ascétique inspiré par l'enseignement d'Évagre le Pontique, ainsi que sur son rapport à l'œuvre du Pseudo-Denys, on lira la thèse (à paraître) de E. FIORI, *op. cit.* (n. 33).

[55] Cf. P. BETTIOLO, "Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria", in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, a cura di C. D'ANCONA (Torino 2005), vol. I, 48-100: 98, où, après avoir présenté la personne, l'œuvre et la culture, tant philosophique que théologique de Sergius, l'auteur écrit à son propos: "Difficile però sottrarsi anche all'impressione che lo Pseudo-Dionigi costituisca quel *Plato christianus* cui il 'platonico' Aristotele introduce".

sciences, astronomiques notamment. En somme, l'impulsion donnée aux études philologiques dans les cercles miaphysites du premier VIe siècle se prolongea tout au long du VIIe siècle, dans la même église syro-occidentale, en lui donnant tout à la fois les bases de son identité théologique face aux chalcédoniens grécophones et les éléments d'une identité culturelle nourrie de lettres et de sciences grecques. Ce savoir était aussi l'instrument d'une identité syriaque revendiquant son ancienneté face aux traditions voisines, comme le révèle tel texte de Sévère où il proteste que:

> "certains croient que les Grecs seuls savent faire des calculs astronomiques, mais tous les écrivains grecs reconnaissent que les Babyloniens, puis les Égyptiens, ont précédé les Grecs, or les Babyloniens sont des Syriens. Ptolémée dans sa Syntaxe le montre encore, puisqu'il fait le comput du soleil, de la lune et des planètes d'après les années de Neboucadnesar, roi des Assyriens, et non d'après les années des Grecs; il montre ainsi qu'il a pris aux Babyloniens le fondement de ses calculs. Un oracle grec dit aussi que la sagesse s'est trouvée chez les Chaldéens; mais ceux-ci sont les Babyloniens et les Syriens."[56]

Les traductions d'œuvres philosophiques du grec en syriaque se sont développées, ainsi qu'on le voit, dans la tradition syro-occidentale, en relation avec les questions religieuses, mais aussi grâce à la situation favorable offerte par la connaissance du grec dans les régions géographiques où l'église miaphysite était implantée, et par le voisinage avec des centres de formation des élites de langue grecque, comme Alexandrie ou Beyrouth. Qu'en était-il alors de la tradition syro-orientale? On n'a pas de témoignages sur un développement comparable d'une activité de traduction.[57] D'après Sebastian Brock, ce serait Mar Aba,

[56] Cf. F. NAU, "La cosmographie au VIIe siècle chez les Syriens", in *ROC* 15 (1910), 225-254, p. 248-249.

[57] Notons à ce propos que peu de manuscrits antérieurs au Xe siècle ont été conservés hors du climat sec de l'Égypte et que, pour ces manuscrits, nos sources sont principalement limitées "à deux bibliothèques, celle de Deir al-Surian et celle de Sainte-Catherine au Sinaï, l'une appartenant à une communauté syrienne orthodoxe, l'autre à une communauté chalcédonienne. Cela signifie qu'à de très

catholicos de Séleucie-Ctésiphon entre 540 et 552, qui aurait ouvert le monde scolastique syro-oriental à la philosophie païenne.[58] Zoroastrien converti, Mar Aba reçut une bonne éducation, il étudia le grec à Nisibe, puis voyagea vers l'ouest, en Égypte, en Grèce, à Antioche, avant de revenir à Nisibe, centre de formation des élites orientales, et d'être enfin élu catholicos. L'école de Séleucie-Ctésiphon fut ainsi le second centre d'études supérieures dans l'orient syriaque. Nous avons un témoignage précis, non pas sur cette école elle-même, mais sur la diffusion de la philosophie grecque dans l'entourage du souverain sassanide, par l'œuvre de l'auteur connu sous le nom de Paul le Perse.[59] Celui-ci dédia au souverain sassanide Chosroès Anushirvan (531-578/9) l'un de ses ouvrages, un "Traité sur l'œuvre logique d'Aristote", selon l'incipit du texte syriaque aujourd'hui conservé. Il s'agit d'une sorte de résumé de logique aristotélicienne comportant les éléments tirés de l'*Isagogè* de Porphyre, des *Catégories* et du *Peri Hermeneias*, qui sont nécessaires à l'exposé de syllogistique qui fait le cœur de l'ouvrage.[60] Le prologue qui ouvre l'ouvrage, après une dédicace à Chosroès, peut se lire comme le pendant du prologue de Sergius à son commentaire des *Catégories*. Comme celui de Sergius, le prologue de Paul se situe dans la tradition du néoplatonisme alexandrin, par ses thèmes, comme celui de la conversion éthique préalable à toute connaissance philosophique, et le souci de soi entendu comme le souci de son âme qui seule est

