

## Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen?

*À Michel Tardieu pour son 70<sup>ème</sup> anniversaire*

**Ilsetraut Hadot**

*CNRS, Paris*

---

### Abstract

The historian Agathias (*Hist.* II 30.3-31.4) relates that under the Emperor Justinian seven philosophers (Damascius, Simplicius, Eulamius, Priscianus, Hermeias, Diogenes, and Isidorus) sought refuge in Persia because of their own country's anti-pagan laws but that they ultimately returned in 532 to the Roman Empire. There have been many hypotheses about the fate of these philosophers after their return. Most recently M. Tardieu has argued that these philosophers went to Harran, a town that was located on the Persian frontier and that remained mostly pagan until the tenth century. This hypothesis, which M. Tardieu had backed with a number of arguments, has found many echoes, both positive and negative, in subsequent secondary literature. Yet the complexity of the issue has never really been faced by Tardieu's critics. For example, the fact that, according to Arab sources, Simplicius could found a famous school of mathematics has been completely neglected, as has the fact that details of the dogmas of Manicheanism, which he obtained through his encounter with a member of that sect, enable one to envision a Mesopotamian locale for this encounter. The present study aims at taking stock of the elements of this controversy, beginning with a detailed article by D. Watts and a review by C. Luna. Watts mostly bases his criticisms of M. Tardieu and me on Luna's summary. In the conclusion (pages 58-59), I summarize the main points that seem to me to confirm M. Tardieu's hypothesis.

## Keywords

Damascius, Simplicius, Chosroes I, Neoplatonism, Manichaeism, Hermetic Corpus, mathematics, paganism, Islamic philosophy, Harran, organization of the Late Neoplatonic Schools in Alexandria

La question de savoir où Damascius et ses collègues et élèves de l'école néoplatonicienne d'Athènes se sont établis, ensemble ou séparément, après leur séjour en Perse auprès du roi Chosroès, et où ils ont pu, selon Agathias, grâce à une clause incluse dans le traité d'armistice de 532 entre Chosroes et Justinien, "passer le reste de leur vie de la manière la plus agréable et la plus plaisante"<sup>1</sup>, a, depuis les travaux de M. Tardieu<sup>2</sup>, fait couler beaucoup d'encre. Le petit bout de phrase d'Agathias que je viens de citer sonne comme si l'auteur de l'*Histoire* avait connu le lieu de séjour et de la fin de vie des philosophes qu'il venait de nommer, et cela est en effet très probable, car il dit (*Hist. Prooem.* 21) avoir commencé la rédaction de son *Histoire* après la mort de Justinien, sous l'empereur Justin II (565-578), et il est lui-même mort peu après 580, donc à une date à laquelle on peut raisonnablement penser que les philosophes en question étaient tous morts. P. Athanassiadi<sup>3</sup>, avec raison, n'exclut pas la possibilité que la clause du traité nommait explicitement le futur lieu de séjour<sup>4</sup>. Quoi qu'il en soit, Agathias ne nous renseigne pas sur ce point et laisse donc la porte ouverte à des conjectures multiples.

Il est vrai que, au stade actuel de nos connaissances, nous ne pouvons arriver à aucune certitude sur ce sujet – et peut-être ne le pourrions-nous jamais –, mais je pense qu'il est néanmoins possible de parvenir à un certain degré de probabilité en collectionnant patiemment des éléments qui, pris isolément, ne sont certes pas décisifs, mais qui, dans leur ensemble, peuvent avoir un certain poids. Je me propose donc de faire un inventaire de ces éléments, aussi complet qu'il sera possible, sur la base des discussions qui sont arrivées à ma connaissance. La tâche que j'envisage est rendue

<sup>1</sup>) Agathias, *Hist.*, II.31.3.

<sup>2</sup>) M. Tardieu (1986; 1987; 1990).

<sup>3</sup>) P. Athanassiadi (1993) 26.

<sup>4</sup>) Agathias avait, avec la permission de Chosroès I, accès aux annales des archives royales par l'intermédiaire de l'interprète Sergius, qui lui faisait parvenir les informations demandées en traduction grecque (cf. G. Pugliese Carratelli (1971) 600).

difficile par le fait que la plupart des auteurs de controverses – soit pour ou contre l’hypothèse du retour des philosophes à Athènes ou à Alexandrie, soit contre l’hypothèse de leur installation à Ḥarrān, ville située à la frontière perse –, ne prennent jamais en considération la totalité des éléments en discussion, et qu’il arrive quelquefois aussi que l’auteur n’ait pas lu l’œuvre elle-même qu’il critique, mais que, sans vérifier les références, il se soit formé une opinion d’après ce qui a été soutenu ailleurs. Ces négligences donnent lieu à d’innombrables contresens et aboutissent parfois à des discussions sans objet, parce que l’hypothèse que l’on combat n’avait jamais été émise. Je vais donc passer en revue aussi brièvement que possible les différentes hypothèses et leurs critiques, en suivant comme un fil rouge l’ordre des développements du très intéressant et riche article d’E. Watts<sup>5</sup>, intitulé “Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century ? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia”.

### I) La date du départ des sept philosophes athéniens vers la Perse

Les premières pages (285-290) de cet article donnent un bref aperçu de l’histoire des différentes écoles néoplatoniciennes et des endroits où cette philosophie a été enseignée. Dans toute cette partie, notre seule divergence de vue concerne l’interprétation que A. Cameron donne du récit que l’historien Agathias fait du séjour en Perse des philosophes athéniens Damascius, Simplicius, Eulamius, Priscianus, Hermeias, Diogenes et Isidore<sup>6</sup>. Il est d’ailleurs possible qu’Agathias ne nomme que les philosophes déjà devenus célèbres et qu’il omette de mentionner d’éventuels élèves qui s’étaient joints à eux. A. Cameron pense que le texte d’Agathias l’autorise à affirmer que les sept philosophes athéniens étaient attirés par la gloire du roi-philosophe Chosroès, qui monta sur le trône le 13 sept. 531, et qu’ils n’étaient donc pas partis d’Athènes aussitôt après la promulgation de l’ordonnance de Justinien en 529<sup>7</sup>, mais à peu près deux ans plus tard, en

<sup>5</sup> E. Watts (2005) 285-315.

<sup>6</sup> A. Cameron (1969) 7-29 et (1971) 281-290.

<sup>7</sup> Dans un article antérieur (2004) E. Watts rediscute les datations d’une partie des édits du *CJ* qui concernent les persécutions des païens et des hérésies, mais toujours sur la base de l’argumentation de Cameron, comme le prouve entre autres la note 98. Cameron avait pris indûment pour un récit autobiographique le développement de Simplicius (*In Ench.*

531 ou en 532<sup>8</sup>. À la p. 286, note 3, E. Watts mentionne une de mes divergences par rapport à l'article de Cameron : "I. Hadot, *Simplicius sur le Manuel d'Épictète* (Leiden 1996) 12, argues unpersuasively that Agathias made no attempt to link the philosophers' trip to Persia with Chosroes and, therefore, the date of 531 is merely hypothetical." Et dans son article "The End of Athenian Philosophy...", E. Watts écrit : "I. Hadot... argues that Agathias makes no attempt to attribute the trip to the desire to see Chosroes. This ignores both Agathias' explicit statement to the contrary and the function of the account within this text. Agathias includes this account to show the inability of Chosroes to differentiate between true philosophers like Damascius and charlatans like Uranius. For this idea see Cameron..."

---

*Epict.* XXXII 131-210 Hadot) sur le thème d'origine platonicienne du 'philosophe dans un État corrompu', et il avait proposé les années 529 à 531, alors que Simplicius était à son avis encore à Athènes, comme dates de rédaction de ce commentaire. En outre, il a interprété la phrase Εὐχὴν... τοῖς παροῦσιν οἰκείαν προσθεῖς (*In Ench. Epict., Epilogus* Hadot) dans le sens que Simplicius reconnaît "qu'il a baissé le ton de la prière finale pour s'adapter à la situation présente (τὰ παρόντα), mot de code que les néoplatoniciens emploient pour désigner le régime chrétien" (A. Cameron (1971) 284). Cf. par contre les interprétations suivantes : M. Frede [chez T. Brennan – Ch. Brittain (2002a) VIII et 127]: "a prayer that is appropriate to the people present" ; I. Hadot (1978) 34-36 : "La prière qui convient aux présents discours". Simplicius adapte en effet les prières finales de ses commentaires (*In Ench. Epict., Epilogus* Hadot ; *In Cat.*, p. 438.33 ss. Kalbfleisch ; *In de caelo*, p. 731.25 ss. Heiberg) aux sujets traités par ceux-ci en évoquant les divinités qui correspondent aux différents niveaux philosophiques respectifs : les 'Gardiens du discours' dans le commentaire sur les *Catégories*, le 'Seigneur de cet univers' et 'Créateur des corps simples' dans le *In de caelo* ; le 'Seigneur, Père et Guide de la Raison qui est en nous' dans le *In Ench. Epict.* Comme le niveau philosophique de chaque commentaire correspond, chez les néoplatoniciens tardifs, à un niveau d'instruction défini chez les auditeurs, l'interprétation de M. Frede et la mienne reviennent presque au même. La réfutation détaillée des arguments de Cameron que j'avais donnée dans I. Hadot (1978) a été reprise dans I. Hadot (1996) 8-20. En 1978 j'étais arrivée à la conclusion que le commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète ne livrait aucun indice pour une datation quelconque, sauf qu'il était écrit en temps de tyrannie, indication qui embrasse toute la durée du règne de Justinien. Les traducteurs anglais du commentaire de Simplicius, Ch. Brittain et T. Brennan (2002b) 3, sont du même avis. À la suite des travaux de M. Tardieu, je pense que l'entretien avec un manichéen, dont Simplicius parle dans le commentaire sur le *Manuel*, pourrait être un indice pour une datation après le séjour en Perse (cf. plus loin, p. 63 ss.).

<sup>8</sup>) A. Cameron (1971) 283.

<sup>9</sup>) E. Watts (2005) 285-315.

Mes propres vues à propos de ce texte sont les suivantes<sup>10</sup> : Après l'édit de Justinien de 529 mentionné par Malalas (*Chron.*, 18,47), les sept philosophes quittent leur pays 'aussitôt = ἀντίκ᾿', comme Agathias l'affirme (voir le texte qui suit), c'est-à-dire dans les dernières années du règne de Kawat, père de Chosroès, et arrivent en Perse peu avant ou après la mort de Kawat et l'accession au trône de Chosroès le 13 septembre 531. Ils quittent la Perse en 532, après la signature du traité de paix entre Chosroès et Justinien, dans lequel le roi perse avait fait inclure une clause qui devait les protéger. Quant à l'intention dans laquelle Agathias introduit cet épisode, je suis de l'avis de G. Bechtle : Agathias voulait donner du royaume perse la description la plus noire possible<sup>11</sup>.

Mais voyons le texte d'Agathias en question (*Hist.*, II, 30,3-31,4 Keydell, cité dans la traduction de J.D. Frendo<sup>12</sup> avec mes corrections entre parenthèses ou en note) :

"Not long before Damascius of Syria, Simplicius of Cilicia, Eulamius of Phrygia, Priscian of Lydia, Hermes (sic ! Il faudrait écrire 'Hermeias') and Diogenes of Phoenicia and Isidore of Gaza, all of them, to use a poetic turn of phrase, the quintessential flower of the philosophers of our age, had come to the conclusion, since the official religion of the Roman empire was not to their liking, that the **Persian state** was much superior. So they gave a ready hearing to the stories in general circulation (τοῖς ὑπὸ τῶν πολλῶν περιχόμενοις ἀναπεπεισμένοι) according to which **Persia** was the land of 'Plato's philosopher king' in which justice reigned supreme<sup>13</sup>. Apparently the subjects too were models of decency and good behaviour and there was no such thing as theft, brigandage or any other sort of crime. Even if some valuable object were left in no matter how remote a spot nobody who came across it would make off with it, but it would stay put and, without any one's guarding it, would be virtually kept safe for whoever left it until such a time as he should return.

<sup>10</sup> Cf. aussi la très bonne analyse du passage d'Agathias en question par G. Bechtle (2000).

<sup>11</sup> G. Bechtle (2000) 3.

<sup>12</sup> J.D. Frendo (1975) 65.

<sup>13</sup> La traduction anglaise s'éloigne ici beaucoup du texte. Il faudrait dire: "... que chez eux (*scil.* les Perses) le gouvernement serait très juste et tel que le veut le dialogue de Platon, c'est-à-dire que la philosophie et la royauté reviennent au même (φιλοσοφίας τε καὶ βασιλείας ἐς ταὐτὸ ζυνελοούσης, cf. *Resp.* 473d ; *Euthyd.* 291c)." Il n'y est pas question d'un 'philosopher king'.

4. Elated therefore by these reports which they accepted as true, and also because they were forbidden by law to take part in public life with impunity owing to the fact that they did not conform to the established religion, **they left immediately** (αὐτίκα) and set off for a strange land whose ways were completely foreign to their own, determined to make their homes there. 5. But in the first place they discovered that those in authority were overbearing and vainglorious and so had nothing but disgust and opprobrium for them. In the second place they realized that there were large numbers of housebreakers and robbers, some of whom were apprehended while others escaped detection, and that every form of crime was committed. 6. The powerful in fact ill-treated the weak outrageously and displayed considerable cruelty and inhumanity in their dealings with one another. But the most extraordinary thing of all was that even though a man could and did have any number of wives people still had the effrontery to commit adultery. 7. The philosophers were disgusted by all these things and blamed themselves for ever having made the move.

31 The opportunity of conversing **with the king** proved a further disappointment. It was that monarch's proud boast that he was a student of philosophy but his knowledge of the subject was utterly superficial. Their was no common ground either in matters of religion since he observed the practices I have already described. Finally the vicious promiscuity which characterized Persian society was more than the philosophers could stand. All these factors, then, combined to send them hurrying back home as fast as they could go. 2 So despite **the king's affection for them** and despite the fact that he invited them to stay they felt that merely to set foot on Roman territory, even if it meant instant death, was preferable to a life of distinction in Persia. Accordingly they resolved to see the last of barbarian hospitality and all returned home.

3 Nevertheless they derived from their stay abroad a benefit which was neither slight nor negligible, but which was to secure them peace of mind and contentment for the rest of their days. 4 A clause was inserted in fact in the treaty, which at that time was being concluded between the Romans and the Persians, to the effect that the philosophers should be allowed to return to their homes and to live out their lives in peace without being compelled to alter their traditional religious beliefs or to accept any view which did not coincide with them. **Chosroes** insisted on the inclusion of this point and made the ratification and continued observance of the truce conditional on its implementation."

On ne peut que constater que le texte ne contient aucun ‘explicit statement’ selon lequel les philosophes auraient quitté Athènes mus par le désir de voir Chosroès. Cependant, incité, semble-t-il, par la traduction anglaise un peu libre de Frendo<sup>14</sup>, E. Watts veut voir, dans l’évocation de certains textes de Platon exprimant son idéal politique, une allusion précise au roi-philosophe Chosroès : il traduit en effet à la page 298 le texte d’Agathias (II,30,3-4) de la manière suivante : “the philosophers had come to the conclusion... that the Persian state was much superior... (because they had heard stories about the king’s philosophical skills) and because it was impossible for them to live without fear of the laws, since they did not conform to the commonly followed conventions.” Le lecteur de cette ‘traduction’ ne peut pas se douter que le bout de phrase mis entre parenthèses ne se trouve nullement dans le texte d’Agathias, mais est le résultat d’une interprétation libre d’une traduction déjà trop libre. En effet, il n’est question de Chosroès qu’à partir du chap. 31. Avant il ne s’agit que de la Perse et des Perses en général, et dans toute cette première partie Agathias se réfère, dans sa description de la Perse, à de nombreux récits mis en circulation ‘par les gens du peuple’ ou ‘par des gens de peu de valeur’ (ὕπὸ τῶν πόλλων, sens négatif) pendant le règne de Justinien, qui probablement critiquaient l’empereur en exaltant la situation des habitants de la Perse. Il nous reste effectivement quelques bribes d’une littérature de ce genre (mais qui n’a pas été rédigée par des ‘gens du peuple’) dans l’œuvre de Procope et dans les fragments du dialogue anonyme *Sur la science politique*, qui date du règne de Justinien<sup>15</sup>. G. Pugliese Carratelli<sup>16</sup> voit poindre chez Procope (*Bellum Persicum*), p. ex. dans ses évocations sympathisantes de Kawat, père de Chosroès, et du mouvement religieux et social mazdakiste qui survint sous son règne et qu’il soutint un certain temps, une critique voilée du règne de Justinien, dont, plus tard dans les *Anecdota*, il fustige ouvertement l’injustice et la tyrannie. G. Pugliese Carratelli attire également l’attention sur les paroles attribuées par le dialogue *Sur la science politique* au roi Peroz I, père de Kawat, qui oppose l’humanité et la justice de son propre gouvernement à celui des Romains : “Que les corps, les chevaux, les

<sup>14</sup> Cf. plus haut note 13.

