

## Henri Hugonnard-Roche

### La connaissance de l'Aristote "naturel" en Syrie

La période dont je vais parler s'arrête avec l'installation de la dynastie Abbasside, à partir de la fin du huitième siècle; à ce moment-là on va trouver des traductions syriaques de toutes sortes de textes d'Aristote; mais ces traductions sont indissociables des traductions arabes faites à la même époque, soit qu'elles aient été utilisées pour faire une traduction arabe soit qu'elles aient été utilisées directement; il n'y a pas à ce moment-là de traductions, d'études propres en syriaque indépendantes de la tradition arabe, du moins en philosophie naturelle. Mon sujet se limite aux sixième, septième et huitième siècles.

Vous avez entendu dans l'exposé fait par Philippe Hoffmann que les *Parva naturalia* sont absents du cursus d'étude néoplatonicien, ne figurent pas dans le schéma de classification des écrits d'Aristote. Les traités de philosophie naturelle se limitent en fait à la *Physique*, au *De caelo*, au *De generatione et corruptione*, aux *Météorologiques* et au *De Anima*. On ne trouve pas non plus dans la tradition syriaque des sixième, septième et huitième siècles, de traduction des œuvres physiques d'Aristote; on n'a pas d'attestations que la *Physique* ait été traduite, ni le *De caelo*, ni le *De generatione*, ni les *Météorologiques* ni le *De anima*. Ce qui veut dire que je n'aurai pratiquement rien à dire si je me limite à l'Aristote naturel à proprement parler!

Pourtant je voudrais traiter d'un auteur, Sergius de Resh'aina, qui a composé un commentaire sur les *Catégories* d'Aristote. Resh'aina est une ville située sur un affluent de l'Euphrate, en Haute-Mésopotamie. Cet auteur a fait des études à Alexandrie; il a fait des études de médecine, certainement, puisqu'il a traduit une trentaine d'œuvres de Gallien, mais il a aussi fait des études de philosophie puisque son commentaire sur les *Catégories* ressemble à bien des égards au commentaire d'Ammonius. Ce personnage, ayant fait des études à Alexandrie, a nécessairement connu le cursus philosophique et il a donc su que des textes de philosophie naturelle existaient. Il dit d'ailleurs dans le prologue de son traité sur les *Catégories* qu'Aristote est le maître de la philosophie et il explique que jusqu'à l'époque où Aristote « vint au monde, toutes les parties de la philosophie et du savoir tout entier étaient éparpillées, à la manière de drogues simples, et disposées sans aucun ordre ni science chez tous les auteurs »; et c'est Aristote qui « à la manière d'un savant médecin réunit toutes les parties qui étaient dispersées et les assembla avec art et science et prépara à partir d'elles le remède parfait de son enseignement qui ôte de ceux qui s'appliquent à ses écrits avec sérieux les maladies graves et les infirmités de l'ignorance ».

Sergius se propose de traduire le corpus aristotélicien et de le commenter. De fait, on a seulement son commentaire sur les *Catégories*. En revanche, on a des traductions qu'il a faites. Son commentaire sur les *Catégories* se trouve dans un manuscrit conservé à Londres sous la cote B.L. Add. 14658. Ce manuscrit qui date du septième siècle se présente à nos yeux comme un corpus d'œuvres couvrant, sinon l'ensemble du savoir, au moins une grande partie de ce qu'on pouvait considérer comme les différents champs philosophiques. Il se compose au début d'une partie de logique, c'est-à-dire une traduction de l'*Isagogè* de Porphyre et une traduction des *Catégories* d'Aristote, traductions anonymes, puis vient le commentaire de Sergius (mort en 536).

Après cette partie logique, vient une partie qui concerne la philosophie naturelle, et l'on y trouve une traduction par Sergius du traité pseudo-aristotélicien *De Mundo*. On y trouve aussi un discours « sur les causes de l'univers selon l'opinion d'Aristote, montrant qu'il est comme une sphère ». On y trouve aussi un traité sur l'âme qui n'est pas le *De anima* d'Aristote. Il s'agit là d'un ensemble de traités de philosophie naturelle, qui ne sont pas les traités de la tradition aristotélicienne proprement dite.

On trouve ensuite dans le manuscrit divers textes de philosophie populaire, des recueils de sentences morales attribuées à divers auteurs et quelques traités de caractère protreptique. Donc dans ce manuscrit on a un ensemble d'œuvres de logique, de philosophie naturelle et d'éthique populaire.