rares exceptions près, il y a un manque presque total de manuscrits anciens appartenant à la tradition littéraire de l'Église d'Orient", ainsi que le fait observer S. BROCK, *art. cit.* (n. 35), 15.

[58] Cf. S. BROCK, "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning", in *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, ed. by N.G. GARSOÏAN, TH.F. MATHEWS and R.W. THOMSON (Washington 1982), 17-34, p. 21; repr. in S. BROCK, *op. cit.* (n. 6), V.

[59] Sur cet auteur, on pourra lire la notice rédigée par nous-même, à paraître dans le prochain volume (V) du *DPhA*.

[60] On peut lire une analyse du traité dans H. HUGONNARD-ROCHE, "Le traité de logique de Paul le Perse: une interprétation tardo-antique de la logique aristotélicienne en syriaque", in *DSTFM* 11 (2000), 59-82; repr. in H. HUGONNARD-ROCHE, *op. cit.* (n. 44), 233-254.

apte à saisir les intelligibles. L'éloge de la philosophie s'y développe à partir de la comparaison d'inspiration platonicienne entre l'œil du corps et l'œil de l'âme:

> "De même que l'œil du corps, en raison de la similitude de sa nature avec la lumière, voit à l'extérieur, de même l'œil de l'âme, en raison de son affinité avec la lumière intelligible qui est en tout, voit la lumière qui est en tout. Et de même que celui dont les yeux du corps sont faibles relativement à la lumière sensible ou bien ne voit rien du tout ou bien voit très peu, de même celui dont les yeux de l'âme ne sont pas entraînés à la lumière intelligible ou bien ne voit rien du tout ou bien voit peu de choses."[61]

L'art de la préface dont témoigne le prologue est l'indice patent de la formation rhétorique avancée dont Paul a bénéficié. Mais le prologue attire l'attention également par un trait remarquable, la supériorité que l'auteur y affirme de la philosophie, qu'il a définie comme la science vraie de toutes choses, sur la foi. Paul écrit:

> "La science porte sur ce qui est proche et manifeste et connaissable, et la foi sur toutes les choses qui sont éloignées et invisibles et non connaissables avec exactitude. Celle-ci comporte le doute, celle-là est dépourvue de doute. Tout doute engendre la dissension, l'absence de doute l'unanimité. La science donc est préférable à la foi, et il est préférable de choisir celle-là plutôt que celle-ci."[62]

Cette philosophie, qui est "la science exacte de toutes choses sensibles et intelligibles" a pour premier instrument la logique, dont Paul se propose de fournir ensuite l'exposé.

Les deux autres ouvrages de Paul qui nous sont connus portent également témoignage de la pénétration de la philosophie dans la culture syro-orientale. Une introduction à la philosophie d'Aristote, s'appuyant sur une classification des livres

[61] Voir notre analyse du prologue, dans HUGONNARD-ROCHE, *op. cit.* (n. 44), 237-239.

[62] Nous traduisons le texte édité par J.P.N. LAND, *Anecdota Syriaca*, t. IV (Lugduni Batavorum 1875), 1-32 [syriaque], p. 2-3.

du Philosophe, qui n'est conservée que dans une version arabe incluse dans un ouvrage du philosophe et lettré persan Miskawayh (mort en 1030),[63] est très étroitement inspirée des discussions que l'on trouve sur le même sujet dans les prolégomènes à l'étude de la philosophie d'Aristote, chez les commentateurs alexandrins, et il y a lieu de penser qu'il s'agit d'un fragment d'un ouvrage de plus grande ampleur sur le modèle des Prolégomènes de la tradition grecque néoplatonicienne.[64] On retrouverait aussi les mêmes fameux *kephalaia*, par lesquels commençaient les commentaires à un ouvrage, dans l'introduction du théologien syro-oriental Babai le Grand à son commentaire sur les *Centuries* d'Évagre.[65]