<sup>15</sup> Sur ce dialogue cf. D.J. O’Meara (2003) 173-184, qui le met en relation avec la pensée politique néoplatonicienne. Les interlocuteurs sont deux hauts fonctionnaires du début du règne de Justinien.

<sup>16</sup> G. Pugliese Carratelli (1971) 602.

armes, les dards et les lances des Romains soient plus forts que les nôtres est évident ; en face de cela, nous avons comme unique arme pour nous défendre contre l'ennemi la justice, avec laquelle nous gouvernons les sujets d'une manière bienveillante et humaine."<sup>17</sup> Selon D. O'Meara<sup>18</sup>, ce dialogue anonyme prône une constitution politique selon la 'cité seconde en excellence' des *Lois* de Platon et cherche la méthode qui permettra de réaliser le rêve de Platon concernant l'union entre la royauté et la philosophie. C'est dans ce contexte que se trouve l'exemple du roi Perez. On voit donc que tout le monde n'était pas d'accord avec Agathias, qui, en tant que partisan de Justinien, portait un jugement négatif non seulement sur Chosroès, mais aussi sur son père Kawat : il y avait d'autres voix dans l'empire byzantin; non seulement celles, nombreuses à en juger par Agathias, qui tenaient en grande estime la Perse en général, mais aussi celles qui appréciaient plus spécialement les rois qui ont précédé Chosroès. La bonne image de la Perse n'a pas commencé avec Chosroès, et il est d'ailleurs peu probable que la réputation de Chosroès comme roi-philosophe ait pu se former et encore moins se propager dès avant son règne ou juste à son début.

Je ne crois pourtant pas que, dans leur décision d'émigrer vers la Perse, nos sept philosophes se soient laissé guider par le genre d'opinions favorables et plutôt utopiques sur la Perse en général que rapporte Agathias. Damascius, en homme expérimenté, déjà âgé et de caractère hypercritique<sup>19</sup> et, de surplus, organisateur et administrateur habile de l'école d'Athènes, avait les pieds sur terre. Comme je l'ai déjà dit et répété ailleurs<sup>20</sup>, la résolution prise par les philosophes athéniens avait un fondement très réaliste. Ils avaient depuis un certain temps devant les yeux l'exemple de Nisibe, ville située en Perse à la frontière avec le territoire byzantin, et de son université nestorienne autrefois installée à Édesse en Syrie et chassée de là par les Byzantins à la fin du V<sup>e</sup> siècle. Depuis 497 cette université jouissait sous les rois perses d'une liberté de pensée considérable, qui contrastait favorablement avec l'intolérance byzantine, qui l'avait obligée à se réfugier en Perse. Cette école chrétienne était un bastion de culture grecque par le truchement de la langue syriaque, qui était parlée de part et

<sup>17</sup> G. Pugliese Carratelli (1971) 603. Je n'ai pas pu lire ce dialogue.

<sup>18</sup> D.J. O'Meara (2003) 182.

<sup>19</sup> Les portraits que Damascius peint de ses contemporains dans sa *Vie d'Isidore* (= *The Philosophical History*) en témoignent.

<sup>20</sup> I. Hadot (1978) 24 s. ; I. Hadot (1990) 279 s. ; I. Hadot (1996) 12 s.

d'autre de la frontière, et elle a continué à rayonner encore longtemps après la conquête arabe. De par leur origine, au moins quatre de nos sept philosophes devaient savoir le syriaque. L'idée de continuer leur enseignement sous la protection perse dans une ville frontalière a donc pu germer dans l'esprit de nos néoplatoniciens même un certain temps avant 529, car la situation des païens était devenue de plus en plus précaire longtemps avant cette date.

Mais, de plus, le platonisme lui-même contenait assez d'éléments qui faisaient apparaître la religion ancienne de Zoroastre et donc les Perses eux-mêmes sous un jour favorable. Je ne peux pas m'étendre ici sur ce sujet et je ne citerai à titre indicatif que quelques-uns des principaux textes mettant en relation Platon (perçu comme disciple de Pythagore), Pythagore, Zoroastre et les mages en suivant la liste qu'a fournie B. Tambrun-Krasker<sup>21</sup> :

“Zoroastre est mentionné dans le *Ier Alcibiade* (122a 1-2). Les enfants des Perses, explique Platon, sont, à l'âge de quatorze ans, confiés à quatre maîtres ; celui qui a pour réputation d'être le plus sage (σοφώτατος), leur enseigne la magie (μαγεία) de Zoroastre, fils d'Hôromazès, c'est-à-dire le culte des dieux (θεῶν θεραπεία). – Diogène Laërce rapporte que Pythagore ‘fut initié à tous les mystères grecs et barbares’ ; il alla aussi ‘chez les Chaldéens et les mages’. (Diog. Laert., VIII,3) – Plutarque considère, dans le *De animae procreatione in Timaeo*, que Zoroastre fut le maître de Pythagore (C.2, 1012 E). – Porphyre, dans sa *Vie de Pythagore*, affirme qu'à Babylone, Pythagore ‘rencontra les Chaldéens et en particulier alla trouver Zoroastre’ (p. 41 des Places)”, etc.<sup>22</sup>

L'occasion de rencontrer eux aussi les prêtres de cette ancienne religion a pu constituer un motif accessoire de leur émigration en Perse.

## II) Où les sept philosophes ont-ils pu aller après leur séjour en Perse ?

Nous avons lu, dans le texte d'Agathias, que Chosroès avait fait inclure dans le traité d'armistice avec Justinien une clause garantissant aux sept philosophes une totale liberté personnelle et de pensée à leur retour dans

<sup>21</sup>) B. Tambrun-Krasker (1995) 39 s.

<sup>22</sup>) La liste continue chez Tambrun-Krasker. Voir aussi J. Bidez-F. Cumont, (1973).

l'empire byzantin, point qui a été souligné aussi par E. Watts (p. 301). On peut penser que l'endroit choisi par les philosophes pour leur installation a été indiqué dans le traité, mais Agathias n'en dit rien, alors qu'il savait sans doute où ils avaient terminé leur vie, car il affirme "qu'ils purent passer le reste de leur vie de la manière la plus agréable et la plus plaisante"<sup>23</sup>. M. Tardieu, pour des raisons diverses dont on parlera sous peu, avait émis l'hypothèse que nos sept philosophes auraient pu s'installer à Ḥarrān, ville située à la frontière avec la Perse et restée en grande partie païenne, ville par laquelle ils étaient probablement déjà passés à l'aller. C'est cette hypothèse que E. Watts discute en premier.

#### a) *Les Ṣābiens de Ḥarrān. Les éléments néoplatoniciens chez les Ṣābiens de Ḥarrān*

À la page 290 de l'article de E. Watts, sous le sous-titre "Difficulties with a Ḥarrān stay", la discussion des thèses de M. Tardieu débute par une critique partielle de son article "Ṣābiens coraniques et 'Ṣābiens' de Ḥarrān"<sup>24</sup>. Dans cet article, M. Tardieu veut entre autres prouver qu'au X<sup>e</sup> siècle encore un groupe de philosophes néoplatoniciens vivait à Ḥarrān, qui étaient peut-être les héritiers d'une école fondée ou continuée dans cette ville au VI<sup>e</sup> siècle par les philosophes athéniens revenus de Perse. Il s'appuie entre autres, comme E. Watts le rapporte, sur deux textes de l'auteur arabe Al-Mas'ūdī<sup>25</sup>, qui avait visité Ḥarrān au X<sup>e</sup> siècle (en 943) et qui, selon M. Tardieu, distinguait à Ḥarrān deux groupes de 'Ṣābiens grecs' : des philosophes néoplatoniciens, avec leur lieu de réunion propre, et des païens tout court. Sur le marteau de la porte d'entrée du lieu de réunion des premiers, al-Mas'ūdī voyait "une inscription en caractères syriaques, tirée de Platon" et dont le contenu lui avait été traduit "par Mālik b. 'Uqbūn et d'autres personnes de la même secte : 'Celui qui se connaît soi-même en vérité devient dieu'". Al-Mas'ūdī se réfère à la même sentence, qu'il attribue

<sup>23</sup> Agathias, *Hist.*, III.31.3. Voici la traduction de Frenedo, citée déjà plus haut : "... they derived from their stay abroad a benefit... which was to secure them peace of mind and contentment for the rest of their days."

<sup>24</sup> M. Tardieu (1986).

<sup>25</sup> Le *Kitāb murūğ al-dahab*..., (voir C. Barbier de Meynard, *Maçudi. Les Prairies d'or*, t. 4, Paris 1865, p. 64,10-65) et le *Kitāb al-tanbih wa-l-išraf* (texte arabe dans l'édition de J. De Goeje, parue dans la *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, t. 8, Leiden 1894, p. 162,3-5).

encore une fois à Platon, dans son *Kitāb al-tanbīh wa-l-išrāf*. Carra de Vaux<sup>26</sup> traduit la formule ainsi : “Celui qui se connaît soi-même en vérité est semblable à Dieu”<sup>27</sup>. M. Tardieu a reconnu dans cette inscription un rappel de Platon, *Alcibiade I*, 133c<sup>28</sup> : “Socrate : Or, dans l’âme, pouvons-nous distinguer quelque chose de plus divin que cette partie où résident la connaissance et la pensée ? ... Cette partie-là en effet semble toute divine et celui qui la regarde, qui sait y découvrir tout ce qu’il y a en elle de divin, un dieu et une pensée, celui-là a le plus de chance de se connaître lui-même”. Dans le *Kitāb al-tanbīh*, la sentence du heurtoir est combinée avec une autre, attribué à ‘l’auteur de la Logique’ : “Qui se connaît soi-même connaît toutes choses.” Cette combinaison appartient à une chaîne d’argumentations typiquement néoplatonicienne, comme il ressort d’un texte d’Olympiodore dans son commentaire sur le *Premier Alcibiade*, où elle se trouve en plus en liaison avec le *gnôthi sauton* delphique<sup>29</sup>. Et M. Tardieu souligne le caractère hautement symbolique de l’emplacement de l’inscription juste sur le heurtoir de la porte d’entrée<sup>30</sup> : le *Premier Alcibiade* était le premier dialogue que les élèves abordaient dans le cycle platonicien, comme l’explique entre autres Olympiodore<sup>31</sup> : “On disait de Socrate qu’il allait du ‘Connais-toi toi-même’ vers la philosophie. Autrement dit, il faut penser que ce dialogue ressemble à des propylées, et comme ceux-ci précèdent les *adyta*, de la même manière il faut comparer l’*Alcibiade* aux propylées, mais

<sup>26</sup> B. Carra de Vaux (1897) 222. M. Tardieu (1986) 15, n. 56, remarque que, dans le *K. al-tanbīh*, le *beautón*, ‘soi-même’ de l’original grec est rendu par *nafsahu*, litt. ‘son âme’, et dans le *Murūğ*, par *dātuhu*, litt. « sa nature », les deux formules désignant identiquement le moi.

<sup>27</sup> Ph. Vallat (2004) 20, n. 3, traduit : “Celui qui se connaît soi-même (ou : ‘son âme’) d’une connaissance vraie devient dieu.”

<sup>28</sup> Cité dans la traduction de M. Croiset (1985<sup>12</sup>). La question de l’authenticité de ce dialogue n’importe pas dans ce contexte, car les néoplatoniciens étaient tous persuadés qu’il était de Platon. Après le cycle aristotélicien, ce dialogue était le premier à être lu dans leur programme d’études platoniciennes, le dernier étant le *Parménide*.

<sup>29</sup> Olympiodore, *In Alcib.*, 198,21 – 199,6, p. 125 Westerink : “celui qui connaît l’essence de l’homme trouve qu’elle est l’âme ; celui qui connaît l’âme, connaît les raisons formelles qu’elle contient; celui qui connaît les raisons formelles qu’elle contient, connaît toutes choses... Et c’est avec raison que seul le ‘connais-toi toi-même’ est écrit dans le sanctuaire de la Pythie dans l’entrée du temple d’Apollon, car celui qui se connaît soi-même connaît toutes choses...” Cf. Hermias, *In Phaedr.*, p. 31 Couvreur.

<sup>30</sup> M. Tardieu (1986) 26 s.

<sup>31</sup> Olympiodore, *In Alcibiad.*, 11.2-6, p. 10 Westerink.

les *adyta* au *Parménide*.” E. Watts parle de l’inscription sur le heurtoir comme étant “apparently Platonic”<sup>32</sup>. Comme le sens d’« apparently » n’est pas univoque, je ne sais pas s’il faut comprendre “manifestement platonicien” ou “en apparence platonicien”. Mais, si l’on tient compte du fait que le chef du groupe des philosophes ḥarrāniens mettait lui-même l’inscription du heurtoir en rapport avec Platon et si on prend en considération les parallèles chez Olympiodore et Hermias<sup>33</sup>, on peut difficilement douter de l’affiliation philosophique de ces Ḥarrāniens. Je ne peux évidemment pas citer tous les autres éléments prouvant l’appartenance de ce groupe de Ṣābiens d’Ḥarrān au platonisme que M. Tardieu rassemble dans son très riche article et dont l’ensemble n’est jamais pris en compte dans les critiques. L’appartenance gnostique, défendue par Hjärpe<sup>34</sup>, me semble, comme à M. Tardieu, exclue, et quant à l’hermétisme, il fut incorporé dans le néoplatonisme depuis Jamblique<sup>35</sup>.

b) *L’hermétisme comme partie intégrante du néoplatonisme tardif.*  
*À propos d’une critique de D. Gutas*

L’importance de l’hermétisme comme un des nombreux composants dûment adaptés au néoplatonisme avant et depuis Jamblique semble avoir échappé à D. Gutas dans son très intéressant article “Plato’s Symposium in the Arabic Tradition”<sup>36</sup>, et probablement aussi à E. Watts. Il est vrai que l’important livre de G. Fowden, intitulé *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*<sup>37</sup>, et qui a fait connaître ce courant à un public plus vaste, n’était paru qu’assez récemment : s’appuyant sur le *De mysteriis* de Jamblique, l’auteur y décrit non seulement l’impulsion décisive que ce néoplatonicien avait donné à la réception de l’hermétisme dans la philosophie néoplatonicienne, mais aussi la complexité de ce mouvement,

<sup>32</sup>) P. 291.

<sup>33</sup>) Cf. n. 29.

<sup>34</sup>) M. Tardieu (1986) 4 s.

<sup>35</sup>) Pour Simplicius, voir plus loin, pp. 85-86.

<sup>36</sup>) D. Gutas (1988), 36-60.

<sup>37</sup>) G. Fowden (1986). Il faudrait lire comme complément E. Iversen (1984), qui souligne en tant qu’égyptologue l’authenticité de l’arrière-plan mythologique égyptien des écrits hermétiques philosophiques. Ses démonstrations permettent en même temps d’entrevoir que les néoplatoniciens ont facilement pu trouver en ceux-ci des éléments proches de leurs propres doctrines. Cf. aussi P. Kingsley (1995) : *id.* (1993) et (1994).

dans lequel l'aspect philosophique et l'aspect technique (astrologie, cultes, magie<sup>38</sup>) formaient un tout, analogue au néoplatonisme de Jamblique où les cultes et la théurgie étaient des éléments importants. Il est évident que chaque cercle hermétique n'était pas nécessairement lié au néoplatonisme, mais l'inverse est vrai, c'est-à-dire que le néoplatonisme tardif avait intégré l'hermétisme, principalement le cercle autour de Damascius, qui renouait très profondément avec la pensée de Jamblique<sup>39</sup>. Dans le cas des Šābiens de Ḥarrān, dont D. Gutas parle aux pages 43 ss., il ne faut donc surtout pas s'imaginer que les éléments hermétiques, astrologiques et cultuels qui apparaissent dans l'évocation de ce groupe par les auteurs arabes excluaient par ce fait même leur appartenance au néoplatonisme. Prenons par exemple le texte de al-Bīrūnī (*Al-Āṭār al-bāqīya*, éd. Sachau, p. 318.14-19) que D. Gutas cite à la page 43 :

“The name [Šābians] is also applied to the Ḥarrānians, who are the remaining branch, after the conversion of the ancient Greeks to Christianity, of the followers of the ancient Western religion<sup>40</sup>. They trace their lineage to Agathodaimon, Hermes, Wālīs, Mābā<sup>41</sup>, and Siwār [Solon ?]<sup>42</sup>, and they profess the prophethood of these and other philosophers [*ḥukamā*] like *them*. This name is better known as a designation for them [i.e. the Šābians of Ḥarrān] than for others, although they adopted it [only] under ‘Abbāsīd rule in the year 228[842-3] in order to be considered among the communities which enjoy the rights and obligations of a ‘protected minority’ status [*dimna*]. Formerly they used to be called *ḥanīfs*, idolaters, and Ḥarrānians.”