Le premier des textes de philosophie naturelle est la traduction du *De mundo* (Περὶ κόσμου). Le livre du Père Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1986, contient (au tome 2) une traduction partielle commentée de ce traité; selon l'analyse du Père Festugière, le Περὶ κόσμου est « un produit de cette koinè spirituelle, dont la caractéristique est de faire prédominer la théologie sur la philosophie et par suite de s'attacher presque exclusivement à certaines notions très générales sur Dieu, le monde et l'Homme, qui constituent un fond commun à toutes les écoles. Il est visible que l'auteur subordonne les considérations scientifiques à certaines vues religieuses sur le monde, son unité, son harmonie et l'action que Dieu y exerce » (p. 478).

Dans ce traité, l'auteur se propose de définir le cosmos, de montrer comment il est organisé; il indique l'ordonnance générale de l'univers qui a la terre en son centre et il traite tour à tour de chacune des parties du haut en bas: la région de l'éther, puis celle de l'air et celle de l'ensemble de la terre et de la mer. Et ensuite vient une description géographique de la terre et des phénomènes météorologiques.

Dans la seconde partie du *De mundo*, qui est purement philosophique ou théologique, il s'agit d'expliquer que le monde constitué de principes contraires (les éléments secs et humides, froids et chauds) n'est pas pour autant détruit; l'auteur explique qu'une seule et même puissance qui pénètre à travers toutes choses, avec les éléments séparés et hétérogènes (l'air et l'eau, le feu et la terre) a

façonné tout l'Univers et l'a embrassé sous une même surface sphérique, et forçant les natures les plus contraires à s' accorder mutuellement en lui, elle en tiré le moyen d'assurer la conservation du tout.

Dans une autre étude que le Père Festugière a consacrée à ce texte, étude qui se trouve dans son livre *L' idéal religieux des Grecs et l' Évangile*, il a attribué un rôle fondamental au *De mundo* dans le rejet par les Pères Grecs de l'une des trois thèses d'Aristote (ou attribuées à Aristote), qui passaient à leurs yeux pour le cœur de l' aristotélisme, ces trois thèses inadmissibles étant que : 1) Aristote soustrait à la Providence le monde sublunaire, 2) il ne croit pas à l' immortalité de l'âme et 3) il met sur le même rang les biens de l'âme et du corps. Donc Festugière pensait que le *De mundo* avait joué un rôle important dans la diffusion de la première thèse, à savoir qu' Aristote soustrait à la Providence le monde sublunaire. Des recherches faites par la suite par David Runia ont corrigé les affirmations du Père Festugière concernant le rôle du *De mundo* et il semble que ce sont plutôt des collections doxographiques (comme celles d' Aetius ou du pseudo-Plutarque) qui sont à la source de l'attribution à Aristote de cette opinion. On peut lire néanmoins dans le *De mundo* en filigrane, d'une certaine façon, cette opinion puisque l' auteur explique que la Providence ou l'action divine s'étend de proche en proche à travers les différentes sphères célestes vers le bas mais que, d'une certaine manière, elle s'épuise au fur et à mesure qu'elle descend et qu'au moment où on arrive dans le monde sublunaire c'est plutôt le désordre qui l'emporte sur l'ordre. Donc on peut trouver dans cette description la conception que la Providence n'atteint pas véritablement le monde sublunaire. L'attribution à Aristote de la thèse que la providence divine ne concerne que les corps célestes était courante dans l'antiquité. Elle se trouve par exemple dans l'œuvre du platonicien Atticus (*floruit* 176), qui mentionne cette thèse pour la critiquer. Et les mêmes critiques sont reprises par Eusèbe (ca. 265-339) dans sa *Preparatio evangelica*.

Voilà donc, sommairement évoqué, le premier texte concernant la cosmologie dans le manuscrit de Londres Add. 14658 qui forme cette sorte de corpus philosophique général, représentant l'état de la philosophie au septième siècle.

Le deuxième texte s'intitule *Discours sur les principes de l' univers selon Aristote* et c' est, en réalité, un traité d' Alexandre d' Aphrodise. Ce traité d' Alexandre d' Aphrodise est perdu en grec mais il est conservé dans une version arabe, dont Charles Genequand a donné une édition avec traduction anglaise.