Le troisième ouvrage connu de Paul le Perse, une "Élucidation du *Peri Hermeneias*" montre non seulement une connaissance de la tradition du commentarisme grec sur ce traité, pour ce qui touche par exemple à l'énumération des 'déterminations –onymes' ou à la construction du carré logique des propositions opposées, mais encore à certains éléments de la tradition grammaticale grecque. En effet, à propos de la division des espèces du discours, la confrontation de la liste de Paul et des termes qu'il utilise pour nommer ces espèces avec les termes utilisés dans divers textes de philosophie ou de grammaire de l'antiquité montre clairement que le texte de Paul se situe non seulement dans la lignée d'Ammonius, mais — chose remarquable — qu'il s'apparente même à la tradition des scolies grecques au *Peri Hermeneias*, qui fut donc vraisemblablement

[63] Il s'agit de la *Classification des bonheurs et hiérarchie des sciences (Kitāb Tartīb al-saʿādāt wa-manāzil al-ʿulūm)*.

[64] On peut lire l'analyse de ce texte dans D. GUTAS, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy. A Milestone between Alexandria and Baġdâd", in *Isl* 60 (1983), 231-267.

[65] Cf. S. BROCK, *art. cit.* (n. 58), 22. La présence des *kephalaia* a été récemment trouvée dans l'introduction de Sergius de Resh'aina à sa traduction du commentaire de Galien à un traité d'Hippocrate: cf. G. BOS and Y.T. LANGERMANN, "The Introduction of Sergius of Rēshʿainā to Galen's Commentary on Hippocrates' *On Nutriment*", in *JSS* 54 (2009), 179-204. Plus généralement, sur la tradition des *kephalaia* chez les auteurs syriaques, voir E. RIAD, *Studies in the Syriac Preface* (Uppsala 1988), 39-72.

connue dans le milieu des écoles syriaques au VIe et au VIIe siècle.[66]

En somme, si les auteurs syro-orientaux n'ont pas traduit la philosophie grecque, à notre connaissance, du moins certains de leurs ouvrages attestent que, dans la seconde moitié du VIe siècle, l'étude de certaines parties de cette philosophie, au moins l'*Organon* d'Aristote (en son début) et la littérature isagogique, a été accessible dans les écoles de l'orient syriaque, à Nisibe certainement, et peut-être en d'autres lieux comme Séleucie-Ctésiphon.

Conclusion

Au terme de cet exposé, il apparaît que le mouvement des traductions syriaques d'œuvres philosophiques grecques s'est développé d'abord dans le milieu syro-occidental, au contact des sources de l'École alexandrine. Plusieurs évolutions culturelles ont suscité ou accompagné ce mouvement. Les débats christologiques ont conduit, au tournant du VIe siècle, certains théologiens de langue syriaque à se tourner à nouveau vers les originaux grecs des textes sur lesquels portaient les discussions et à réviser les anciennes traductions, reconnues comme insuffisamment précises. L'effort philologique accompli pour exécuter des traductions "miroirs" reflétant aussi exactement que possible le sens des mots grecs s'est accompagné d'un renouvellement du langage, et notamment de la création d'un bon nombre de néologismes. Parallèlement à ce retour aux sources grecques, accompagné d'exigences philologiques nouvelles dans la lecture et l'interprétation des textes bibliques et patristiques, une autre

[66] Voir sur ce point H. HUGONNARD-ROCHE, "Du commentaire à la reconstruction: Paul le Perse interprète d'Aristote (sur une lecture du *Peri Hermeneias*, à propos des modes et des adverbes selon Paul, Ammonius et Boèce)", in *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, ed. by J. LÖSSL and J. WATT (Aldershot 2011), à paraître.