D. Gutas mentionne (note 37) la remarque suivante de L. Massignon (dans A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1944, t. I,

<sup>38</sup>) On a de plus en plus tendance aujourd'hui à souligner, avec raison, il me semble, qu'il ne faut pas considérer comme totalement incompatible la philosophie antique avec la magie. Cf. entre autres les deux derniers travaux cités à la note précédente.

<sup>39</sup>) Cf. G. Fowden (1986) 184-186.

<sup>40</sup>) Note 30 de Gutas : “...literally ‘who are the remains of the followers of the ancient western religion, those separated from them after the conversion of the ancient Greeks to Christianity’.”

<sup>41</sup>) À propos de Wālīs et Mābā : Wālīs = forme syriaque et arabe du grec Οὐάλης = Valens : cf. plus bas note 134. Wālīs, Mābā et Siwār sont probablement des noms des protagonistes des traités hermétiques en langue araméenne.

<sup>42</sup>) Note 31 de Gutas : “In a parallel passage in the *Āṭār* (205.21), Bīrūnī adds, ‘Siwar, the paternal grandfather of Plato’.”

p. 385) : “... Les Sabéens de Harran, menacés d’extermination comme païens, voyaient dans le ‘prophétisme’ d’Hermès-Idrîs un moyen inespéré de se faire admettre parmi les cultes monothéistes officiellement tolérés dans l’État musulman.”<sup>43</sup> Les Şâbiens de ce texte, pris isolément, peuvent aussi bien être des hermétistes purs de différents niveaux que des néoplatoniciens de différents niveaux, ou les deux ensemble : la lignée hermétique dont ils se réclament, à en juger par le nom du début de la liste, leur est commune avec les néoplatoniciens, bien que restreinte par rapport à la lignée complète des néoplatoniciens, qui comprendrait encore Orphée, Pythagore, Platon etc. Mais dans les circonstances évoquées il fallait bien mettre l’accent sur ceux des multiples aspects de leur philosophie syncrétiste qui pouvaient le plus facilement être admis par les musulmans. Leurs *Oracles Chaldaïques* auraient également pu entrer dans cette catégorie. Sur l’arrière-plan des textes de Al-Mas’ūdî cités plus haut, la possibilité que, dans le texte de Bîrûnî, il s’agisse entre autres de néoplatoniciens de haut niveau n’est pas à exclure, ni d’ailleurs dans la perspective de D. Gutas lui-même, qui pense que la connaissance du *Banquet* de Platon aurait pu venir à Al-Kindî par l’intermédiaire des Şâbiens et peut-être même de l’Ĥarrânien Tābit b. Qurra (ca. 834-901)<sup>44</sup>. Nul besoin d’imaginer avec D. Gutas, qui suit Hjârpe contre M. Tardieu<sup>45</sup>, que c’étaient seulement les Şâbiens de Bagdad, c’est-à-dire Tābit b. Qurra et ses partisans, qui auraient développé une théologie hermético-néoplatonicienne en abandonnant les cultes païens traditionnels de leur villages<sup>46</sup>, formant ainsi un groupe schismatique parmi les Şâbiens vivant dans la région du Diyâr Muḍar. Au contraire, cultes et philosophie formaient un tout chez les néoplatoniciens, mais les formes que prenaient les cultes et la théurgie dépendaient du niveau spirituel de chacun : on pouvait très bien être hermético-néoplatonicien sans

<sup>43</sup> Le texte de Massignon continue ainsi : “Ils annonçaient aux musulmans que Hermès reviendrait ici-bas comme leur *Mahdi* ; et qu’A[gatho]démon serait le Juge du Jugement.” Tout le chapitre (Appendice III : “Inventaire de la littérature hermétique arabe”) est d’ailleurs très instructif.

<sup>44</sup> D. Gutas (1988) 42 avec n. 25. Sur Tābit b. Qurra cf. plus loin, p. 59 n. 59.

<sup>45</sup> D. Gutas (1988) 45, n. 37.

<sup>46</sup> M. Tardieu (1986) 11 remarque à ce propos : “Le platonisme ou, si l’on préfère, le néoplatonisme ne fut pas créé à Baġdād *ex nihilo* par Tābit b. Qurra. Lui-même était tributaire de l’enseignement qu’il avait reçu à Ĥarrân.” À en juger par les citations de Hjârpe par M. Tardieu (p. 11), Hjârpe ne parlait pas d’une ‘théologie hermético-néoplatonicienne’, mais d’une ‘théologie gnostique-néoplatonicienne’.

abandonner les cultes traditionnels. La possibilité que la connaissance du *Banquet* de Platon soit venue d'un groupe de néoplatoniciens ḥarrāniens (et non pas d'un groupe purement hermétique<sup>47</sup>) via Ṭābit b. Qurra à Al-Kindī n'est donc nullement à écarter.

c) *Comment faut-il traduire yūnāniyyūn ?*

1) *Les opinions de D. Gutas et de Ph. Vallat*

Dans le même article, D. Gutas reproche à M. Tardieu, interprétant les textes d'Al-Mas'ūdī, d'avoir traduit par 'Platoniciens' le terme *al-Yūnāniyyīn*, qu'on traduit généralement par 'Grecs anciens'<sup>48</sup> ; toutefois D. Gutas concède que les Ṣābiens de Ḥarrān ont pu être versés en platonisme et qu'ils ont possédé des livres platoniciens. Mais d'après Ph. Vallat<sup>49</sup> la manière de traduire de M. Tardieu ne semble pas être si 'intenable' que cela. Il montre que le mot *yūnāniyyūn* ne désigne pas seulement les Grecs anciens, mais aussi plus précisément les Grecs païens par opposition aux byzantins chrétiens (= 'Romains'), et pas seulement les Grecs païens, mais aussi les philosophes grecs païens, et plus précisément les platoniciens.

Ph. Vallat commence par remarquer "qu'il suffit peut-être de traduire *yūnāniyyūn* par 'Hellènes' et de se demander qui, parmi les derniers philosophes païens, s'est fait appeler ainsi sans considération d'origine ethnique, pour admettre déjà que traduire ce mot par 'platoniciens', comme le fait M. Tardieu, ne peut être exclu *a priori*"<sup>50</sup>. Ensuite Ph. Vallat renvoie<sup>51</sup> à la notice que Michel as-Sam'ānī a consacrée à la formation intellectuelle de Jean Damascène, où l'abstrait *al-yūnāniyyā* "désigne 'tout le cursus d'études

<sup>47</sup>) À cause de la parenté entre quelques motifs dans le *Banquet* et le *Poimandres*, comme le pense D. Gutas (1988) 45.

<sup>48</sup>) P. 44, n. 34 : "In a recent article, M. Tardieu translates Mas'ūdī's term *Ṣābi'at al-Yūnāniyyīn* to mean 'les Platoniciens [!]' and on the basis of this untenable interpretation attempts to establish the existence of a Platonic Academy in Ḥarrān where school Platonism was taught... The Ṣābians of Ḥarrān in Islamic times may well have been versed in Platonism (as well as in other philosophical and religious currents), and they were doubtless in possession of books in the Platonic tradition – there is sufficient testimony for this – but the fact is that the text of Mas'ūdī in this particular case cannot be forced to support the specific point that Tardieu wishes to make."

<sup>49</sup>) Ph. Vallat (2004).

<sup>50</sup>) *Ibid.*, p. 20.

<sup>51</sup>) *Ibid.*, p. 20 avec note 2.

général qui a son origine dans l'hellénisme', ce qui, bien sûr, désigne le cursus des arts libéraux de la *philosophie païenne*. Il est constant que tel est le sens reçu de ce mot. Ni *Yūnān* ni *yūnāniyyā* ni *yūnāniyyūn* ne désigne en tout cas les Grecs chrétiens, mais toujours des Grecs païens, voire, plus précisément encore, l'hellénisme des *philosophes* païens, et ce, est-il besoin de le préciser, sans référence géographique à la Ionie." Dans une longue note<sup>52</sup>, Ph. Vallat explique entre autres que l'historien Yaḥyā al-Antākī n'emploie que le mot *Rūm* (« Romains ») pour désigner les Byzantins et il rappelle que les Byzantins ne se sont jamais appelés eux-mêmes autrement que 'Romains'. Il ajoute que l'index de *La géographie humaine du monde musulman* d'A. Miquel (4 tomes, Paris 1973-1988) comporte sous les entrées *Yūnān* et *yūnāniyyūn* (t. II) presque exclusivement des renvois aux deux œuvres d'Al-Mas'ūdī sur lesquels M. Tardieu a fondé sa démonstration, et que dans les *Prairies d'or* "l'adjectif *yūnāniyyūn* désigne toujours les 'anciens Grecs' ou 'Grecs païens' à l'exclusion explicite des 'Romains' ou Grecs chrétiens (*rūmī*, pl. *rūmiyya*), qui sont systématiquement rabaissés". Ph. Vallat remarque ensuite que dans le *Kitāb al-tanbih* on trouve deux fois l'expression « Šābiens grecs », *šābi'a al-yūnāniyyīn*. "La première occurrence concerne 1) le culte et le régime alimentaire de païens peut-être harraniens ; 2) les philosophes qui soutiennent avec Platon que 'celui qui se connaît soi-même (ou : son âme) d'une connaissance vraie devient dieu'... et 'celui qui se connaît soi-même a ainsi connu toute chose'. La seconde occurrence concerne Porphyre, censé avoir été un chrétien crypto-païen opposé à Jamblique...". Et Ph. Vallat finit son long exposé sur le sens de *yūnāniyyūn* par un exemple tiré du livre de Farabi sur la musique<sup>53</sup> : Farabi nous y "apprend qu'il tenait certaines de ses informations sur la musique de 'Grecs purs' ou 'purs Hellènes' (*yūnāniyyūn ḥullaṣ*), soigneusement distingués des 'Romains' ou chrétiens byzantins. Au surplus, il distingue ces 'Grecs purs', qui étaient ses contemporains et venaient du 'voisinage' (*ḡiwār*) de 'l'Empire arabe' (*mamlakaal-'arab*), des 'Anciens parmi les Grecs' (*al-qudamā' min al-yūnāniyyīn*), ce qui désigne dans le contexte les anciens philosophes et théoriciens de la musique dont E. Neubauer a proposé l'identification<sup>54</sup>. Nous pensons que ces 'Grecs purs', *voisins*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 20, n. 3

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 21 s.

<sup>54</sup> Note 2 de Vallat : "Dans son introduction (p. V) au fac-similé du manuscrit d'Istanbul, Neubauer n'hésite pas à écrire la chose suivante : 'Among his Greek sources were, apart from

de l'Empire arabe ou venus s'y installer, désignent là encore des Hellènes résidant dans le Diyār muḍar ou venus y résider parce qu'ils savaient pouvoir y trouver alors un foyer de culture païenne. Il est en outre plus que probable que ces païens étaient des intellectuels s'il faut croire qu'à leur contact Farabi apprit quelque chose de plus que ce qu'il retirait des traités de théorie musicale. Il ne peut donc s'agir d'un groupe de musiciens itinérants, de simples saltimbanques ainsi qu'on aurait pu le penser encore." Ph. Vallat rapproche l'épithète 'purs' de ces *yūnāniyyūn* ou 'Hellènes', de la qualification que certains Ḥarrāniens se réservaient, à savoir *ḥunafā'* (sg. *ḥanīf*), en revendiquant être les héritiers directs de l'antique paganisme<sup>55</sup>. Mais, comme l'avait déjà remarqué M. Tardieu<sup>56</sup>, ce terme était équivoque, car, chez les Arabes islamiques, il désignait le vrai monothéisme des origines, pratiqué déjà par Abraham lui-même. Les Ḥarrāniens, compatriotes du Patriarche, profitèrent de cet équivoque pour des raisons politiques. Mais l'assimilation de la religion d'Abraham au néoplatonisme avait déjà été pratiquée beaucoup plus tôt par Marinos, le successeur de Proclus à Athènes. Selon Damascius<sup>57</sup>, Marinos, qui était originaire de Palestine et samaritain, avait renoncé à sa religion et préférait l'hellénisme (c'est-à-dire le néoplatonisme) pour retrouver l'ancienne religion d'Abraham en sa pureté.

Et Ph. Vallat conclut<sup>58</sup> que "tout cela plaide selon nous en faveur d'une équivalence : *yūnāniyyūn* = "Ελληνες = platoniciens, du moins dans les sources dont on vient de parler. D'autant que les Ḥarrāniens, selon le témoignage de Kindī (ob. v. 866) rapporté par an-Nadīm (*Fihrist*, p. 383,7-8 Tajadodd ; cf. Tardieu 1986, p. 27), semblent bel et bien avoir professé la divinité de l'Un dans des termes que M. Tardieu a sans doute eu raison de rapprocher du *Parménide*." Vallat renvoie à sa note 5, p. 72, où ce texte du *Fihrist* est cité en comparaison avec des doctrines de Farabi fondées sur Porphyre (p. 71): "Ces gens [les Sabéens ou Chaldéens de Ḥarrān] sont unanimes quant au fait qu'il y a au monde une Cause, de toujours

---

Aristotelian and Platonic writings, the books on music by Euclid, Aristoxenos, Nikomachos, Ptolemy, and Aristides Quintilianus'."

<sup>55</sup>) Vallat, *ibid.*, p. 22.

<sup>56</sup>) M. Tardieu, (1986) 8-9.

<sup>57</sup>) *Vita Isidori = The Philosophical History*, frgm. 97 A Athanassiadi.

<sup>58</sup>) P. 23.

‘une’, qui ne se rend pas multiple, à laquelle nulle propriété n’est concomitante provenant de quelqu’une des entités causées.”<sup>59</sup>

## C 2) L’opinion de J. Lameer

Mais retournons à l’article d’ E. Watts. Dans sa note 17, à propos de la distinction de deux courants des ‘Șābiens de Ḥarrān’, il renvoie à la critique qui a été faite par J. Lameer dans son article “From Alexandria to Bagdad : Reflections on the Genesis of a Problematic Tradition”<sup>60</sup>. Contrairement à M. Tardieu, J. Lameer pense qu’ Al-Mas’ūdī (voir plus haut p. 51) aurait traité *tous* les Șābiens de Ḥarrān de ‘philosophes’ de bas niveau et les aurait distingués des vrais philosophes ayant existé ou existant ailleurs. Il reproche à M. Tardieu d’avoir suivi le texte édité qui justifie son interprétation et qui est le suivant ( je cite Lameer) « *wa-li-hādhihī l-ṭā’ifa... falāsifa* (this community... has in its midst philosophers’) instead of *wa-hādhihī l-ṭā’ifa... falāsifa* (“This community... consists of philosophers’) as read by me”<sup>61</sup>. J. Lameer se croit autorisé à faire ce changement de texte, parce que, dit-il, 16 des 18 manuscrits utilisés par Chwolsohn pour son édition contiennent la leçon qu’il adopte. Cette manière d’argumenter devrait faire dresser les cheveux sur la tête non seulement des philologues ayant publié eux-mêmes des éditions critiques, mais aussi de tous les lecteurs ayant appris à se servir d’une édition critique. Car ce qui

<sup>59</sup> Quant à Ṭābit b. Qurra comme témoin, dans ses œuvres, de la persistance à Ḥarrān d’une vie intellectuelle païenne (il fut l’évêque melkite de Ḥarrān jusqu’en 830), Ph. Vallat (p. 23) écrit ceci : “tout en ne s’interdisant pas de polémiquer contre des philosophes contemporains, dont les arguments anti-chrétiens rappellent d’assez près ceux de Porphyre et de Simplicius, il cite, sans le dire, le commentaire aux *Vers d’or* de Hiérocès et montre une connaissance précise de la sémantique des Néoplatoniciens d’Athènes et d’Alexandrie.” Ajoutons encore l’opinion de T.M. Green (1992, p. 168) sur cet auteur. Dans le contexte des thèses de M. Tardieu, elle écrit que, bien que l’hypothèse de M. Tardieu ne puisse pas être entièrement prouvée, étant donné que l’on ne sait rien de l’histoire philosophique de Ḥarrān pendant les trois siècles d’intervalle entre l’arrivée des néoplatoniciens et le départ de Ṭābit b. Qurra, “certainly such a connection would illuminate not only one of the potential entry points of Greek science into Islam, but more specifically the philosophical training of Ṭābit ibn Qurrah who had left Harran for Bagdad more than 70 years before Mas’ūdī’s visit[...] the breadth of his knowledge of Greek science indicates an extensive familiarity with the academic tradition. An early acquaintance with the Greek texts seems apparent...” Voir aussi plus loin, pp. 79-80.