Le traité d' Alexandre traite principalement des mouvements des corps célestes, de leurs causes, de diverses questions à propos des relations entre ces mouvements et les mouvements des corps sublunaires, et de la question de la relation de ces mouvements au premier principe immobile. Ainsi que le dit Genequand, il s' agit d'une tentative faite par Alexandre pour harmoniser divers passages de la *Physique VIII*, de la *Métaphysique lambda* et du *De anima*, en particulier *De anima*

III, 10, où il est dit que c' est l' objet du désir qui déclenche le mouvement et qui met en mouvement sans être mû.

La version de Sergius n'est pas complète. Évidemment nous n'avons pas le texte grec, et nous ne pouvons donc juger de la version de Sergius que par rapport au texte arabe, en supposant que ce dernier est un reflet fidèle du texte grec. Il est sûr, néanmoins, que le texte de Sergius est une version modifiée du texte; en particulier, la version syriaque omet un bon nombre de passages (paragraphes de 86 à 146) de la deuxième partie du texte. D' autre part, il modifie le texte. Une étude a été faite par Daniel King sur ce sujet, qui n'est pas encore publiée mais que j'ai pu connaître grâce à l'obligeance d'Emiliano Fiori. D. King a comparé la version syriaque avec le texte arabe et il a noté, selon ses propres termes, que Sergius christianise le texte. En particulier, il évite d'employer l'expression « corps divins » pour désigner les corps célestes. On trouve dans le texte arabe l'expression *al-jism al-ilahi* (qui équivaut au grec *to theion sôma*) pour désigner un corps céleste, et chaque fois, dans le texte syriaque, on trouve simplement «corps circulaires» et non pas «corps divin». De la même façon, Sergius évite de mentionner l'éternité du mouvement des corps célestes, et l'éternité du monde en général, qui se trouve dans le texte d' Alexandre et que ne modifie pas non plus la version arabe. Sergius omet le paragraphe où il est dit que le premier moteur impartit le mouvement éternel. À un autre endroit, il remplace l' affirmation de l'éternité du monde et des corps divins par un autre texte expliquant que la cause du mouvement naturel dans le monde sublunaire et de la génération, ce sont les corps mus circulairement et que la cause du mouvement de ces corps est le premier moteur, sans parler de l'éternité.

Voici un passage extrait de ce traité, dans une version française (provisoire) réalisée par Emiliano Fiori:

«Je pense donc que ce qui peut être dit sur ces sujets [c'est-à-dire les corps célestes et l'univers] conformément à l'opinion d' Aristote est ceci : puisque tout corps naturel est mû par soi (...), il est clair que tout ce qui se meut naturellement par soi, qu'il soit animé ou sans âme, se meut du fait qu'il désire naturellement quelque chose. En effet, rien ne se produit par nature en vain. Donc ce corps pur et supérieur [le ciel] aussi qui se meut en cercle, puisqu'il est un corps naturel, se meut naturellement, et il est évident que c'est parce qu'il désire quelque chose qu'il se meut ainsi. Quant aux corps qui sont sans âme [les éléments], leur nature est le mouvement, et celui-ci est appelé désir naturel, et c'est une certaine faculté qui est suscitée par leur disposition naturelle et elle les dirige naturellement vers le lieu auquel ils sont appropriés, car lorsqu'ils s' arrêtent dans ce lieu leur faculté reçoit alors cet achèvement qu'ils avaient désiré».

Il y a donc deux sortes de corps: les corps sans âme, ou les éléments, qui sont mus conformément à leur nature alors que les autres corps, les corps célestes, sont mus grâce à l' âme. Ces corps célestes se meuvent parce qu'ils désirent quelque chose. Reprenons la citation :

«Ce désir [en grec : *orexis*], puisqu'il vient de l'âme, vient avec quelque cupidité [en grec : *epithumia*] et se divise en trois parties». Les trois parties sont: appétit, colère, volonté. Ce n'est ni par l'appétit ni par la colère que les corps célestes sont mus; l'appétit et la colère se trouvent naturellement dans les corps animés, dans ceux qui ont besoin de l'aide qui vient de ces passions, mais le corps qui tourne, le corps céleste, on ne voit pas qu'il ait besoin de l'aide de l'une d'entre elles; donc cette *epithumia* qui se trouve dans ce corps céleste, c'est la volonté.