évolution semble s'être produite, touchant la forme d'expression de la culture syriaque savante. C'est la rhétorique qui formait le socle de l'éducation avant le tournant du VIe siècle: Jean Chrysostome, comme les Pères antiochiens Théodore de Mopsueste et Diodore, reçurent une éducation rhétorique. Et la pratique antiochienne du commentaire porte de claires marques des méthodes rhétoriques de l'explication des textes littéraires. Cette tradition rhétorique, qui plonge ses racines dans l'exégèse homérique alexandrine d'époque hellénistique, n'était pas inconnue dans la cité tardo-antique. Mais les lettrés syriaques qui se tournèrent vers Alexandrie à l'orée du VIe siècle pour parfaire leur éducation en reçurent l'influence d'une forte tradition philosophique, celle de l'école d'Ammonius. Sergius de Resh'aina en est la figure la plus emblématique. Et le programme d'étude dont il se fait le défenseur à travers son œuvre est principalement, la médecine de Galien mise à part, de nature philosophique: ce sont des œuvres d'Aristote et d'Alexandre d'Aphrodise, ou le pseudo-aristotélicien *De mundo*, qu'il traduit, adapte ou commente. Cette importance nouvelle de la philosophie, incluant d'ailleurs la "philosophie naturelle", est un trait qui caractérisera encore, au siècle suivant, les études poursuivies au monastère de Qenneshre. Le mouvement des traductions philosophiques fait partie de cette nouvelle figure de la culture syriaque, dont il faudrait encore préciser les contours, qui prend forme au tournant du VIe siècle et qui est marquée par un retour au grec, la recherche philologique, et le retrait de la rhétorique devant la philosophie.

DISCUSSION

U. Rudolph: Wie Sie erwähnt haben, bezeichnete Sergius Aristoteles als "das Prinzip allen Wissens". Sehen Sie hier einen Unterschied zu dem Aristoteles-Bild, das wir bei den alexandrinischen Autoren des 6. Jahrhunderts antreffen? Und wie kann man erklären, dass sich Sergius trotz dieser grundsätzlichen Eloge auf Aristoteles auf die Lektüre des *Organon* beschränkt hat?

H. Hugonnard-Roche: Sous-jacente à la première partie de la question se trouve la question de l'éventuelle différence entre les écoles d'Athènes et d'Alexandrie. Mais si l'on comprend que dans l'école d'Alexandrie Aristote tient une place éminente, alors on peut rapprocher l'image d'Aristote proposée par Sergius de celle qu'il pouvait avoir aux yeux des alexandrins, du moins d'Ammonius lui-même considéré comme un spécialiste d'Aristote et un savant (en astronomie, par exemple). Il faut aussi préciser que lorsque Sergius fait d'Aristote le principe de tout savoir, il a notamment en vue la méthode d'Aristote et que c'est sur ce point que porte sa réponse à son interlocuteur. Ce qui m'amène à la seconde question. La logique d'Aristote étant l'introduction méthodique à la philosophie, il était naturel que Sergius commençât par là. Peut-être n'a-t-il pas eu le loisir d'entreprendre d'autres commentaires que ceux des *Catégories*[67] ou ces commentaires sont-ils perdus. Quant aux autres ouvrages d'Aristote, ceux de philosophie naturelle, il faut noter qu'ils présentaient de notables difficultés doctrinales pour un chrétien et que ce n'est sans doute pas un hasard si Sergius a traduit, tout en les adaptant, le *De mundo* et le traité *Sur les*

[67] Sur les deux commentaires de Sergius aux *Catégories*, voir les études que nous avons réunies dans H. HUGONNARD-ROCHE, *op. cit.* (n. 44).

causes du tout d'Alexandre,[68] qui pouvaient sans doute s'accorder moins difficilement, moyennant des ajustements, aux doctrines chrétiennes sur le monde.[69]

U. Rudolph: In der Passage, die Sie von Paulus Persa zitiert haben, wird die Philosophie ausdrücklich über den Glauben gestellt. Gibt es weitere Zeugnisse dieser Art in der syrischen Literatur des 6. Jahrhunderts? Könnte Paulus' Haltung damit zu tun haben, dass er im Sassanidenreich (bzw. am Sassanidenhof) wirkte und dass dort mehrere Religionen nebeneinander bestehen konnten?