<sup>60</sup> J. Lameer (1997) 181-191.

<sup>61</sup> J. Lameer, *ibid.*, p. 187 s.

compte pour l'établissement d'un texte et l'adoption d'une leçon n'est pas la quantité des manuscrits qui contiennent cette leçon, mais leur qualité. Une édition critique se fonde sur la comparaison minutieuse et mot par mot de tous les manuscrits disponibles, ce qui permet en général d'établir un stemma, c'est-à-dire une sorte d'arbre généalogique, qui précise quels manuscrits sont des témoins indépendants, quels manuscrits parmi ces derniers sont proches de l'archétype et quels manuscrits sont des copies de quel témoin indépendant ou des copies de copies etc. Comme le nombre des fautes faites en copiant augmente considérablement avec chaque copie (aux fautes héritées s'ajoutent des fautes nouvelles), les copies les plus récentes (qui en général sont beaucoup plus nombreuses que les rares témoins indépendants anciens et proches de l'archétype) sont habituellement aussi celles qui ont le plus grand nombre de fautes. Contrairement à ce que pense J. Lameer, approuvé, semble-t-il, par D. Gutas<sup>62</sup> et E. Watts, le fait que 16 des 18 manuscrits contiennent la leçon qu'il a choisie, plaide *a priori* plutôt pour son inauthenticité. Ceci étant dit, n'étant pas arabisante, je ne peux pas juger de la qualité de l'édition de Chwolsohn, mais il est sûr que le simple constat que la majorité des manuscrits disponibles comporte une certaine leçon ne permet aucunement la conclusion que pour cette raison elle doit être la bonne. Telle qu'elle a été émise, c'est-à-dire sans s'appuyer sur la filiation des manuscrits dans le stemma, l'argumentation de J. Lameer n'a aucune valeur.

### III) Quatre récits arabes sur le transfert du savoir grec aux Arabes

À la note 20, E. Watts souligne la différence qui existe entre le récit d'al-Mas'ūdī concernant le transfert scolastique du savoir philosophique grec vers les Arabes et l'hypothèse de M. Tardieu selon laquelle l'école néoplatonicienne d'Athènes s'était transportée au VI<sup>e</sup> siècle à Ḥarrān, et il renvoie à l'article de D. Gutas que je viens de citer à la note 36. Cet article a le grand mérite de mettre en colonnes juxtaposées les traductions des quatre récits sur ce sujet, faits par Al-Mas'ūdī (il n'existe que la table des matières de son récit dans le *Kitāb al-tanbīh*), Ibn-Abī-Uṣaybi'a s'appuyant sur Al-Fārābī, Ibn-Ḡumay' et Ibn Riḍwān<sup>63</sup>. Il ressort de cette comparaison que

<sup>62</sup> D. Gutas, (1999), 155, n. 2.

<sup>63</sup> D. Gutas, *ibid.*, pp. 158-168.

les quatre récits se fondent en grande partie sur *la* ou *les* mêmes sources, et que la suite des événements est décrite souvent d'une manière fantaisiste, surtout en ce qui concerne l'histoire ancienne gréco-romaine. Ainsi Al-Mas'ūdī, à en juger par la table des matières, rapporte que le premier transfert a eu lieu d'Athènes à Alexandrie en Égypte, ensuite que l'empereur Auguste, après avoir tué la reine Cléopâtre, avait installé l'enseignement à Alexandrie *et* à Rome ; que l'empereur Théodose avait ramené l'enseignement de Rome à Alexandrie et que sous les Arabes le transfert se serait fait d'abord d'Alexandrie à Antioche et ensuite d'Antioche à Ḥarrān et de là à Bagdad et à des personnalités isolées.

En ce qui concerne le déroulement des événements décrits dans les quatre récits, l'accumulation des fautes concernant leurs dates et leur ordre est évident, mais il reste que les villes nommées, sauf Ḥarrān, nous sont largement connues par ailleurs comme ayant été de leur temps les plus grands centres du savoir antique, et de ce fait on peut déduire que, à partir d'un certain moment, Ḥarrān aussi a dû remplir un rôle plus ou moins semblable, bien que resté en grande partie méconnu de nous. Quant aux 'transferts' du savoir à des dates précises dont parlent les récits arabes, il s'agissait en réalité dans la plupart des cas d'un transfert étalé sur de longues périodes. Pour ne parler que des villes d'Alexandrie et d'Antioche, le transfert du savoir d'une ville à l'autre a eu lieu pendant plusieurs siècles, et bien avant la disparition de l'enseignement philosophique à Alexandrie, ce qui a permis la traduction en syriaque d'une partie du savoir grec. D'une manière analogue, Ḥarrān a pu être un centre intellectuel païen grec pendant une longue période, se nourrissant d'apports frais de la pensée grecque venant entre autres d'Athènes et d'Antioche. Le seul fait d'être nommé dans le contexte du transfert du savoir parle en faveur de cette hypothèse<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> E. Watts (2005) 296-297 met en doute la crédibilité de la mention de Ḥarrān dans trois de ces récits, en argumentant qu' Al-Mas'ūdī est le seul à parler dans ce contexte d'un enseignement philosophique, tandis que les deux autres ne parlent que de la médecine. Mais la raison en est que le sujet d' Al-Mas'ūdī est la transmission de la philosophie grecque aux Arabes, tandis que Ibn-Ḡumay' et Ibn Riḏwān s'intéressent exclusivement à la transmission de l'enseignement de la médecine. En général, dans les centres d'études de l'époque impériale, la philosophie (les mathématiques incluses) fut enseignée en même temps que la médecine. D'ailleurs, quelques sources arabes nomment Simplicius parmi les médecins connus (cf. I. Hadot (1990) 303). Vouloir éliminer Ḥarrān pour l'unique raison que cette ville n'est pas mentionnée ailleurs dans la littérature arabe comme centre d'études philosophiques (mais il y a d'autres indices, comme nous allons le voir) et que seul cet auteur fait la liaison

Quant à la persistance à Ḥarrān d'une vie intellectuelle païenne, nous en avons déjà parlé dans les pages précédentes et nous allons y revenir.

Encore une petite remarque à propos de l'article de D. Gutas dont je viens de parler (et qu'il faudrait d'ailleurs, en ce qui concerne le récit de Ibn-Abī-Uṣaybi'a, compléter par les développements de Ph. Vallat sur la biographie d'Al-Fārābī<sup>65</sup>). Les quatre récits arabes traduits par lui, sauf la table des matières d'Al-Ma'sūdi, expliquent la décadence des études philosophiques et médicales à Alexandrie par la politique hostile du roi, ou des rois, chrétiens. À ce propos, D. Gutas émet l'hypothèse que cet élément antichrétien serait le fruit de la propagande musulmane au temps du calife Ma'mūn<sup>66</sup>. Je ne pense pas que ce soit le cas, car cet élément se trouve déjà chez Simplicius et Procope, donc au VI<sup>e</sup> siècle. Simplicius, dans son commentaire sur le *Manuel* d'Épictète<sup>67</sup>, énumère les maux de son temps : "... les violences tyranniques qui contraignent les hommes jusqu'à l'impiété, et encore, l'abolition de l'éducation libérale et de la philosophie... et, pour ce qui est de toutes les techniques et de toutes les sciences qui mirent tant de temps à être découvertes et établies, la disparition complète de ces dernières, de sorte qu'on ne se souvient plus que de leurs noms, tandis que, pour les nombreuses techniques dont Dieu nous avait fait don, pour nous aider dans la vie, par exemple la médecine, l'architecture, la menuiserie, et autres techniques de ce genre, il ne reste plus que des ombres et des simulacres." Procope, *Anecdota* XXVI, chapitre écrit selon O. Veh<sup>68</sup> aux environs des années 550 et 551, décrit avec beaucoup de détails la déchéance de la culture sous Justinien. Après avoir dénoncé les mesures de l'empereur qui menaient à la ruine les rhéteurs exerçant la profession d'avocat, il passe aux médecins et aux professeurs des arts libéraux : Comme Justinien avait supprimé toutes les subventions en nature que les empereurs précédents leur faisaient parvenir légalement par l'intermédiaire des villes qui les employaient<sup>69</sup>, ils étaient réduits à la misère.

---

entre cette ville et le néoplatonisme – liaison qu' E. Watts tient pour également douteuse, comme nous l'avons vu plus haut (pp. 8-10) – ne me semble pas justifié.

<sup>65</sup> Ph. Vallat (2004) 17-24. Voir aussi plus loin, pp. 81-82.

<sup>66</sup> D. Gutas, *ibid.*, pp. 174-178.

<sup>67</sup> *In Ench. Epict.*, XIV 25-32 Hadot (1996) = XIV 31-40 Hadot 2001.

<sup>68</sup> *Prokop, Anekdotia*, Griechisch-Deutsch, ed. O. Veh, München 1970<sup>2</sup>, p. 273.

<sup>69</sup> À propos des professeurs engagés par les villes : grammairiens, rhéteurs et éventuellement philosophes, cf. I. Hadot (2005<sup>2</sup>) les chapitres "Système scolaire et culture générale à l'époque impériale", pp. 215-261, et "Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l'Antiquité tardive", pp. 431-467.

D'après Procope, Justinien se serait emparé même des subventions que des personnes privées avaient réussi à rassembler pour le bien commun, et les médecins et les professeurs n'auraient plus été considérés. À en juger par ces textes, je pense plutôt que, au moins pour ce détail, les récits arabes se faisaient l'écho d'une certaine réalité reflétée par une source grecque, et pourquoi pas par les néoplatoniciens de Ḥarrān ?

#### IV) Quel a été le lieu de l'entretien de Simplicius avec un manichéen ?

E. Watts se réfère à deux reprises au texte de Simplicius : *In Ench. Epict.* XXXV 90-91 Hadot. À la page 292, il résume quelques arguments utilisés par M. Tardieu en faveur de son hypothèse selon laquelle les philosophes athéniens Damascius de Syrie, Eulamius (ou Eulalius) de Phrygie, Priscien de Lydie, Hermias de Phénicie, Diogène de Phénicie, Isidore de Gaza et Simplicius de Cilicie, tous ensemble ou quelques-uns d'entre eux, ont pu trouver refuge, après leur séjour à la cour de Chosroès, dans la ville de Ḥarrān, située non loin de la frontière perse. Il y écrit : “The passages in Simplicius' various writings include the following significant points : 1) in his commentary on Epictetus' *Encheiridion* Simplicius responds to elements of Manichean cosmology which, it is suggested, come from a conversation with a Manichean that must have occurred in Ḥarrān ;<sup>23</sup>” (la note 23 renvoie au texte de Simplicius que je viens d'indiquer). Ce même texte est visé encore à la page 293 : “In addition, though Tardieu's interpretation presupposes a discussion with a Manichean, Simplicius gives no indication that this is what he means to suggest. The passage in question simply represents Manichean ideas and do not correspond to the content of an actual conversation.” Lisons maintenant le texte en question, que je citerai d'abord, avec son contexte immédiat, en grec et ensuite dans une traduction anglaise (avec mes précisions dans les notes) :

Οἶα δὲ καὶ περὶ τῆς κοσμοποιίας λέγουσι. Κιόνας τινὰς λέγοντες, οὐκ ἐκείνας ἂν γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν (Hom., *Od.* 1,54) – οὐ γὰρ ἀξιούσι μυθικῶς τινὸς τῶν λεγομένων ἀκούειν –, ἀλλ' ὡς ἐμοί τις τῶν παρ' αὐτοῖς σοφῶν ἐξέφηνε, καὶ κραταιοῦ λίθου καὶ ἄνω <ἀνα>γλύφους αὐτὰς νομίζουσι, καὶ δώδεκα θυρίδας, μιᾶς καθ' ἐκάστην ὥραν ἀνοιγομένης.

La traduction de T. Brennan et Ch. Brittain<sup>70</sup> se lit comme suit :

“Next, consider what they say about the creation of the cosmos ! They claim that there are some pillars, not the ones ‘which keep earth and heaven apart’ (they don’t think it right to pay attention to mythological accounts<sup>71</sup>), but rather, as one of their wise men explained it to me, ones they take to be made of hard stone and sculpted at the top ; and they claim that there are twelve doors, one of which opens for each month<sup>72</sup>.”

En plus, le texte indique que les détails doctrinaux concernant les colonnes et les douze portes contenus dans la citation ont été rapportés à Simplicius par ce même sage manichéen. Je pense que personne ne peut nier que Simplicius non seulement suggère, mais affirme clairement dans ce texte qu’il a eu un entretien avec une autorité de la secte manichéenne ; ce fait n’est donc pas une invention de M. Tardieu, comme E. Watts le laisse entendre. Mais E. Watts s’est probablement laissé influencer par une note de C. Luna dans un article qu’il avait utilisé, comme il le dit lui-même<sup>73</sup>, et qui sème le doute sur la justesse de mon édition du commentaire de Simplicius sur le *Manuel*. Dans sa note 23, C. Luna déclare que “la tradition manuscrite n’est pas unanime ici” ; ‘ici’, c’est-à-dire à propos de ἀλλ’ ὡς ἐμοί τις, leçon donnée par A et B, les deux meilleurs et de loin les plus anciens manuscrits de mon édition, grâce auxquels j’ai pu l’améliorer substantiellement par rapport aux éditions précédentes, tandis que les manuscrits les plus récents et les plus mauvais (EFGHJ et l’*editio princeps*) ont ἀλλ’ ὁποίους τις, et qu’un manuscrit de qualité intermédiaire (C) a ἀλλ’ ὦ μοί τις, en laissant un espace vide, marquant une lacune, après le ω. C. Luna reproduit mon apparat critique pour les lignes 90-91, mais sans

<sup>70</sup> T. Brennan – Ch. Brittain (2002b) 39.

<sup>71</sup> Je traduirais : “car ils refusent de comprendre en un sens mythique quelque chose de ce qui a été dit”, car Simplicius veut dire qu’ils prennent leurs textes à la lettre en refusant de les reconnaître comme étant des mythes et d’appliquer une explication allégorisante à leur sujet, comme le font les néoplatoniciens.

<sup>72</sup> T. Brennan et Ch. Brittain traduisent καθ’ ἐκάστην ὥραν by ‘for each month’, moi par ‘periodically’, car le terme grec ὥρα peut signifier n’importe quelle période déterminée par les lois naturelles et les révolutions : l’année, l’une des quatre saisons, le mois, le jour, l’heure.

<sup>73</sup> E. Watts, p. 293. Il s’agit du compte-rendu par C. Luna (2001) 482-504 de R. Thiel (1999).

dire un mot sur les différences d'âge et de qualité des manuscrits, et surtout en laissant de côté, à propos de C, l'indication importante de mon apparat sur l'espace laissé vide : *spat. uac. post ω rel.*, indication qui explique justement la naissance de la faute chez EFGH et l'*editio princeps*: à un certain moment de la tradition du texte le ζ de ὠς ainsi que le ε̄ de ἐμοί étaient devenus illisibles, peut-être par un trou causé par un ver, fait que le copiste de ce manuscrit endommagé avait indiqué en laissant un espace vide. Plus tard, un autre copiste a essayé de remédier à cela par la conjecture ὁποίους qui se manifeste dans EFGH (manuscrits qui avaient déjà à la ligne 88 la leçon fautive οὐκ ἐκείνους au lieu de οὐκ ἐκείνας) et dans l'*editio princeps*. Par contre, C. Luna trouve important de mentionner la conjecture de ὁποίους en ὁποίας de l'édition Dübner, qui, elle-même, reprend celle de Schweighäuser, lequel ne disposait que de cinq manuscrits récents, dont un seul (E) figure dans ma propre édition. Du point de vue strictement philologique et éditorial, cette conjecture essayant de corriger une autre conjecture n'a aucune valeur. La tâche de l'éditeur, dans l'établissement d'un texte, est de savoir quels sont les manuscrits qui nous permettent d'approcher le plus possible de l'archétype. Le manque d'unanimité ne peut poser problème qu'entre manuscrits de valeur égale, comme entre A et B dans mon édition, mais non pas entre le consensus des meilleurs manuscrits A et B, d'un côté, et des manuscrits déclassés, en l'occurrence EFGH et l'*editio princeps*<sup>74</sup>, de l'autre. Il n'y a aucune raison de douter de la justesse de mon établissement du texte à cet endroit.