Poursuivons encore la citation : «Il est nécessaire que ce soit aussi par l'effet d' une certaine intelligence que cette cupidité [*epithumia*] soit dans les corps qui tournent. Leur volonté, en effet, ne se trouve pas en eux par l'effet de quelque faculté passive [...] et par conséquent leur volonté se trouve en eux par l'effet d'une intelligence non passive. C'est donc par l'effet d'une connaissance qu'ils désirent ce à quoi ils tendent». On voit donc que les corps célestes sont mus grâce à l'âme, par l'effet d'un désir, mais ce désir est en fait celui d'une volonté guidée par une intelligence désirant savoir.

Citons encore un dernier paragraphe: «Puisque tous les êtres naturels désirent naturellement ce qui est la cause première de toutes les causes et qui est supérieure en tout à tous les êtres, du fait que tout ce qui existe par nature désire la perfection de soi-même selon sa faculté ; et puisque la perfection de tout est la cause première du tout, c'est-à-dire le créateur du tout, et donc tout ce qui est par nature, du fait de désirer sa propre perfection, désire l'assimilation au créateur du tout dont toute chose à l'origine a reçu l'être; alors il est clair que le corps qui se meut en cercle, parce que lui aussi n'est pas simplement un corps naturel, mais qu'il est aussi le meilleur d'entre tous les corps naturels, – du fait qu'il désire l'assimilation à la cause première, c'est-à-dire au créateur du tout–, se meut de cette même façon. Et tel est le but de son opération naturelle, celle qui consiste en son mouvement tournant. C'est pourquoi, autant qu'il est possible à une nature créée de s'assimiler par le biais d'un mouvement constant à l'*ousia* éternelle et immobile, le corps qui tourne s'assimile par le biais de l'égalité de son mouvement. En effet, l'égalité de son mouvement est sa vraie assimilation à l'immobilité [...]. Si les choses sont ainsi, il est lumineusement évident que la cause motrice de ce corps tournant, celle dont le désir qu'il a fait qu'il se meut ainsi est ce qui vraiment et naturellement est bon».

Cet extrait du traité d'Alexandre représente une partie du savoir cosmologique transmis en syriaque à côté du *De mundo*.

Parmi les parties du traité omises par Sergius, se trouve une section sur l'intellect et l'intellection. Sur ce sujet il y a d'ailleurs un doute parce que dans le petit sommaire qui se trouve au début de l'ouvrage dans la version arabe cette partie n'est pas mentionnée; on peut donc imaginer qu'elle a été ajoutée au texte arabe.

Une autre partie omise par Sergius reprenait la question de la providence. La source principale

de cette partie était le *De mundo*, et il y était expliqué que la puissance de Dieu pénètre les diverses parties du monde en s'affaiblissant à mesure qu'elle s'éloigne de sa source. Sergius a pu omettre cette partie, puisqu'il avait traduit le *De mundo*, qui traitait de ce sujet.

On ne sait pas comment a été constitué le corpus philosophique du manuscrit syriaque de Londres Add. 14658. On sait qu'il existait au septième siècle, et on sait que Sergius a participé activement à la constitution de certaines de ses parties puisqu'il a composé le commentaire sur les *Catégories* et qu'il a traduit les deux textes de physique ou cosmologie attribués à Aristote. Dans ce corpus, comme on le voit, il n'y a guère d'Aristote authentique.

S'agissant des écoles de langue syriaque, on est très mal renseigné sur l'enseignement qui y était donné. On a conservé un texte intéressant qui est une espèce de discours inaugural tenu à l'ouverture d'un cours à l'école de Nisibe, le principal centre d'étude nestorien à cette époque, qui se présente comme une sorte d'histoire résumée de la philosophie entendue au sens large, dans la mesure où cette philosophie intègre la Bible, puis la philosophie grecque et la philosophie syriaque, entendues comme la reprise des écoles de Moïse, écoles de Salomon, etc. Dans ce texte qui s'appelle *Cause de la fondation des écoles* et qui a été commenté et traduit en italien par Ilaria Ramelli, la plus grande partie concerne la tradition biblique chrétienne (les écoles chrétiennes étant présentées comme la suite des écoles bibliques ou de l'école de Jésus). Il y a un passage sur Aristote extrêmement bref qui se lit comme suit, dans la traduction de Mme Ramelli: «Dopo che fu morto [Platone], gli fu successore Aristotele; egli contraddisse alla tradizione dell'insegnamento precedente del suo maestro, e impose la sua propria. E accanto alle altre assurdità di cui sragionò, disse anche questo : che l'economia e la provvidenza di Dio arrivano fino alla luna, e di là in poi Egli affida il governo ai Principati» (p. 146).