H. Hugonnard-Roche: Je ne connais pas d'autre texte où la philosophie soit placée au-dessus de la foi dans la littérature syriaque du VIe siècle. Sans doute y avait-il effectivement dans l'empire sassanide plusieurs religions co-existantes (chrétienne et zoroastrienne), mais il y avait aussi plusieurs églises tenant pour des opinions diverses en matière de doctrine religieuse, christologique notamment. Plus généralement, Paul observe que sur les sujets touchant l'être divin, ses attributs, sa puissance, la création du monde ou la liberté humaine, les hommes ne cessent de débattre sans parvenir à s'accorder. Dans un passage qui mérite d'être cité, il mentionne les

> "gens qui s'opposent les uns aux autres et se réfutent les uns les autres, car certains dirent que dieu est un, d'autres qu'il n'est pas un seulement; d'autres dirent qu'il a des contraires, d'autres que non; d'autres dirent qu'il a pouvoir sur toutes choses, d'autres qu'il n'est pas omnipotent; d'autres dirent qu'il est le créateur du monde et de tout ce qui est en lui, d'autres ont jugé qu'il n'a pas

[68] Signalons la parution récente de la première édition critique du texte syriaque de ce traité, avec traduction française, par E. FIORI, "L'épitomé syriaque du *Traité sur les causes du tout* d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Reš'aynā", in *Muséon* 123 (2010), 127-158.

[69] Cf. D. KING, "Alexander of Aphrodisias' *On the Principles of the Universe* in a Syriac Adaptation", in *Muséon* 123 (2010), 159-191, qui montre que Sergius modifie le texte d'Alexandre, notamment en le christianisant (par exemple, en remplaçant l'appellation "corps divin" appliquée aux corps célestes par une expression signifiant "corps qui tournent").

été le créateur de toutes les choses qui existent. Il y en a qui dirent que le monde a été fait de rien, et il y en a qui dirent que <Dieu> l'a fait à partir d'une matière. Et il y en a qui dirent que le monde est sans commencement et qu'il demeurera aussi sans fin, d'autres ont enseigné autrement. <Et il y en a> qui dirent que les hommes sont libres dans leur volonté; et il y en a qui réfutèrent cela. Et il y a beaucoup d'autres choses encore comme celles-ci qu'ils dirent et posèrent dans leurs exposés, dans lesquels on les voit se réfuter l'un l'autre et s'opposer les uns aux autres."

C'est en considération de l'impossibilité de parvenir à une connaissance en ces matières de foi que Paul proclame la préférence qu'il faut accorder à la science.

A propos de notre emploi du mot "foi", Christoph Riedweg, qui ne disposait pas du texte que nous venons de citer, nous avait fait la remarque suivante:

C. Riedweg: "Glaube" scheint mir an dieser Stelle nicht religiös zu verstehen. Der Text fügt sich vielmehr ausgezeichnet in die platonische Epistemologie ein, in der ja die πίστις der ἐπιστήμη klar untergeordnet ist (s. auch die diesbezüglich sehr polemischen Äusserungen der kaiserzeitlichen Platoniker gegenüber den Christen).

H. Hugonnard-Roche: A cela nous répondons que le terme utilisé par Paul (*haymonuto*), que nous avons traduit par "foi", est effectivement l'équivalent du grec πίστις. Dans le contexte où il est employé, cependant, il est manifeste qu'il se rapporte à la foi religieuse, car ce sont des dogmes religieux qui sont l'occasion des disputes auxquelles l'auteur fait allusion dans les lignes qui précèdent sa déclaration concernant les doutes touchant les matières qui sont l'objet des doctrines relevant de la foi.

P. Adamson: You mentioned that some Syriac translators sought a very precise and exact rendering of Greek in order to mirror as closely as possible the terminology used in theological disputes. I wonder whether this tendency may underlie the

highly literal translation style we find in some (but not all) Kindī-circle translations, such as their version of the *Metaphysics*? This is a feature of their translations which has occasioned some criticism, and it would be interesting if it turned out to carry forward a deliberate policy which originally had theological motives.