Mais revenons au texte même : ces quelques lignes livrent encore d'autres informations importantes. C'est en 1969 que j'ai essayé d'expliquer pour la première fois le texte cité dans le cadre d'un commentaire aussi exhaustif que possible de toute la longue réfutation de la doctrine des manichéens par Simplicius<sup>75</sup>. Je m'étais en effet efforcée, d'une part, d'expliquer par des textes manichéens les allusions de Simplicius à la doctrine manichéenne, et, d'autre part, de noter les similitudes d'argumentation que contiennent les textes d'hérésologues chrétiens comme Théodore bar Konai, Titus de Bostra, Épiphane, Augustin et Sévère d'Antioche ainsi que du néoplatonicien

<sup>74</sup> Pour une description détaillée de la tradition du texte du commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète cf. I. Hadot (1978 b) 1-108 et I. Hadot (1981) 387-395.

<sup>75</sup> I. Hadot (1969) 31-57 : "Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios". Cet article a été repris en l'élargissant et en langue française dans I. Hadot (1996) 114-144. Je n'ai pas connaissance d'autres travaux sur ce même sujet.

Alexandre de Lycopolis. Or, pour la plupart des éléments doctrinaux manichéens mentionnés par Simplicius, j'ai pu trouver aisément des textes manichéens explicatifs et des développements similaires dans l'argumentation des apologètes chrétiens et du néoplatonicien Alexandre de Lycopolis. Il en allait tout autrement en ce qui concerne les points de doctrines cosmologiques relatés par le sage manichéen : ni les textes chrétiens ni la réfutation des manichéens par Alexandre de Lycopolis ne mentionnent ces détails. Quant aux textes manichéens eux-mêmes, je n'ai pu me référer qu'à quelques allusions fragmentaires à cette doctrine contenues dans des sources manichéennes orientales (en sogdien, moyen-perse et en chinois)<sup>76</sup> ainsi qu'à un récit doxographique arabe (le *Fihrist*). Ce fait frappant m'avait amenée dès 1969 aux conclusions et aux questions suivantes<sup>77</sup> :

“En ce qui concerne l'argumentation de Simplicius, il ne s'y trouve probablement aucune pensée qui ne soit exprimée de manière identique ou similaire également par Alexandre de Lycopolis, Titus de Bostra, Épiphané ou Augustin. Ceci ne signifie évidemment pas que Simplicius aurait utilisé directement un de ces auteurs ; il faudrait plutôt compter avec le fait qu'avec le temps un schéma de polémique antimanichéenne assez fixe s'était formé, de la même manière qu'à partir de l'époque hellénistique existaient des schémas d'argumentation qui étaient devenus le bien commun des polémiques philosophiques antiépiciurienne et antistoïcienne. Le développement de Simplicius mérite notre attention particulière plutôt par le fait qu'il contient des allusions à des doctrines manichéennes dont l'arrière-plan n'est, autant que je sache, pas assez connu. Dans quel environnement faut-il chercher le sage manichéen à qui Simplicius est redevable de ces quelques informations cosmologiques mal connues ? Est-ce que cette rencontre date du temps de ses études à Alexandrie, ou est-ce que Simplicius a pu parler à ce manichéen à l'occasion de son séjour à la cour du roi Chosroès dont on sait qu'il a organisé des discussions entre autres sur la question s'il existe un ou deux principes de toutes choses ? . . . Une rencontre avec des doctrines manichéennes en des contrées asiatiques pourrait être prise en considération.”

<sup>76</sup>) Entre temps j'ai trouvé encore deux autres mentions des douze portes dans des fragments parthes et moyen-perse publiés par W. Sundermann en 1973 (*Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin = Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 8, Berliner Turfantexte IV).

<sup>77</sup>) I. Hadot (1969) 56.

Quelques années plus tard, je me suis rendu compte que ce même texte (Simpl., *In Ench. Epict.* XXXV 87-93 Hadot [Brill]) offrait encore un autre renseignement qui semblait exclure la ville d'Alexandrie comme lieu de rencontre entre Simplicius et le sage manichéen. Il nous dit en effet que l'interlocuteur de Simplicius ne faisait pas partie de ceux des sectateurs de Mani qui, comme les auteurs des *Kephalaia* en langue copte, donc écrits en milieu égyptien, admettaient une interprétation allégorique de la cosmologie et de la théogonie développées par Mani dans sa *Pragmateia* ou le *Shabuhrgan*, dédié au roi perse Shabur I – œuvres qui étaient devenues la cible des attaques surtout dans le monde de la culture grecque<sup>78</sup> –, mais qu'il était au contraire partisan d'une exégèse littérale des écrits de Mani. Les manichéens étaient d'ailleurs connus pour la facilité avec laquelle ils adaptaient leurs doctrines à l'environnement culturel et aux croyances des populations des différents pays dans lesquels ils voulaient faire des prosélytes<sup>79</sup>. L'interlocuteur de Simplicius par contre n'éprouvait aucun besoin d'interpréter les écrits de Mani d'une manière allégorique, comme la philosophie grecque le faisait pour les mythes d'Homère, d'Hésiode ou de Platon, les chrétiens avec la Bible et les manichéens en Égypte, auteurs des *Kephalaia*, pour les écrits de Mani. Encore un fait qui me semble indiquer que l'interlocuteur se trouvait dans un environnement où cette adaptation méthodique n'était pas nécessaire : par exemple la Mésopotamie, pays où Mani avait développé son enseignement.

À la fin de mon article "Die Widerlegung...", j'avais exprimé l'espoir que des experts du manichéisme voudraient bien s'occuper de près de la réfutation des manichéens entreprise par Simplicius dans son commentaire sur le *Manuel* d'Épictète, étant donné que je ne me comptais pas moi-même parmi les spécialistes de cette religion : à l'exception des textes latins

<sup>78</sup>) À propos des *Kephalaia*, cf. M. Tardieu (1997<sup>2</sup>) 67 : "Leur argumentation consiste à montrer que chaque situation, chaque terme, chaque personnage de l'exposé cosmothéogonique de Mani est à plusieurs faces, donc à interprétations multiples, et s'emboîte à l'intérieur de séries complexes, de telle sorte que l'exégèse pratiquée aboutit à évacuer de l'exposé mythologique de Mani toute lecture linéaire sous forme de récit et d'histoire et, partant, à organiser la doctrine en une science allégorisante au service de l'ecclésiologie."

<sup>79</sup>) Les manichéens auxquels avait à faire l'évêque Sévère à Antioche entre 512 et 518 s'étaient également très bien adaptés à leur environnement hellénisé : pour leur thèse des deux principes du bien et du mal il se référaient au *Timée* de Platon : cf. Sévère d'Antioche, *Homélie* 123, éd. Brière, Paris 1960 = *PO* vol. XXIX, p. 176 s.

ou grecs, j'ai dû travailler sur des traductions qui, quelquefois, ne concordait pas entre elles. Et en effet, 17 ans plus tard, ce fut M. Tardieu avec son article "Şābiens coraniques et < Şābiens > de Ḥarrān" qui répondit au moins partiellement à mon attente. Cet article n'apportait pas de nouveaux éclaircissements ou de rectifications à propos de l'interprétation des douze portes et des colonnes sculptées, mais il proposait la ville de Ḥarrān comme point de rencontre entre Simplicius et le sage manichéen. Je cite M. Tardieu<sup>80</sup> :

"D'après mes propres recherches sur la religion réfutée par Simplicius, je constate qu'à cette époque, c'est-à-dire après 533, il n'y avait dans l'empire byzantin que deux villes où se trouvaient *de façon certaine et exclusive* des Manichéens : Constantinople où ils se terraient, et Ḥarrān où ils étaient établis depuis la fin du III<sup>e</sup> siècle et où en raison des conditions socio-politiques locales ils se maintinrent pendant plusieurs siècles. Le zèle que manifesta contre eux l'évêque de Ḥarrān, Théodore Abū Qurra, autour de 764-765... témoigne qu'ils comptaient encore au VIII<sup>e</sup> siècle dans le paysage religieux de Ḥarrān... Simplicius avait certainement entendu parler du manichéisme avant d'aller à Ḥarrān, soit dans sa jeunesse cilicienne, soit dans ses années de formation, soit dans ses deux années d'exil perse. Mais la longue dissertation du ch. 27 du commentaire sur le *Manuel* ne peut s'expliquer par des souvenirs fugitifs et des on-dit lointains. Si celle-ci a été écrite, c'est qu'il y avait urgence et pression extérieure. Un état de fait des controverses antignostiques et antimanichéennes dans les écoles de philosophie platoniciennes mérite d'être sans cesse rappelé. Plotin réfute les Gnostiques parce que des Gnostiques fréquentaient son école. Alexandre, le chef de l'École platonicienne de Lycopolis, réfute les Manichéens parce que des Manichéens assistaient à son cours. Pourquoi donc Simplicius aurait-il pris à cœur de réfuter, lui aussi, la doctrine des Manichéens, si ceux-ci n'existaient pas là où il travaillait à la rédaction de son commentaire et si par leur intrusion et leurs questions intempestives ils ne troublaient pas la sérénité de son rationalisme ? Le seul endroit où le contact direct a pu être possible et durable, du point de vue à la fois historique, sociologique, linguistique et scolaire, est Ḥarrān."

Il va de soi que, compte tenu des résultats de mes recherches antérieures, la thèse de M. Tardieu m'a semblé tout de suite hautement vraisemblable, surtout que le contenu de son article comportait encore d'autres indices

<sup>80</sup>) M. Tardieu (1986), p. 24, n. 105.

très intéressants, dont j'ai déjà parlé et dont je ferai encore mention partiellement plus loin.

À part son interprétation erronée du court passage de Simplicius, qui l'amène à nier, malgré l'évidence du texte, qu'un entretien entre Simplicius et un manichéen avait eu lieu, quel est le commentaire que donne E. Watts de l'hypothèse de M. Tardieu et de mon explication doctrinale de ce même texte ? En ce qui concerne le développement antimanchéen de Simplicius, il se réfère au compte rendu de C. Luna consacré à R. Thiel, "Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen"<sup>81</sup>, mais qui vise en fait, comme elle le fait entendre elle-même<sup>82</sup>, l'ensemble des thèses de M. Tardieu et l'écho que celles-ci ont trouvé, avec des arguments d'appoint, dans mon article "The Life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources"<sup>83</sup> et dans la longue introduction à mon édition (Brill) du commentaire de Simplicius au *Manuel* d'Épictète. Ce procédé permet à l'auteur, sans que les lecteurs puissent se rendre compte de la complexité des sujets, de ne relever que les arguments de R. Thiel et de ne pas envisager l'ensemble de l'état de la question. Dans l'introduction au premier tome de mon édition du commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète parue aux *Belles Lettres*<sup>84</sup>, j'avais déjà répondu à toutes les critiques de C. Luna contenues dans cet article, d'une manière brève et indirecte, c'est-à-dire sans citer son nom, et j'aurais préféré pouvoir en rester là. Mais comme mes arguments ne sont pas, semble-t-il, arrivés à la connaissance d' E. Watts, je suis obligée maintenant de devenir plus explicite. Pour le moment, je reprends donc uniquement, mais en les élargissant, ceux de mes arguments qui concernent la réfutation du manichéisme par Simplicius. C. Luna, tout en citant correctement le texte de Simplicius en question, passe sous silence toutes mes démonstrations concernant la particularité des doctrines que le sage manichéen fait connaître à Simplicius et les indices sur leur localisation qu'elles contiennent, dont j'avais longuement traité aussi dans mon édition du commentaire de Simplicius<sup>85</sup>. Ses arguments ne prennent donc pas en compte l'ensemble des faits, mais sont dirigés uniquement

<sup>81</sup>) C. Luna (2001), pp. 432-502.

<sup>82</sup>) *Ibid.*, p. 484.

<sup>83</sup>) I. Hadot (1990) 275-303.

<sup>84</sup>) I. Hadot (2001) XIII- XXXIII.

<sup>85</sup>) I. Hadot (1996) 128-138.

contre un aspect particulier, à savoir l'hypothèse de M. Tardieu selon laquelle la longue réfutation des manichéens par Simplicius serait une preuve que Simplicius a éprouvé le besoin de se défendre devant son école contre la propagande d'une secte manichéenne demeurant à proximité. Les arguments de C. Luna sont les suivants :

- a) Comme, même à Alexandrie, il existerait des témoins "de la persistance de la polémique antimanichéenne de la part des philosophes néoplatoniciens", la présence d'une réfutation des manichéens par Simplicius dans son commentaire sur Épictète n'exclut pas sa rédaction à Alexandrie<sup>86</sup>, "car nous savons qu'à peu près à la même époque, Ammonius polémiqueait contre les Manichéens à Alexandrie".

Regardons d'un peu plus près la 'polémique' d'Ammonius. Il y a en effet, comme C. Luna l'indique, trois endroits où Asclépius, dans son commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, cite les manichéens<sup>87</sup> en se référant à son maître Ammonius, mais les trois passages répètent très brièvement le même élément doctrinal manichéen : ces gens prétendent que la vérité simultanée des contradictoires est dans la nature des choses. Aristote cite dans ce contexte Protagoras, Anaxagore et Héraclite, et Ammonius élargit cette doxographie d'Aristote en y ajoutant les manichéens. C'est tout. Asclépius-Ammonius ne disent des manichéens rien qui transgresse le cadre étroit de la question de logique traitée par Aristote. Si polémique il y a, elle se trouve uniquement dans les épithètes dont les manichéens sont affublés : 'objets de la colère des dieux', 'impies', 'malheureux'.

Par contre, le commentaire de Simplicius au chapitre 27 du *Manuel* d'Épictète intitulé: "Comme un but n'est pas posé pour le manquer, de même une nature du mal ne vient pas à l'existence dans le monde", est une réfutation substantielle du manichéisme en son ensemble, réfutation que le commentaire d'un chapitre du *Manuel* d'Épictète n'exigeait nullement et dont la teneur n'est tout simplement pas comparable avec la brève allusion d'Asclépius-Ammonius. Je ne répéterai pas ici la longue analyse que j'en ai présentée aussi bien dans mon article "Die Widerlegung..." que dans le chapitre intitulé "La réfutation du manichéisme" dans mon édition de 1996. Je me bornerai à redire en suivant M. Tardieu qu'une telle réfutation

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 491.

<sup>87</sup> Asclepius, *In Metaph.*, p. 27.33-36 ; p. 285.19 ; 292.26-29 Hayduck.

en règle suppose toujours une interférence actuelle gênante avec des concurrents, comme le prouvent l'exemple des polémiques de Plotin contre les Gnostiques et celles d'Alexandre de Lycopolis et des théologiens chrétiens contre les manichéens. Elles sont toutes nées d'un besoin de défense contre des doctrines dangereusement actuelles.

Voyons le deuxième argument de C. Luna. Je cite (p. 491):

- b) "L'argument de Tardieu présuppose que le commentaire de Simplicius sur le *Manuel* se fonde sur un cours oral auquel des Manichéens seraient intervenus. En réalité, il n'y a aucun indice en ce sens. Le commentaire de Simplicius sur Épictète, ainsi que tous ses autres commentaires, est très soigneusement rédigé..."

Mais l'argument de M. Tardieu ne présuppose rien de la sorte. La phrase déjà citée et à laquelle C. Luna fait allusion est la suivante : "Pourquoi donc Simplicius aurait-il pris à cœur de réfuter, lui aussi, la doctrine des Manichéens, si ceux-ci n'existaient pas là où il travaillait à la rédaction de son commentaire et si par leur intrusion et leur questions intempestives ils ne troublaient pas la sérénité de son rationalisme ?"<sup>88</sup>

Nulle part il n'est dit que les manichéens faisaient interruption à un cours oral de Simplicius lui-même et en plus portant sur le *Manuel* d'Épictète ! Au contraire, il est question de la "rédaction de son commentaire", et le lieu de la rencontre n'est pas défini, mais peut être, en tenant compte de tout l'article en question, l'emplacement de l'école néoplatonicienne déjà préexistante de Harrān<sup>89</sup> qui a accueilli les néoplatoniciens d'Athènes, ou, sans école préexistante, le nouveau lieu de résidence, de travail et d'enseignement de tous les néoplatoniciens venus d'Athènes, ou d'une partie entre eux. Comme M. Tardieu n'a jamais mis en doute le caractère écrit du commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète, tout le développement que C. Luna fait suivre sur les caractéristiques d'un commentaire écrit est superflu et sans objet.