Donc la seule chose dite à propos d'Aristote se rapporte toujours à la même idée: Aristote a posé la sphère de l'air comme limite à l'action de la providence. On peut chercher des traces des ouvrages d'Aristote ailleurs, comme dans les traités d'*Hexaemeron* qui commentent la *Genèse*. Une des sources de la tradition syriaque des commentaires sur la *Genèse* est le traité d'*Hexameron* de Basile de Césarée, traduit en syriaque dès le cinquième siècle.

On possède un traité d'*Hexameron* de Jacques d'Édesse. Jacques était l'évêque d'Édesse et il est mort en 708. Selon la dernière personne qui a étudié ce texte, Marina Wilks, le but visé par Jacques, contemporain de l'arrivée de l'Islam, était d'établir que le Dieu chrétien est le créateur du monde et que la création est décrite de manière sûre dans la *Genèse*. Jacques reprend en grande partie le texte de Basile de Césarée et il y ajoute quelques éléments, par exemple une liste des vents tirés du *De mundo*, une liste des pierres qui provient du *De lapidibus* de Théophraste, et des éléments de géographie qui proviennent de la *Géographie* de Ptolémée. Mais dans la partie cosmologique il reprend le modèle traditionnel de sphères concentriques pour les quatre éléments:

le feu, l'air, l'eau, la terre qui sont portés à gagner naturellement leur lieu. Quand il s'agit de la partie céleste du monde, le problème pour l'auteur est de justifier le passage de la *Genèse* concernant les eaux célestes (évidemment ça ne marche pas avec la cosmologie d'Aristote!). Il s'agit bien d'eau réelle, pour Jacques, ce qui l'oblige à considérer que le firmament est une sorte d'air dense et compact tel qu'il puisse supporter les eaux. Donc Jacques, en s'inspirant du *De opificio mundi* de Philopon, explique que les eaux supérieures sont composées d'un mélange d'eau et d'air qui est plus léger que l'air compact du firmament situé en-dessous. Le schéma est le suivant: au-dessus de la dernière sphère des planètes, on trouve l'air pur et sec qui est le firmament des *Écritures*, au-dessus on trouve l'eau mélangée avec l'air, et encore plus au-dessus l'air qui est un mélange d'air et de feu, ce que les grecs appellent éther.

S'agissant des luminaires, Jacques d'Édesse s'inspire en fait des *Carmina arcana* de Grégoire de Nazianze. Le soleil symbolise l'éloignement absolu de Dieu en ce qu'il est composé de l'élément le plus léger, le feu, et donc situé à l'extrémité du cosmos. La lune est le luminaire le plus bas en ce qu'elle est composée des quatre éléments (comme l'homme). Tout ceci est contraire à l'enseignement d'Aristote, selon qui la lune ne peut pas être composée des quatre éléments. Et dans aucune des cosmologies anciennes le soleil n'est placé au plus loin. Il y a quelque fois un doute sur sa place par rapport à Mercure et Vénus. On trouve parfois l'ordre suivant (en partant du bas) : la Lune, Mercure, Vénus, le Soleil, Mars, Jupiter, Saturne ; ou bien, parfois : la Lune, le Soleil, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne. Mais jamais on ne place le soleil à l'extrémité du cosmos! Cette place attribuée au soleil a pour conséquence que les planètes sont moins importantes que le Soleil qui les meut; c'est-à-dire que le soleil étant au-dessus d'elles, les planètes reçoivent leur mouvement du soleil, et donc elles ne contrôlent pas leur propre mouvement et encore moins le monde; ce qui est un argument contre l'astrologie. Là encore on se trouve très loin de la cosmologie aristotélicienne.