H. Hugonnard-Roche: La réponse à cette question nécessiterait une recherche que je n'ai pas faite. Le contexte est différent: les traductions littérales en syriaque sont appelées par des controverses et représentent des révisions de traductions ou de modes de traductions antérieurs, ce qui n'est pas le cas des traductions arabes du milieu d'al-Kindī, où il s'agit de premières traductions, sans enjeu de compétition. Comme vous le mentionnez, en outre, les traductions effectuées à l'époque d'al-Kindī ne sont pas toutes de même style, les unes étant plutôt paraphrastiques, d'autres plus littérales. Cela peut être le fait de la formation du traducteur et de sa compétence, autant que d'un choix délibéré, un traducteur moins habile étant plus facilement porté à paraphraser. Il faudrait vérifier que les traductions plus littérales se rencontrent surtout à propos de textes impliquant des options théologiques, ce qui reste à prouver. De fait, s'agissant de la *Métaphysique* d'Aristote, en particulier, il ne semble pas que la traduction ancienne d'Usṭāṯ puisse être qualifiée de plus littérale que celle d'Isḥāq ibn Ḥunayn.[70]

C. Riedweg: Wie ist das Verhältnis der christlichen Schule von Nisibis zu derjenigen in Alexandrien zu beurteilen, welche sich ja ebenfalls durch intensives philologisches Arbeiten auszeichnete? Im übrigen berührt sich das hier von Nisibis gezeichnete Bild mit Jamblichs *Vita Pythagorica*, die ihrerseits

[70] Telle est la conclusion de la comparaison minutieuse effectuée entre les traductions d'Usṭāṯ et d'Isḥāq ibn Ḥunayn sur une portion de *Métaphysique Alpha Elatton* par J.N. MATTOCK, "The Early Translations from Greek into Arabic. An Experiment in Comparative Assessment", in *Symposium Græco-Arabicum II*, hrsg. von G. ENDRESS (Amsterdam 1989), 73-102.

wohl bereits christlich-monastische Elemente in die Darstellung der pythagoreischen Schule integriert haben dürfte.

H. Hugonnard-Roche: On a remarqué que la *Vie de Pythagore* s'apparentait aux vies de saints que commençaient à composer les auteurs chrétiens à l'époque de Jamblique, mais sans pouvoir conclure à une dépendance de celle-là par rapport à celles-ci. Et il faut aussi garder à l'esprit que la description du mode de vie pythagoricien est un morceau d'imagination qui est un *topos* littéraire.[71] Quant aux études au sein de l'École de Nisibe, le peu que nous en savons invite à comparer leur déroulement à celui des études dans les écoles grecques tardo-antiques plutôt qu'aux pratiques quotidiennes des pythagoriciens selon Jamblique. L'École de Nisibe, d'autre part, est traditionnellement liée à celle d'Antioche plus qu'à celle Alexandrie: d'une part, pour des raisons théologiques, puisque Nisibe a adopté la christologie antiochienne; d'autre part, parce que la pratique philologique antiochienne était fondée non seulement sur une approche historique des textes, mais aussi sur les méthodes rhétoriques de leur analyse.[72] C'est avec le tournant du VIe siècle qu'une approche philosophique, issue principalement d'Alexandrie, a pénétré dans les écoles syriaques, avec l'apport d'un Aristote néoplatonisé, inséré dans le cursus.

V. Boudon-Millot: Sergius a traduit Galien en suivant un plan bien défini (le canon alexandrin des œuvres de Galien).

[71] Sur ces deux points, voir A.J. FESTUGIÈRE, "Sur le '*De vita Pythagorica*' de Jamblique", in *REG* 50 (1937), 470-494.

[72] La vue traditionnelle selon laquelle la méthode d'exégèse pratiquée à l'École d'Antioche se caractériserait comme historico-grammaticale a été remise en cause (à la suite de remarques déjà présentes dans Chr. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* [Köln 1974]) par F. YOUNG, "The Rhetorical Schools and their Influence on Patristic Exegesis", in *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. by R. WILLIAMS (Cambridge 1989), 182-199, qui a souligné le rôle de l'éducation rhétorique dans l'exégèse patristique; voir aussi EAD., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge 1997), spécialement 169-176.

Dans quelle mesure peut-on dire que Sergius a également suivi un tel plan pour ses œuvres philosophiques? Son entreprise obéissait-elle à un projet scientifique défini? Et si oui, dans quelle mesure ce programme de traductions peut-il nous permettre, avec toute la prudence requise, de reconstituer le milieu scientifique, culturel et éventuellement scolaire dans lequel évoluait Sergius?