Plus étonnant encore est le troisième argument de C. Luna (p. 492):

- c) "La comparaison que Tardieu établit entre l'école de Plotin et les écoles néoplatoniciennes est anachronique. L'école de Plotin doit être distinguée

<sup>88</sup>) M. Tardieu (1986) p. 25 note 105.

<sup>89</sup>) P. Athanassiadi (1993) note 184, ne croit pas à cette première possibilité.

des écoles néoplatoniciennes tardives. Alors que l'école de Plotin est un endroit très libre, qui n'a aucun caractère institutionnel, fréquenté par des membres de l'aristocratie, les écoles néoplatoniciennes tardives sont des milieux fermés, dans lesquels l'enseignement s'adresse à des membres de l'école elle-même”.

Je ne vois pas sur quelle documentation C. Luna pourrait fonder cette affirmation catégorique, car elle omet de nous révéler ses sources. Nous ne savons que très peu de choses sur l'organisation de l'enseignement néoplatonicien tardif à Alexandrie et ailleurs, sauf sur l'école d'Athènes qui avait un statut tout à fait particulier. Si, comme quelques savants l'affirment<sup>90</sup> sans l'appui d'aucune source, les professeurs néoplatoniciens d'Alexandrie du VI<sup>e</sup> siècle occupaient encore une chaire municipale, ils n'auraient pas eu, par ce fait même, le droit de fermer leur enseignement au public. S'il s'agissait d'écoles privées, comme je l'ai toujours pensé<sup>91</sup>, où les professeurs vivaient exclusivement des salaires payés par leurs élèves, ils n'en auraient pas eu les moyens financiers et matériels. Cet état de choses est illustré par le dialogue *Ammonius* de Zacharias Scholasticus, qui nous permet de nous faire une idée du déroulement de l'enseignement du néoplatonicien Ammonius à Alexandrie (qui fut dans cette ville le maître de Simplicius) : le chrétien Zacharias raconte à un jeune homme récemment arrivé à Bérytos en venant d'Alexandrie, où il avait suivi avec enthousiasme l'enseignement d'Ammonius<sup>92</sup>, le déroulement des trois controverses que lui, Zacharias, avait eues avec ce même Ammonius au même endroit une année auparavant. Il avait assisté un jour, avec quelques-uns des disciples d'Ammonius qui appartenaient au cercle restreint de l'école, à un cours de celui-ci portant sur la *Physique* d'Aristote<sup>93</sup>. Trônant sur une estrade et à la façon des interprètes d'oracles, Ammonius aurait expliqué tout à fait en sophiste et d'une manière imposante l'œuvre d'Aristote et les principes des étants<sup>94</sup>. À un certain moment du cours, Zacharias aurait pris la parole et,

<sup>90</sup> Cf. L.G. Westerink (1990) p. XIV, parle à ce propos, les néoplatoniciens tardifs inclus, d'une "université d'Alexandrie dont les professeurs dépendaient des salaires versés par la Cité et des droits de scolarité payés par les étudiants”.

<sup>91</sup> Cf. I. Hadot (1996) 20, n. 36.

<sup>92</sup> *CPG* (Migne) 12, col. 1013 s.

<sup>93</sup> *CPG* (Migne) 12, col. 1028.

<sup>94</sup> *CPG* (Migne) 12, col. 1029.

tout en dialoguant avec Ammonius à la manière socratique pendant tout le reste du cours, l'aurait réfuté. Sur le point de s'en aller, la plupart des élèves auraient applaudi Zacharias et auraient exprimé leur désir d'entendre des démonstrations supplémentaires de la vérité chrétienne<sup>95</sup>. À un autre endroit, Zacharias aurait donc continué de discuter avec Gessius, le soi-disant meilleur élève d'Ammonius et qui devait devenir un célèbre médecin. Suit donc le récit de cette discussion, qui finit évidemment par convaincre Gessios de la vérité de la religion chrétienne. Le jour suivant, Zacharias se serait rendu encore une fois à un cours d'Ammonius s'adressant cette fois-ci à un auditoire plus grand au sujet des *Ethiques* d'Aristote. Zacharias guette le moment propice pour une intervention. Il le trouve enfin à l'occasion de la mention des Idées. Il est prompt à faire remarquer, en citant un texte des *Analytiques postérieurs*, qu'Aristote n'est pas d'accord avec Platon sur ce sujet, et la controverse repart<sup>96</sup>. Selon Zacharias elle se termine sous les applaudissements de l'auditoire et par la défaite d'Ammonius, qui aurait été contraint de conclure dans le sens voulu par Zacharias. Ammonius se serait tu, aurait eu, tout en rougissant, un sourire sardonique et ensuite changé de sujet<sup>97</sup>.

Bien que Zacharias ait certainement enjolivé à son profit bien des détails de ce débat, le cadre de celui-ci, montrant les chrétiens faisant irruption dans les cours des païens dans l'Alexandrie du début du VI<sup>e</sup> siècle, n'est certainement pas inventé, car les lecteurs contemporains étaient au courant des us et coutumes de leur temps. D'ailleurs, le même Zacharias fait encore allusion à des événements analogues dans sa *Vie de Sévère*, évêque d'Antioche. Nous y apprenons que lui-même, chrétien zélé, avait suivi des cours de philosophie dans une grande institution scolaire privée composée au moins de grammairiens et de philosophes, (ceux qu'il nomme sont tous des néoplatoniciens : Héraïskos, l'oncle de Horapollon le Jeune, Asklépiodote, Ammonius, Isidore<sup>98</sup>), mais probablement aussi de rhéteurs, et qui était dirigée par le grammairien et philosophe néoplatonicien Horapollon le Jeune<sup>99</sup>. Le jeune Paralios, païen en train de se convertir peu à peu au

<sup>95</sup> CPG (Migne) 12, col. 1060.

<sup>96</sup> CPG (Migne) 12, col. 1108.

<sup>97</sup> CPG (Migne) 12, col. 1118.

<sup>98</sup> Zacharias Scholasticus, *Vie de Sévère*, p. 16 et 22.

<sup>99</sup> Zacharias Scholasticus, *Vie de Sévère*, éd. et trad. par M.A. Kugener, PO 2 (1904), p. 23. Sur l'école de Horapollon, cf. P. Athanassiadi (1999) 20 ss. et G. Fowden (1986) 184.

christianisme, dont Zacharias raconte au début l'histoire, y suivait les cours de grammaire d'Horapollon<sup>100</sup>. Le futur évêque Sévère a dû étudier également à cette école, car il fut éclaboussé par le scandale autour d'Horapollon et Paralios<sup>101</sup> qui fut le début d'une nouvelle persécution des païens à Alexandrie. Au début de la conversion de Paralios, le moine Étienne, du monastère de Salomon, l'incita à soumettre ses doutes concernant les mystères païens, les oracles, le polythéisme etc. à Horapollon et aux philosophes "Héraïskos, Asklepiodote, Ammonius, Isidore, et aux autres philosophes qui étaient auprès d'eux. . . . Pendant de nombreux jours, Paralios eut des conversations sur ce sujet avec les païens, et il trouva leurs réponses faibles et sans fondement."<sup>102</sup> Après un certain temps, ces conversations tournèrent à l'injure : Paralios "se moquait d'Horapollon, d'Asklépiodote, d'Héraïskos, d'Ammonius et d'Isidore . . . et du reste des païens . . ."<sup>103</sup> La suite des événements, Zacharias la raconte de la manière suivante, tout en nous apprenant un détail intéressant sur l'organisation de cette école : "Les élèves d'Horapollon, qui étaient livrés à la folie des païens, ne purent pas supporter les sarcasmes et les reproches de Paralios. Aussi tombèrent-ils sur lui dans l'école même où ils étudiaient. Ils avaient attendu le moment où peu de chrétiens étaient présents et où Horapollon s'était éloigné. C'était le sixième jour de la semaine, qu'on appelle vendredi, pendant lequel tous les autres professeurs, pour ainsi dire, avaient l'habitude d'enseigner et d'expliquer chez eux. Paralios fut roué de coups ; il en eut la tête toute meurtrie et tout son corps fut en quelque sorte couvert de blessures. Après avoir réussi, mais avec peine, à échapper en partie à leurs mains . . . il chercha un refuge et du secours chez les chrétiens . . . Or, nous<sup>104</sup> étions présents en ce moment, ayant cours de philosophie. Les philosophes ainsi qu'Horapollon avaient en effet l'habitude d'enseigner le vendredi dans l'école habituelle."<sup>105</sup> Paralios fut sauvé par les chrétiens, mais un procès eut lieu, à la suite duquel l'école d'Horapollon fut interdite et les païens persécutés.

<sup>100</sup> Zacharias Scholasticus, *Vie de Sévère*, p. 15.

<sup>101</sup> Zacharias Scholasticus, *Vie de Sévère*, p. 14.

<sup>102</sup> Zacharias Scholasticus, *Vie de Sévère*, p. 16

<sup>103</sup> Zacharias Scholasticus, *Vie de Sévère*, p. 22 s.

<sup>104</sup> Il s'agit des chrétiens Zacharias, Thomas et Zénodote, proches du mouvement des Philoponoi.

<sup>105</sup> Zacharias Scholasticus, *Vie de Sévère*, p. 23 (traduction Kugener).

Je crois que ces deux textes décrivent bien le harcèlement permanent auquel les professeurs de philosophie païenne étaient soumis de la part des chrétiens à la fin du V<sup>e</sup> et au début du VI<sup>e</sup> siècle et – contrairement aux affirmations de C. Luna et son accusation d’anachronisme – le caractère ouvert de l’enseignement néoplatonicien tardif.

Dans son quatrième argument, C. Luna insiste sur l’influence diminuée du manichéisme au VI<sup>e</sup> siècle et affirme qu’ “il est difficile d’imaginer des Manichéens posant des questions intempestives à Simplicius donnant son cours...”. Ceci est vrai partout dans l’Empire byzantin, sauf justement à Ḥarrān, où se trouvait, selon M. Tardieu<sup>106</sup>, une communauté manichéenne. Et la longueur de la réfutation de Simplicius démontre qu’il éprouvait le besoin de leur répondre.

Voilà le cinquième argument de C. Luna (p. 492):

- e) “Aucun élément du texte de Simplicius ne lie à Harran cette rencontre avec un savant manichéen. Rien n’empêche, en effet, d’imaginer que Simplicius n’ait rencontré ce manichéen en Mésopotamie ou ailleurs, qu’ils aient librement parlé, et qu’ensuite Simplicius ait tiré profit de cet entretien.”<sup>107</sup>

Au sujet de ces deux phrases, je renvoie à mes développements antérieurs<sup>108</sup> : ils ont porté sur les éléments doctrinaux de caractère cosmologique dont la spécificité régionale les rendait inaptes à être utilisés par la propagande manichéenne en des régions de culture grecque et latine. Ils me semblent donc pouvoir fournir, pris en compte avec d’autres éléments, un indice pour situer cet entretien en Mésopotamie où se trouve d’ailleurs Ḥarrān. Le seul moyen d’anéantir cette hypothèse consisterait à démontrer, textes et non pas imagination à l’appui, que ces éléments doctrinaux ont été utilisés par la propagande manichéenne également dans les pays de langue latine et de culture grecque.

---

<sup>106</sup> Cf. plus haut, p. 68.

<sup>107</sup> Comme elle est exprimée, la deuxième phrase n’a pas de sens, car elle signifie en même temps que Simplicius n’a jamais rencontré le manichéen ni en Mésopotamie ni ailleurs et qu’ils ont malgré tout discuté ensemble. Le sens est sans doute: rien n’empêche d’imaginer que Simplicius a rencontré... qu’ils ont librement parlé, et qu’ensuite Simplicius a tiré profit...

<sup>108</sup> Voir plus haut pp. 65-68.

## V) Où Simplicius avait-il enseigné les mathématiques ?

J'interromps ici la critique d'E. Watts à propos des hypothèses de M. Tardieu (critique qu'il fonde sur le compte rendu de C. Luna), pour parler d'éléments de la biographie et de la doctrine mathématique de Simplicius et de son associé, connus uniquement par l'intermédiaire de la littérature arabe ; ce sont également des pièces du dossier que E. Watts et C. Luna passent sous silence. J'en avais déjà discuté auparavant<sup>109</sup>, mais jusqu'ici ces remarques n'ont trouvé presque aucun écho. Je me vois donc contrainte de les répéter ici en les développant. Comme le rapporte H. Gätje, dans son article "Simplicius in der arabischen Überlieferung"<sup>110</sup>, Simplicius apparaît en qualité de mathématicien célèbre dans le *Fihrist* d'Al-Nadīm (X<sup>e</sup> s.) aussi bien que plus tard chez Al-Qiftī, dans une liste alphabétique de savants. Ce dernier ajoute que Simplicius avait, parmi d'autres écrits très répandus, composé un commentaire sur Euclide et avait rassemblé autour de sa personne des élèves et des successeurs qui tiraient leur appellation du nom de leur professeur. L'affirmation que Simplicius était mathématicien ne peut pas nous surprendre, car tous les néoplatoniciens avaient une telle formation<sup>111</sup>, et nous savons par Simplicius qu'il a été l'élève d'Ammonius Hermeiou à Alexandrie<sup>112</sup> qui, selon Damascius, était le plus grand mathématicien de tous les temps<sup>113</sup>, outre sa qualité d'exégète éminent. Cette information sur la célébrité de Simplicius comme mathématicien, son activité de professeur et son école, sur ces successeurs qui tiraient de lui leur nom, est d'un très grand intérêt, car il montre non seulement que Simplicius a lui-même enseigné, mais aussi que son école a persisté après lui.

Ces détails biographiques trouvent leur confirmation dans des textes mathématiques arabes qui contiennent des citations explicites d'un commentaire de Simplicius sur le début du premier livre des *Éléments* d'Euclide. A.I. Sabra a consacré une étude exclusive à ces citations sous le titre "Sim-

<sup>109</sup> Cf. I. Hadot (1987) 20 ; *ead.* (1990) 288 ; *ead.* (2001) XIX-XXI.

<sup>110</sup> H. Gätje (1982) 16.

<sup>111</sup> Cf. I. Hadot (1998) 233-250, et (2005) 431-468.

<sup>112</sup> Simplicius, *In de caelo*, p. 462.20 ss. Heiberg : Simplicius mentionne ici son cours en astronomie auprès d'Ammonius.

<sup>113</sup> Damascius, *Vita Isidori = The Philosophical History*, frgm. 57 C Athanassiadi.

plicius's Proof of Euclid's Parallels Postulate"<sup>114</sup>. Comme A.I. Sabra l'explique<sup>115</sup> :

"A commentary by Simplicius on the premisses to Book I of Euclid's *Elements* survives in an Arabic translation of which the author and the exact date of execution are unknown. The translation is reproduced by the ninth-century mathematician al-Faḍl ibn Ḥātim al-Nayrīzī in the course of his own commentary on the *Elements*. Of Nayrīzī's commentary, which is based on the earlier translation of the *Elements* by al-Ḥajjāj ibn Yūsuf ibn Maṭar, we have only one manuscript copy at Leiden and Gerard of Cremona's Latin translation, both of which have been published<sup>116</sup>."

Et A.I. Sabra résume le contenu de son article de la manière suivante<sup>117</sup> :

"The passages quoted by Nayrīzī, owing to their extensiveness and consecutive order, would strongly lead one to assume that they together make up the whole of Simplicius's text. In what follows, however, I shall argue that they suffer from at least one important omission : a proof by Simplicius himself of Euclid's parallels postulate. Since the omission occurs both in the Leiden manuscript and in Gerard's translation, it cannot simply be an accidental feature of the former. My argument will consist in (1) citing evidence (Document I) to the effect that such a proof was known to some Arabic mathematicians, and (2) producing a hitherto unnoticed text (Document II) which, in the light of the evidence cited, may well be taken to be the missing proof. In addition, I shall show how Simplicius's proof entered Arabic discussions on parallels, first, by being made subject to criticism (Document I), and then by being incorporated into a new proof which was designed to take that criticism into account (Document III)."

J'ai cité les phrases introductives de A.I. Sabra pour convaincre le lecteur qu'il s'agit de vraies et longues citations du commentaire de Simplicius en

---

<sup>114</sup> A.I. Sabra (1969) 1-24.

<sup>115</sup> A.I. Sabra (1969) 1. Cf. ma "Remarque complémentaire" à paraître dans *JPT* 1(2).

<sup>116</sup> *Codex Leidensis 399, 1. Euclidis Elementa ex interpretatione al-Hadschdschadschii cum commentariis al-Narizii...* in three parts, edited by R.O. Besthorn, J.L. Heiberg, G. Junge, J. Raeder and W. Thomson, Copenhagen 1893-1932. *Anaritii in decem libros priores Elementorum Euclidis commentarii*, ex interpretatione Gherardi Cremonensis in codice cracoviensi 569 servata. Edidit Maximilianus Curtze, Leipzig 1899.