L'Aristote naturel comporte, outre les traités habituellement dits physiques, aussi le *De anima*. Dans le corpus du manuscrit de Londres dont nous avons parlé plus haut, il y a un traité sur l'âme qui provient indirectement du *De natura hominis* de Némésius d'Émèse. Dans la tradition syriaque, cet ouvrage de Némésius a eu un rôle important, mais c'est un traité amputé qui est connu en syriaque. Du traité de Némésius les chapitres deux et trois qui concernent la nature de l'âme et son union avec le corps ont circulé séparément en grec et les manuscrits ont souvent attribué ce texte à Grégoire de Nysse sous le titre Περὶ ψυχῆς. Et une adaptation de ces chapitres a été rédigée par un auteur inconnu sous le titre *Logos kephalaiôdes*, ou *Traité sommaire* (attribué couramment à un pseudo-Grégoire le Thaumaturge) C'est cette version abrégée qui a été traduite à son tour en syriaque et qui se trouve dans le manuscrit de Londres. Le traité concerne donc les chapitres deux et trois, mais en réalité le traité de Némésius en comporte beaucoup plus. Les chapitres quatre et cinq

ont pour objet le corps humain et les éléments qui le constituent; ils traitent de la doctrine des quatre humeurs et de leur liaison aux quatre éléments. Les chapitres six à vingt-huit étudient la constitution psychologique et physiologique de l'homme, et en particulier les chapitres six à quinze sont consacrés aux facultés sensorielles et cognitives ; le chapitre six étudie l'imagination ou la faculté de représentation, et un rôle important y est dévolu au *pneuma* comme intermédiaire entre la substance spirituelle et l'âme d'un côté et l'organisme physique du corps de l'autre. Le chapitre sept traite de la vue, du rôle de la mémoire dans la perception visuelle, de la nature des illusions optiques. Le chapitre huit traite du toucher, le chapitre neuf du goût en suivant le *De sensu*. On voit que sont omises encore une fois, dans la tradition syriaque qui reçoit le texte abrégé de cet auteur grec, les parties qui auraient pu faire connaître des éléments de la tradition aristotélicienne authentique, notamment du traité des *Parva Naturalia*. L'objet des chapitres conservés est de montrer que l'âme humaine est une substance qui n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour vivre; c'est une substance incorporelle, immortelle et rationnelle. Il est nié qu'elle soit une harmonie d'éléments matériels ou qu'elle soit un mélange selon la conception de Galien, ou qu'elle soit l'entéléchie d'un corps qui possède la vie en puissance. Encore une fois, les éléments aristotéliciens sont rejetés.

Un autre texte syriaque qui touche à la science de la nature est une encyclopédie composée par un certain Job d'Édesse vers 760. Cette encyclopédie qui embrasse les sciences philosophiques et naturelles s'appelle le *Livre des trésors*, dont le texte syriaque a été édité avec une traduction anglaise par Alphonse Mingana, à Cambridge en 1935. On y trouve la mention du nom d'Aristote et, en effet, d'après Mingana, ce traité utilise divers ouvrages d'Aristote: on y trouve mentionnés la *Physique*, le *De mundo*, le *De anima* et certains textes des *Parva naturalia*. Néanmoins, la recherche reste à faire pour savoir ce qu'il en est véritablement, car sur un grand nombre de points Job contredit explicitement Aristote. Il nie, par exemple, qu'il existe un cinquième élément dans les corps célestes, le ciel et les astres étant composés des quatre éléments; il nie aussi que les astres soient divins et que leur mouvement soit éternel; il critique la doctrine de l'évaporation sèche; il critique l'explication de la Voie lactée, et cetera.

Le *Livre des trésors* contient, il est vrai, des exemples qui se rapportent au sommeil et l'on pourrait imaginer qu'il prenne sa source dans les *Parva naturalia*, mais en réalité il est encore assez loin de ce qu'on trouve dans les textes d'Aristote. Ce dernier explique le sommeil au moyen d'une chaleur qui remonte vers la tête et, quand elle arrive en quantité excessive, elle est repoussée en sens inverse et c'est le fait du refroidissement qui provoque le sommeil. Chez Job, l'explication n'est pas la même et sur un certain nombre de points il y a opposition complète entre ce que dit Aristote et ce que dit Job. Pour Aristote le sommeil est commun à tous les animaux: autant les animaux aquatiques que terrestres sont susceptibles de sommeil, alors que pour Job le sommeil est propre à l'homme. La raison d'être du sommeil n'est pas la même non plus: pour Aristote, le sommeil est la

sauvegarde de l'animal qui ne possède pas une capacité à se mouvoir toujours sans fatigue, alors que pour Job la cause du sommeil chez l'homme est la fatigue du cerveau et de ses facultés propres, tandis que chez l'animal la fatigue physique provoque un pseudo-sommeil. Pour Job, le travail du cerveau provoque son assèchement, d'où le sommeil chez l'homme, alors que la fatigue physique de l'animal provoque son repos.