H. Hugonnard-Roche: Sergius a, en effet, traduit tous les traités de Galien inclus dans le canon alexandrin. S'agissant de la philosophie, nous savons, par le prologue de son commentaire aux *Catégories*, qu'il envisageait sans doute d'exposer, à la demande du dédicataire de son ouvrage, le contenu de l'*Organon* ou d'une partie, au moins, de celui-ci. Pour le reste, Sergius a traduit deux ouvrages de philosophie naturelle, touchant la composition du monde, le traité anonyme *De mundo* et le traité d'Alexandre d'Aphrodise *Sur les principes du tout*. Sergius encore a traduit les œuvres théologiques du Pseudo-Denys. Cet ensemble de textes couvre les champs de la logique, de la physique et de la théologie. Il semble donc bien que Sergius avait ce que l'on pourrait appeler, avec prudence, un "programme" de traductions, qui visait à introduire en syriaque les éléments qu'il considérait comme essentiels de la culture grecque de son temps. Il faut noter, d'ailleurs, que certains des ouvrages qu'il traduit ou commente (Aristote, Galien) sont l'objet de lectures et de commentaires en grec, à Alexandrie, à l'époque même de Sergius, ou qu'ils sont de composition contemporaine à Sergius lui-même (Pseudo-Denys). Le milieu culturel dans lequel Sergius évolue, celui des lettrés syro-occidentaux qui prônent le renouveau des traductions gréco-syriaques, est tout proche du milieu savant grec qui lui est contemporain (Ammonius, Pseudo-Denys). C'est bien cette proximité même qui est la condition du mouvement des traductions en même temps que d'une émergence de la philosophie proprement dite dans la culture syriaque du VIe siècle. Quant aux écoles, nous ne savons rien de la présence d'un établissement d'enseignement à

Resh'aina. Mais il semble raisonnable de penser qu'un cercle savant existait auquel participait Sergius et notamment les dédicataires de ses Commentaires aux *Catégories*, ou encore, le nommé Étienne qui participa à la traduction du Pseudo-Denys.

D. De Smet: Vous mentionnez que des ouvrages "dits de philosophie populaire" ont sans doute été lus dans certaines écoles monastiques. Or, il y a un ouvrage de ce genre écrit en arabe, à savoir le "Livre du Secret de la création" (*Kitāb Sirr al-Ḫalīqa*) attribué à Apollonius de Tyane (*Balīnās*), dans lequel on a relevé des sources syriaques. Une autre "encyclopédie populaire", le "Livre des Trésors" de Job d'Édesse, qui présente de nombreuses similitudes avec l'ouvrage de Balīnās, a été rédigée en syriaque en pleine époque islamique (début IXe siècle). Ces deux textes utilisent notamment le *De natura hominis* de Némésius d'Émèse. Cela signifie-t-il qu'un certain enseignement des sciences naturelles, profanes, d'origine grecque, faisait partie de la formation des moines et des théologiens dans les Églises syriaques? En ce cas, que pouvait être le projet scientifique mené dans ces milieux monastiques?

H. Hugonnard-Roche: Des manuscrits nous ont conservé des anthologies monastiques, contenant des textes de "philosophie populaire" tels que sentences, dits, historiettes, etc., ainsi que des discours d'éthique philosophique traduits du grec, tels que le Πρὸς Δημόνικον apocryphe d'Isocrate ou le Περὶ ἀσκήσεως du Pseudo-Plutarque.[73] Ces compilations, écrites par des moines, reflètent certainement une partie de leur culture et ont vraisemblablement été lues dans les écoles. S'agissant des sciences, il faut rappeler que les auteurs syriaques chrétiens ont

[73] H. TEULE, "Les compilations monastiques syriaques", in *Symposium Syriacum VII*, éd. par R. LAVENANT (Roma 1998), 249-284, ne s'intéresse qu'aux florilèges qu'il qualifie d'ascéto-mystiques, mais il note qu'il existait des florilèges plus larges contenant des admonitions éthiques ou philosophiques, comme celles que nous mentionnons. Sur cette littérature, voir notamment S. BROCK, *art. cit.* (n. 15).