<sup>117</sup> A.I. Sabra (1969) 1.

question, et non pas de vagues mentions de son nom qui auraient pu laisser planer encore un doute sur l'existence même de ce commentaire<sup>118</sup>. D'ailleurs, G. Freudenthal a eu la gentillesse de m'avertir que M.E. Wart (Library of the Hebrew University, Jérusalem) avait découvert un manuscrit venant du Yemen qui contient des fragments nouveaux du commentaire de Simplicius sur le premier livre des *Éléments* d'Euclide en traduction arabe. Plus de dix ans sont passés depuis, et je ne sais pas s'il y a eu entre-temps des communications sur ce sujet. Le livre publié en 1986 par K. Jaouiche, intitulé *La théorie des parallèles en pays d'Islam*, ne contient naturellement pas encore de notice se rapportant à cette nouvelle découverte.

Mais les citations du commentaire de Simplicius contiennent encore un autre indice important. Dans son commentaire, Simplicius cite longuement son 'ṣāḥib' (Sabra traduit ce terme par 'associate'<sup>119</sup>) Aḡānīs et incorpore dans son texte une démonstration de ce dernier qu'il commente ensuite : indice supplémentaire pour l'existence d'une école. K. Jaouiche traduit le mot arabe 'ṣāḥib' par 'ami' ("Quant à notre ami Aganis")<sup>120</sup>, et le traducteur latin Gérard de Crémone le rend par '*socius noster*'. Je suppose avec P. Tannery<sup>121</sup> que le mot grec correspondant était ἐταῖρος, terme utilisé dans les écoles néoplatoniciennes pour désigner le camarade d'études dans le cercle restreint ou le collègue enseignant. Pendant longtemps Aḡānīs avait été identifié, sous forme d'hypothèse et en ignorant l'épithète 'ṣāḥib', au mathématicien Géminus, mais M. Tardieu a eu la gentillesse de m'indiquer par lettre qu'il n'est pas nécessaire de penser qu'il s'agisse d'une forme corrompue d'un nom grec, car Aganis est un patronyme attesté en Égypte<sup>122</sup>, qui signifie, en sémitique et en égyptien, 'coupe', 'pichet', 'vase'.

<sup>118</sup> Qu'il ne puisse s'agir ni d'une confusion avec Proclus, qui avait également écrit un commentaire sur le premier livre d'Euclide, confusion dont R. Thiel envisage la possibilité (1999, 54), ni d'une confusion avec Jamblique, est prouvé par la forme arabe du nom chez an-Nayrīzī et dans l'extrait de la lettre de 'Alam al-Dīn Quayṣar ibn Abi 'l-Quāsim. En effet, cette forme arabe, qui ne contient que des consonnes, commence par une lettre correspondant à notre 's' et fait suivre les autres consonnes arabes correspondant au nom de Simplicius : c'est pourquoi A.I. Sabra (mais aussi K. Jaouiche) traduit sans hésitation aucune par 'Simplicius'.

<sup>119</sup> A.I. Sabra (1969) 6.

<sup>120</sup> K. Jaouiche (1986) 130.

<sup>121</sup> P. Tannery (1915) 37-41.

<sup>122</sup> Le contenu de la lettre concernant ce patronyme est reproduit dans I. Hadot (1987) 38, note 119.

Des citations textuelles du commentaire de Simplicius apparaissent chez les auteurs arabes suivants<sup>123</sup> : d'abord chez le mathématicien et astronome al-Faḍl ibn Ḥātim an-Nayrīzī, qui est connu en Occident sous le nom d'Anaritus et qui est né au IX<sup>e</sup> siècle en Iran et mort en 922/23. Par la suite, des citations du commentaire de Simplicius se trouvent dans l'échange de lettres de Qayṣar ibn abī 'l-Qāsim avec Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī. Qayṣar, l'un des meilleurs ingénieurs et mathématiciens de son temps, est né en Haute-Égypte vers 1170-75 et mort à Damas en 1251. Il avait fini ses études auprès de Mūsā bnu Yūnis à Mossoul en Iraq. Son correspondant aṭ-Ṭūsī, qui dit ne pas connaître la démonstration de Simplicius que Qaysar lui soumet, est l'un des plus grands mathématiciens et astronomes de l'Islam. Né à Ṭūs en Iran en 1201, il fait la plus grande partie de ses études à Mossoul, en Iraq. Il meurt en 1274 à Bagdad. Selon K. Jaouiche<sup>124</sup>, une influence directe des démonstrations de Simplicius-Aganis peut être décelée à partir de Ṭābit ibn Qurra (né à Ḥarrān, mort à Bagdad en 901) et l'Anonyme d'Oxford<sup>125</sup>, pour se manifester encore, beaucoup plus tard, chez Aṭīr ad-Dīn al-Abharī, astronome et philosophe important (mort vers 1260), qui, comme Qayṣar, fut l'élève de Mūsā bnu Yūnis. La même influence, c'est-à-dire le recours à ce que K. Jaouiche nomme le 'triangle de Proclus-Simplicius'<sup>126</sup>, se fait sentir chez Muhyiddīn ibn abī š-Šukr al Mağribī (mort entre 1281 et 1291), astronome et mathématicien originaire d'Espagne, qui a travaillé à Marāğa sous la direction d'aṭ-Ṭūsī.

Nous voyons donc qu'il ne faut pas douter des renseignements biographiques sur Simplicius que fournissent le *Fihrist* d'Al-Nadīm et Al-Qiftī : l'école philosophique que Simplicius dirigeait probablement après la retraite ou la mort de Damascius, et sur laquelle les sources byzantines sont muettes, a réellement existé. En même temps, les succès de Simplicius

<sup>123</sup> N'étant pas spécialiste de l'arabe, j'ai tiré les renseignements suivants de K. Jaouiche (1986) 20.

<sup>124</sup> K. Jaouiche (1986) 33 ; 55 ; 113-119.

<sup>125</sup> Sur l'interprétation de cet Anonyme (Document II chez A.I. Sabra (1969) 10-15) les opinions d'A.I. Sabra et de K. Jaouiche (1986) 113-116, divergent. Sabra tient la deuxième proposition du texte de l'Anonyme pour identique à la proposition de Simplicius rapportée par Qayṣar et pense que l'Anonyme contient la démonstration du cinquième postulat d'Euclide donnée par Simplicius. Jaouiche par contre voit dans la deuxième proposition de l'Anonyme une révision tardive de la démonstration de Simplicius.

<sup>126</sup> K. Jaouiche (1986) 113.

et de son école apportent une confirmation à l'affirmation d'Agathias selon laquelle nos sept philosophes ont pu, après leur retour de la Perse, "passer le reste de leur vie de la manière la plus agréable et la plus plaisante"<sup>127</sup>. Car retrouver la possibilité d'enseigner librement et de s'adonner à leur anciennes occupations était certainement pour nos néoplatoniciens "la manière la plus agréable et la plus plaisante" de mener leur vie. La branche mathématique de cette école a peut-être été particulièrement florissante, et vu la renommée dont elle jouissait et sa persistance même après la mort de Simplicius, son emplacement possible à Ḥarrān doit être envisagé sérieusement. La présence de Ṭābit ibn Qurra – personnage déjà évoqué plusieurs fois plus haut en relation avec la transmission du néoplatonisme –, parmi les auteurs qui ont visiblement utilisé, directement ou indirectement, le commentaire de Simplicius pourtant resté inconnu dans le monde byzantin, parle aussi en faveur de cette hypothèse.

J'ajoute encore un autre fait qui pourrait aider à remplir la lacune documentaire entre la présence de néoplatoniciens à Ḥarrān au VI<sup>e</sup> s. et la présence en ce lieu au IX<sup>e</sup> s. de Ṭābit b. Qurra, bon connaisseur de la littérature néoplatonicienne : c'est à la fin du VI<sup>e</sup> ou au début du VII<sup>e</sup> siècle qu'une collection de prophéties de philosophes païens a été adressée aux païens de Ḥarrān avec le but de les convertir en leur prouvant que l'arrivée du Christ avait déjà été anticipée par leurs propres philosophes<sup>128</sup>. Cette collection avait été faite de morceaux choisis, traduits en syriaque, d'Orphée, Hermès Trismégiste, Platon, Sophocle, Pythagore, Plotin, Porphyre et des Oracles Sybillins<sup>129</sup>. Vu le contenu de cette collection, elle s'adressait plutôt

<sup>127</sup>) Voir plus haut p. 47, dernier paragraphe.

<sup>128</sup>) On met généralement ce recueil en rapport avec le règne de l'empereur byzantin Maurice (582-602), qui donna l'ordre à l'évêque Stephanos de Ḥarrān d'éliminer le paganisme dans cette ville (voir S. Brock [1983] 209, qui mentionne aussi [n. 21] la suggestion d'A. N. Palmer de dater la collection après la persécution). – De toute manière, cette période de persécution a dû être assez brève : on peut supposer qu'elle n'a pas encore pu avoir lieu pendant le règne du roi perse Hormisdas IV, en guerre avec Maurice et assassiné en 590, mais seulement après 591 et jusqu'en 602, donc pendant les années où Chosroès II, remis sur le trône perse en 591 avec l'aide de Maurice, montrait une attitude pacifique envers Byzance. Mais tout de suite après l'assassinat de Maurice, Chosroès II reprit la guerre contre Byzance, ce qui mit certainement fin à l'influence byzantine dans les régions frontalières.

<sup>129</sup>) Cf. S. Brock (1983) 203-246, et G.W. Bowersock (1990) 36.

à des philosophes qu'à des païens incultes. E. Watts mentionne également cette collection, mais il ne lui accorde pas d'importance<sup>130</sup>.

En outre, la biographie d' Al-Fārābī, né en 870, telle qu'elle est restituée par Ph. Vallat<sup>131</sup>, rend probable qu'une école néoplatonicienne existait encore au tournant du IX<sup>e</sup> siècle (ce qui renforce l'hypothèse de M. Tardieu interprétant Al-Mas'ūdī<sup>132</sup>) : après avoir étudié une partie de l'*Organon* auprès du nestorien Mattā ibn Yūnus à Bagdad, Al-Fārābī, pour parfaire ses études de logique aristotélicienne, suit l'enseignement du nestorien Yuḥannā ibn Ḥaylān, scholarque que Al-Fārābī "présente comme l'un des derniers chaînons dans la transmission de la philosophie des Alexandrins aux arabophones. Malheureusement, le texte de Ibn Abī Uṣaybī'a n'est pas suffisamment clair pour qu'on soit en mesure de dire où cela eut lieu. Ibn Ḥallikān confirme pour sa part qu'après l'épisode de Bagdad et de Mattā ibn Yūnus, Yuḥannā ibn Ḥaylān fut un temps le professeur de logique de Fārābī. Et par bonheur, il indique le nom de la ville où vivait alors Ibn Ḥaylān : il s'agit de Ḥarrān."<sup>133</sup> Pour résumer le long et dense développement de Ph. Vallat en peu de phrases, l'auteur pense que Ibn Ḥaylān, lui-même élève du dernier maître de philosophie à Antioche, dont un des élèves venait de Ḥarrān, était allé à Ḥarrān pour rejoindre un centre d'enseignement encore existant. Fārābī y aurait suivi les cours de Ibn Ḥaylān pendant six ou huit ans. Quand Ibn Ḥaylān quitta finalement Ḥarrān pour Bagdad avec son disciple Fārābī, les deux ont peut-être emporté

<sup>130</sup> E. Watts (2005) 313-314 : "There is, however, no sign of genuine engagement with the Platonic tradition on the part of the author [qui était un chrétien]. There is also no evident expectation that this Ḥarrānien audience would have any significant Platonic background. The work itself is a derivative one filled with unimpressive philosophical miscellanies and characterized by a strong textual relationship to the Greek *Theosophy*." Le texte entre [ ] est de moi. Je ne partage pas le jugement d'E. Watts. Pour persuader ses adversaires de croire en une religion révélée, il ne servait à rien de se lancer dans des spéculations techniques, mais il était plus habile de montrer aux adversaires que leurs propres 'révélations' annonçaient la révélation chrétienne : les *Orphica*, les écrits hermétiques, les oracles, ainsi que leurs philosophes-phares comme Pythagore, Platon, Plotin et Porphyre. C'était certes la procédure la plus habile, mais elle ne peut nous éclairer en rien sur la véritable compétence philosophique des gens à qui le livre s'adressait. Mais les noms des philosophes et les livres sacrés cités attestent bien qu'il s'agissait de philosophes néoplatoniciens.

<sup>131</sup> Ph. Vallat (2004) 51-53.

<sup>132</sup> Cf. plus haut, pp. 51-53.

<sup>133</sup> Ph. Vallat (2004) 17.

“l’ensemble des livres d’Aristote” ou “livres de sagesse” dont, selon Ibn Ḥallikān, Fārābī disposait après son retour à Bagdad. Et pour Ph. Vallat, qui démontre dans son livre les influences que la philosophie de Fārābī avait subies de la part du néoplatonisme, cette école de Ḥarrān était néoplatonicienne. On ne peut pas exclure la possibilité que cette école ait été la prolongation de l’école philosophique de Simplicius, dont l’existence peut être tenue comme assurée.

## VI) Quelques éléments d’onomastique syrienne

À la lumière de ce que nous avons appris sur l’existence d’une école philosophique de Simplicius – probablement avait-il, à un certain moment, pris la succession de Damascius, qui était déjà âgé au moment de l’exil en Perse – il ne faut plus douter de la véracité de l’information donnée par le biographe Al-Nadīm, selon lequel il existait, outre une traduction arabe de son commentaire sur les *Catégories*, des traductions syriaque et arabe du commentaire de Simplicius sur le *De anima*, commentaire qui était dédié à un certain Aṭāwālīs : personnage avec un nom double gréco-sémitique d’après M. Tardieu<sup>134</sup>. Ce nom gréco-sémitique, que portait le personnage à qui le commentaire a été dédié, s’accorde également bien avec l’hypothèse selon laquelle Simplicius avait écrit tous ses commentaires à

<sup>134</sup> M. Tardieu avait eu la gentillesse de me faire parvenir la notice suivante à propos du nom Aṭāwālīs (celui-ci pourrait d’ailleurs aussi bien être vocalisé “Eṭāwālīs”) : “Ce patronyme, dit-il, est à mon avis un cas de nom double gréco-sémitique, associant le nom du dieu mâle arabo-syrien ‘Iṭā’, connu par les inscriptions CIS V/1, n° 3944 et 2595 (autre graphie : Yaṭī’, dans CIS V/1, n° 218, 2288 et 2636), transcription grecque attestée par l’inscription de H. Waddington, IGLS n° 2209 : “Ἐθαός, et le nom Valens (en grec : Οὐάλης, arabe et syriaque : Wālīs avec iotacisation normale du éta grec), d’où “Ἐθα-Οὐάλης, ‘Eṭāwālīs ou ‘Iṭāwālīs. Il s’agit donc d’un nom théophore, signifiant : ‘Valens est ‘Iṭā’. Les cas de noms doubles gréco-sémitiques sont fréquents dans les inscriptions de villes à forte population indigène : voir pour Palmyre, CIS II/3, n° 4566 : Salman Marcus ; n° 4402 : Apollodoros Elabelos ; pour Bostra, IGLS XIII,1, n° 9300 : Severus Abdisar ; n° 9274 : Asados Priscus ; n° 9415 : Onemos Maximos. La transcription arabe attestée par Ibn al-Nadīm s’explique à partir du grec, et non du syriaque (auquel cas l’arabe aurait conservé le ‘ayn final de ‘Iṭā’). Par conséquent, le commentaire du *De anima*, attribué à Simplicius, dont parle Ibn al-Nadīm, n’a pas été composé en syriaque. L’expression suryānī, ‘en syriaque’, dans le texte du *Fihrist* concerne la langue du témoin sur lequel a été faite la version arabe de l’*In De anima*, et non celle de l’original lui-même, qui était en grec.”

Ḥarrān. Il est en effet peu probable, et ceci est ma réponse à un argument d'E. Watts<sup>135</sup>, qu'il puisse s'agir d'un Syrien que Simplicius aurait connu en Grèce, car les très nombreux Phéniciens, Syriens et Judéo-Syriens qui avaient fait leurs études en Grèce, et y sont restés par la suite, ont adopté généralement, ou ont reçu comme sobriquet, un nom grec ou latin (et non pas gréco-sémitique ou latino-sémitique), s'ils n'avaient pas déjà auparavant aussi un nom grec ou latin par tradition familiale.