Quant aux procédés mécaniques mis en jeu, pour Aristote le sommeil advient par le refroidissement du cerveau alors que pour Job le sommeil aide à l'humidité du cerveau et à son équilibre qui s'accompagne de plaisir, l'âme aidant à cette humidité et participant au processus en empêchant les sens d'aller à l'extérieur. Il est difficile de penser que Job ait tiré ces explications des *Parva naturalia*.

Comme on le voit, la tradition d'Aristote en syriaque n'est pas une tradition de l'Aristote authentique. On ne peut sans doute en juger que par un nombre de textes limité. Mais il n'existe pas de traduction des œuvres physiques d'Aristote. Les textes que l'on conserve sont principalement le *Peri kosmou* et le traité d'Alexandre, dont les traductions (ou adaptations) par Sergius de Reshaina ont probablement assuré une certaine diffusion dans les milieux de langue syriaque. Pour le *De anima*, on n'a pas non plus de traduction syriaque, mais c'est la traduction (ou adaptation) de deux chapitres du traité de Némésius qui est conservée, et c'est la tradition de ces deux chapitres qui nourrit l'ensemble des quelques textes syriaques touchant au sujet de l'âme. S'agissant de questions touchant la cosmologie, on voit que dans les ouvrages généraux visant à un public large comme les commentaires sur la Genèse, là encore la tradition aristotélicienne n'est presque jamais conforme au véritable Aristote (Il faudrait faire une place à part aux œuvres cosmologiques de Sévère Sebokt, qui s'inspirent plutôt de la tradition ptoléméenne). En fait, le souci essentiel des auteurs est plutôt de prendre ici et là ce qui leur convient en l'adaptant pour présenter des doctrines en accord avec leur souci essentiel, c'est à dire la préservation des données théologiques ou religieuses de la foi chrétienne.

## Bibliographie

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.

M. Chase, «Némésius d'Émèse», dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, IV, Paris, 2005, p. 625-654.

L.J. Elders, «The Greek Christian Authors and Aristotle», in L.P. Schrenk (éd.), *Aristotle in Late Antiquity*, Washington D.C., 1994, p. 111-142.

A.J. Festugière, *L' idéal religieux des Grecs et l' Évangile*, Paris, 1932 (excursus C : Aristote dans la littérature grecque jusqu'à Théodoret).

A.J. Festugière, *La révélation d' Hermès Trismégiste*, Paris, 1986, t. 2 Le Dieu cosmique (chapitre XIV, Le traité du monde : contient une traduction partielle du *De mundo*).

E. Fiori, «L'épitomé syriaque du traité *Sur les causes du tout* d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Serge de Resh'ayna : édition, traduction et index» (en préparation).

Ch. Genequand, *Alexander of Aphrodisias "On the Cosmos"*, Arabic text with English Translation, Introduction and Commentary, Leiden, 2001.

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 (contient des études sur Sergius de Resh'ayna).

A. Mingana (ed.), *Book of Treasures by Job of Edessa*, Syriac text edited and translated with critical apparatus by A. M., Cambridge, 1935.

D. King, «The Textual Tradition of Alexander of Aphrodisias' *On the Principles of the Universe* in a Syriac Version» (inédit).

[Pseudo-Grégoire le Thaumaturge], ΠΡΟΣ ΤΑΤΙΑΝΟΝ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΛΟΓΟΣ ΚΕΦΑΛΑΙΩΔΗΣ, *PG*, t. 41, col. 1137-1146 (avec trad. Latine).

I. Ramelli, «Barhadbeshabba di Halwan, *Causa della fondazione delle scuole* : traduzione e note essenziali», *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, 2005, 127-170.

D. Runia, «Festugière revisited : Aristotle in the Greek Patres», *Vigiliae Christianae*, 43, 1989, p. 1-34.

R.W. Thomson, *The Syriac Version of the Hexaemeron by Basil of Caesarea*, Louvain, 1995 (CSCO 550).

M. Wilks, «Jacob of Edessa's Use of Greek Philosophy in his Hexaemeron», in Bas ter Haar Romeny (ed.), *Jacob of Edessa and the Syriac Culture of His Day*, Leiden, 2008, p. 223-238.