composé des hexamérons, comportant des éléments de philosophie naturelle, comme celui composé par Jacques d'Édesse, dont le contenu est d'ailleurs inspiré de l'*Hexaméron* de Basile de Césarée, complété par d'autres sources telles que le *De mundo*, le *De lapidibus* de Théophraste ou la *Géographie* de Ptolémée, et la visée de l'auteur en composant cet ouvrage était clairement l'instruction de sa communauté.[74] À propos de Némésius, il faut signaler que le *De natura hominis* fut à l'origine d'un extrait mis sous le nom de Grégoire le Thaumaturge, dont la version syriaque fut une source des traités syriaques sur l'âme.[75] Plus largement, les sciences profanes d'origine grecque ont été cultivées dans le monastère de Qenneshré où Sévère Sebokt a composé des compilations de Ptolémée, un traité d'astrolabe, et divers textes d'astronomie, où il faisait montre d'une aptitude certaine à utiliser les tables astronomiques.[76]

C. D'Ancona: La formazione ricevuta da Sergio di Reš'aynā ad Alessandria traspare da questo panorama così ampio e approfondito. È quindi del tutto legittimo chiedersi perché egli presenti Aristotele come il culmine del sistema del sapere, quasi come se fosse estraneo alla visione dominante nelle scuole filosofiche della fine dell'antichità, per la quale Aristotele prepara allo studio di Platone. È perciò molto seducente l'ipotesi, basata sull'introduzione di Sergio alla propria traduzione delle opere dello pseudo-Dionigi, che sia quest'ultimo, invece di Platone, ad assicurare il coronamento teologico del sistema del sapere. Ci si potrebbe domandare peraltro se ciò rappresenti una prospettiva elaborata in modo consapevole, o se questi due aspetti dell'attività di Sergio non riflettano piuttosto due componenti

[74] À propos de l'ouvrage de Jacques, lire M. WILKS, "Jacob of Edessa's Use of Greek Philosophy in His Hexaemeron", in *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, ed. by B. TER HAAR ROMENY (Leiden-Boston 2008), 223-238.

[75] On peut lire quelques brèves observations sur ce sujet dans notre texte sur "La tradition syriaque des traités sur l'âme", à l'adresse www.gral.unipi.it.

[76] Cf. le bref survol que nous avons donné dans H. HUGONNARD-ROCHE, "Matematica e astronomia", in *Storia della scienza*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. IV, sezione 1, *La scienza siriaca* (Roma 2001), 36-41.

distinte della sua formazione: "aristotelica" ad Alessandria, e neoplatonica nella dottrina teologica che gli era propria. I legami dello pseudo-Dionigi Areopagita con la scuola di Atene e in particolare con Proclo sono forti e documentati, e forse Sergio ci attesta due diverse attitudini nel tardo neoplatonismo. In fondo, la discussione più tipicamente teologica svolta ad Alessandria all'epoca di Sergio, quella sull'eternità o la creazione del mondo, ha al centro Aristotele, e non Platone.

H. Hugonnard-Roche: Sergius se place à un moment où la philosophie remplace la rhétorique. Le point de départ de la réflexion concernant Sergius ne doit pas être de le considérer comme un apprenti néoplatonicien qui n'aurait pas suivi le cursus normal, en omettant de commenter Platon après avoir étudié Aristote. Il serait sans doute plus juste de le considérer comme un "intellectuel" chrétien qui participe au mouvement qui conduit le milieu syro-occidental à se tourner vers une nouvelle exigence philologique et exégétique. Dans ce milieu proche d'Alexandrie, par sa formation et par son activité de médecin, Sergius a été conduit à reconnaître la valeur épistémique de la méthode aristotélicienne dans les sciences. Mais en tant que chrétien, Sergius réinterprète le cursus scolaire dans le contexte d'un cursus ascétique modelé sur la doctrine évagrienne des degrés de la contemplation. Et si, d'autre part, certaines doctrines procliennes sont reprises par le Pseudo-Denys, elles sont réinsérées par celui-ci dans une théologie fortement philoxenienne. C'est dans ce milieu que se place aussi Sergius, qui est moins le témoin de deux attitudes du néoplatonisme tardif, que le témoin et l'acteur de la prise en compte par le milieu syro-occidental de la philosophie grecque (logique d'Aristote, et philosophie naturelle adaptée aux exigences de la religion) et son insertion dans une théologie qui emprunte sans doute à Athènes, mais est reformulée par le milieu syriaque de Philoxène et du Pseudo-Denys.