La valeur de cette indication d'Al-Nadīm sur les traductions syriaque et arabe ainsi que sur la dédicace du *In de anima* de Simplicius a été pourtant mise en doute par C. Luna<sup>136</sup>, à la suite de C. Steel<sup>137</sup>, dans l'article dont E. Watts approuve toute l'argumentation. E. Watts lui-même l'écarte entre autres parce que le nom d'Atāwālīs n'est préservé dans aucun manuscrit grec. S'il fallait suivre cette règle, les fragments en arabe du commentaire de Simplicius sur les *Éléments* d'Euclide seraient à écarter également<sup>138</sup>. "Si l'on admettait l'existence d'une dédicace du commentaire *In De anima*, écrit C. Luna, il s'agirait d'un cas tout-à-fait isolé, car, comme le remarque C. Steel, aucun commentaire de Simplicius ne contient de dédicace." J'ai déjà pris position à ce propos assez longuement ailleurs<sup>139</sup>, entre autres en disant que l'absence de dédicace dans tous les manuscrits jusqu'ici utilisés pour l'édition des commentaires de Simplicius ne prouve rien. Ce que nous lisons aujourd'hui de la littérature antique grecque et latine dépend de la combinaison d'au moins deux facteurs : de l'intérêt que les chrétiens portaient ou ne portaient pas à la conservation des œuvres païennes, et des

<sup>135</sup> E. Watts (2004) 295.

<sup>136</sup> C. Luna (2001) 500.

<sup>137</sup> C. Steel (1997) 105-140.

<sup>138</sup> C. Steel pour sa part a voulu, pour des raisons que je n'approuve pas [voir I. Hadot (2002) 159-199; dans cet article très détaillé (en anglais), il faudrait lire, à la p. 179, ligne 1 : 'from Theophrastus', et non pas 'by Theophrastus'] attribuer le commentaire de Simplicius sur le *De anima* à Priscianus Lydus, un autre transfuge d'Athènes, qui avait écrit entre autres des *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*, conservées uniquement en version latine [cf. M. Tardieu (1994) 318]. Or, si l'on changeait le nom de l'auteur du commentaire du *De anima*, le nom de l'auteur de la dédicace à Atāwālīs changerait en même temps, et Simplicius deviendrait Priscianus. Pour notre propos présent, cette question n'a pas beaucoup d'importance, car ce serait dans ce cas Priscianus Lydus, l'un des sept philosophes d'Athènes, qui aurait écrit son commentaire dans le même milieu à dominante syrienne, ce qui de toute manière est probable.

<sup>139</sup> Voir I. Hadot (2002) 105-140.

accidents matériels. Ainsi le *Manuel* d'Épictète, rédigé par Arrien, nous a été transmis en un nombre considérable de manuscrits. La raison en est que les chrétiens utilisaient beaucoup le *Manuel* pour leur propre éducation morale, en sorte qu'il nous est parvenu non seulement dans sa forme originale, mais en plus en trois versions chrétiennes. Pourtant, malgré la transmission manuscrite massive, nous ne lisons plus la lettre introduisant le texte, par laquelle Arrien dédiait le *Manuel* à un certain Massalenos (ou probablement Messalinus), ni la biographie d'Épictète par Arrien, probablement jointe aux *Entretiens*<sup>140</sup>, textes que Simplicius avait encore sous les yeux tous les deux<sup>141</sup>. De même, des proèmes entiers de commentaires ont souvent été victimes du manque d'intérêt de la part de ceux qui commandaient les copies. Ainsi l'un des trois manuscrits indépendants qui constituent la base de l'édition de Diels du commentaire de Simplicius sur la *Physique*, le Marcianus gr. 229 (XIII<sup>e</sup> s., première moitié), omet complètement le proème. Des trois manuscrits indépendants de l'édition de Heiberg du commentaire de Simplicius sur le *De caelo*, deux, le Marcianus 491 du XII<sup>e</sup> s. et le Coislianus 166 du XIV<sup>e</sup> s., ne contiennent pas le proème. D'ailleurs, si l'on déduit unanimement du titre de la traduction latine du livre de Priscianus : *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex* que cette œuvre a été dédiée à Chosroès, la dédicace elle-même n'existe plus. À côté de ces omissions volontaires, il y a des accidents matériels : perte des premiers ou derniers folios, ou cahiers, d'un codex. Quelquefois la dédicace ne consistait qu'en une apostrophe insérée dans les premières lignes du proème (cf. Proclus, *De provid.*), qui pouvaient le cas échéant facilement être laissées de côté. Le manque d'une dédicace dans les manuscrits grecs du commentaire de Simplicius sur le *De anima* ne signifie donc pas nécessairement qu'elle n'a jamais existé et ne suffit pas pour affirmer que le modèle grec de la traduction syriaque, mentionnée par le *Fihrist* d'Al-Nadīm, n'a pas pu être identique au texte grec que nous connaissons.

Un autre texte fournit un indice supplémentaire du milieu syrien dont Simplicius était entouré : Simplicius, *In Phys.*, p. 641,33-35 Diels. M. Tardieu<sup>142</sup> donne la traduction suivante du texte en question, que, dans

<sup>140</sup> Cf. I. Hadot (1996), le chapitre "Quelques remarques sur la connaissance des écrits d'Arrien concernant Épictète au VI<sup>e</sup> siècle."

<sup>141</sup> Simplicius, *In Ench. Epict.*, P 1-11 Hadot.

<sup>142</sup> M. Tardieu (1990) 155-156.

l'introduction à ma première édition du commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète<sup>143</sup>, je faisais précéder de sa phrase introductive :

“Dans les écrits orphiques, le contenant (περιοχή) est souvent appelé ‘lieu’ (τόπος). ‘Voilà pourquoi les Égyptiens appellent l’Isis et l’Atargaté syrienne ‘lieu des déesses’, étant donné qu’elles regroupent<sup>144</sup> les caractéristiques de plusieurs déesses.”

Le texte grec de la dernière phrase, la seule traduite par M. Tardieu, est le suivant : διὸ καὶ τὴν Συρίαν Ἀταργάτην τόπον θεῶν καλοῦσιν καὶ τὴν Ἴσιν οἱ Αἰγύπτιοι. M. Tardieu interprète ce passage de la manière suivante<sup>145</sup> :

“Le passage transmet un jeu de mots sur le nom de la déesse syrienne, qui ne s’explique que par l’araméen parlé dans le milieu païen nordmésopotamien où vivait Simplicius. ‘Tr-‘TH > gr. Atargaté a été compris ainsi : *tr*, ‘lieu de’ + ‘*TH*, nom propre désignant la déesse par excellence, autrement dit ‘Attêh/‘Anat, la forme araméenne de ce nom faisant, pour un hellénophone, jeu de mots avec le grec *hê theá*, ‘la déesse’. En réalité, le premier terme du nom composé est aussi un nom propre, ‘*TR*, hypostase féminine du dieu Ἄτταρ, devenu Astarté dans les interprétations grecques. Le nom d’Atargatis étant le produit des noms aramaïsés de deux divinités féminines proche-orientales, Simplicius n’est donc pas loin de la vérité en observant qu’Atargatis ‘réunit des caractéristiques de plusieurs déesses’. Le culte de la déesse Atargatis resta vivace en Syrie nord-orientale, même après l’abolition de son culte dans le sanctuaire d’Hiérapolis.”<sup>146</sup>

Simplicius indique lui-même la source d’où il a tiré l’étymologie syriaque d’Atargatis : les ‘Égyptiens’, c’est-à-dire le corpus hermétique par son appellation ethnique<sup>147</sup>. Ce corpus était répandu, dès l’époque de Plutarque

<sup>143</sup> I. Hadot (1996) 46 ; cf. I. Hadot (2001) XXIV s.

<sup>144</sup> = περιεχούσας, qui, pour rester proche de ‘contenant’ (περιοχή), aurait été mieux traduit par ‘contiennent’, comme le fait C. Luna (2001) 498.

<sup>145</sup> M. Tardieu (1990) 159-160.

<sup>146</sup> Jacques, évêque de Saroug, un contemporain de Simplicius, affirme, dans une de ses homélies (*De idolarum lapsu*), que l’Atargatis est toujours vénérée par les païens de Ḥarrân.

<sup>147</sup> C’est ce petit détail que J.O. Urmsom [(1992) 76] semble ne pas avoir compris. Sa traduction – dans l’ensemble excellente – de la phrase en question est en effet la suivante : “That is why the Syrian Atargate is called the place of the gods, and Isis similarly called by

de Chéronée<sup>148</sup> au tournant du I<sup>e</sup> siècle, dans tout le pourtour méditerranéen. Jamblique l'utilisait comme tous les néoplatoniciens postérieurs. Il fut aussi beaucoup lu à Ḥarrān, comme l'attestent les sources arabes<sup>149</sup>.

“C'est donc, écrit M. Tardieu<sup>150</sup>, selon toute vraisemblance d'une version grecque locale, c'est-à-dire comportant des interprétations gréco-aramaïsées des divinités du panthéon hermétique (ex. Isis = Atargatis) de l'un des traités de ce corpus, que Simplicius a tiré l'étymologie de la déesse syrienne transmise dans l'*In Physica*.”

À cette argumentation C. Luna<sup>151</sup>, toujours approuvée par E. Watts<sup>152</sup>, répond de la manière suivante :

a) “...il me semble que... ce n'est pas sur cette étymologie que se fonde l'argument de Simplicius. En effet, il veut démontrer que la notion de 'contenant' équivaut à celle de 'lieu'. Dans ce but, il a recours au corpus hermétique, qui fournissait l'équivalence 'contenant = lieu' : Atargatis et Isis sont appelées 'lieu des déesses' parce qu'elles 'contiennent' les caractéristiques de plusieurs déesses. Il ne s'agit donc pas d'expliquer pourquoi Atargatis a été appelée 'lieu des déesses', mais d'utiliser cette appellation (quelle que soit son origine) pour expliquer pourquoi le contenant est un lieu. S'il y a une étymologie à l'origine, Simplicius n'en fait aucun usage. Ce texte n'implique même pas qu'il soit conscient de rapporter une étymologie. Autrement dit :

---

the Egyptians, since they include in themselves the characteristics of many gods.” Le sujet de toute la phrase est ‘Les Égyptiens’, et le verbe actif coordonné ‘appellent (called)’ a pour objet les deux déesses Artargatis et Isis ensemble. Ceci a été remarqué aussi par C. Luna (2001) note 45. Il est remarquable aussi que Simplicius lie par la tournure ‘c'est pourquoi’, indiquant la relation de ‘cause à effet’, les poèmes orphiques (dont il cite un vers juste avant la phrase qui nous occupe ici) avec les livres hermétiques. C'est ce qu'ont fait avant lui Hermias (*In Phaedr.*, p. 94. 20-23) et Théon d'Alexandrie (en interprétant les écrits d'Hermès Trismégiste et d'Orphée : cf. G. Fowden (1986), 178) et plus tard le compilateur, de langue syriaque, de la collection des prophéties de philosophes païens (voir S. Brock [1983] 228, n° 3 et 4 ; cf. plus haut p. 37). Les néoplatoniciens semblent avoir établi un certain lien entre l'orphisme et l'hermétisme.

<sup>148</sup> Cf. Plutarque, *De Iside*, 375 F.

<sup>149</sup> Cf. plus haut le chapitre ‘L'hermétisme comme partie intégrante du néoplatonisme tardif’, pp. 53-56.

<sup>150</sup> M. Tardieu (1990) 160.

<sup>151</sup> C. Luna (2001) 499.

<sup>152</sup> E. Watts (2005) 293.

l'étymologie aramaisante pourrait servir à localiser la source de ce passage de Simplicius, mais non pas le passage lui-même. Et puisque l'araméen était parlé dans un aire très vaste, la localisation de cette source demeure, elle aussi, incertaine. b) Si l'on admettait que Simplicius se réfère à une étymologie, elle devrait s'appliquer non seulement à Atargatis, mais aussi à Isis, ce qui n'est pas le cas. En effet, Simplicius n'identifie pas les deux déesses. Il dit καὶ τὴν Συρίαν Ἀταργάτην... καὶ τὴν Ἴσιν. Cela signifie que l'appellation τόπος θεῶν vaut aussi bien pour l'une que pour l'autre. Or, l'étymologie d'Atargatis ne peut d'aucune manière s'appliquer à Isis. Elle ne rend pas compte du texte."

Pour commencer, il n'est pas correct de dire que Simplicius veut démontrer, à cet endroit, que la notion de 'contenant' équivaut à celle de 'lieu'. Son but est beaucoup plus complexe. À partir de la page 640,15 Diels, il décide de ne plus s'attarder aux différences apparentes entre les opinions des philosophes sur le lieu, mais de montrer que tous partaient d'une conception commune vraie concernant le lieu, et que, comme le lieu a des aspects multiples, chacun d'entre eux avait révélé un aspect différent. Après une longue partie ontologique destinée à définir à quel niveau de la réalité le lieu correspondant à cette conception élargie pouvait trouver sa place : au niveau de l'Un et de l'Unifié le lieu n'a pas de rôle à jouer, mais il a son importance tout de suite après, dès le moment où les êtres deviennent distincts les uns des autres et ont besoin de mesures et de délimitation (ἄφορισμός) pour éviter le mélange, Simplicius définit la conception commune du lieu dans sa totalité (c'est-à-dire divisé en genre et espèces) de la manière suivante (p. 641, 24-27) :

"Maintenant il faut ajouter à ce qui a déjà été dit qu'il y a une conception commune du lieu dans sa totalité, qui dit que le lieu est la délimitation (ἄφορισμός) de la position de chacune des choses qui sont distinctes dans les êtres. Mais la délimitation existe soit selon le réceptacle (ὑποδοχή), soit selon le contenant (περιοχή), soit selon l'ordre hiérarchique (τάξις) de la position de chaque chose par rapport aux autres. Et tout cela s'observe aussi bien dans les réalités incorporelles que dans les réalités corporelles. Car les ordres hiérarchiques des intelligibles ont reçu en lot les différents réceptacles du cosmos intelligible comme lieux différents." Suivent l'exemple des poèmes orphiques et des livres hermétiques, texte cité plus haut.

Le lieu défini comme délimitation est donc le genre qui contient comme espèces le réceptacle, le contenant et l'ordre hiérarchique, et il n'y a pas

d'équivalence entre la notion de 'lieu' et la notion de 'contenant', comme le pense C. Luna. Ce que Simplicius veut prouver par les exemples des poèmes orphiques et des livres hermétiques, c'est que les Anciens n'étaient pas pertinents dans le choix de leur mots et qu'ils employaient la notion générique 'lieu' là où il aurait fallu plus correctement utiliser la notion subordonnée de 'contenant', mais que, mise à part cette inexactitude dans l'expression, ils étaient du même avis que lui.

En second lieu, il serait aussi une erreur de penser avec C. Luna que "l'étymologie d'Atargatis ne peut d'aucune manière s'appliquer à Isis". Le *De Iside* de Plutarque prouve le contraire, comme je l'ai déjà démontré ailleurs<sup>153</sup>. En s'appuyant sur la mythologie égyptienne, Plutarque voulait prouver que la déesse Isis signifiait la matière platonicienne. Pour ce faire, il avait recours également à des étymologies, non pas du nom même d'Isis, mais d'épiclèses de celle-ci : "Isis est appelée parfois aussi 'Mouth', 'Athyri' ou 'Methyer' : or le premier de ces noms signifie 'mère', le second 'maison d'Horus en ce monde' ('lieu et réceptacle de la génération'<sup>154</sup>, pour utiliser les termes de Platon), et le troisième est composé du mot 'plein' et du mot 'harmonieux' : la matière, en effet, est pleine et prégnante du monde et elle s'unit au Bien, qui est aussi pureté et ordre."<sup>155</sup> Un peu plus haut (374 A), Isis est désignée comme 'réceptacle' (ὑποδοχή). La notion du 'lieu' dans le sens de 'réceptacle' se trouve donc aussi bien dans l'étymologie du nom d'Atargatis ('tr) que dans une épiclèse d'Isis. Les notes correspondantes au texte de Plutarque montrent qu'il s'agit, dans des explications des noms d'Horus' et d'Isis', soit d' 'étymologies' grecques, fondées sur la prononciation grecque du nom, soit d' 'étymologies, vraies ou fausses, fondées sur la langue et les hiéroglyphes égyptiens.

L'étymologie plus ou moins fantaisiste des noms divins jouait un grand rôle dans toute l'Antiquité, en commençant par Platon et les stoïciens jusqu'aux néoplatoniciens, et elle était liée, pour les platoniciens, à leur philosophie du langage, c'est-à-dire leur croyance que ces noms, parce que d'origine divine et révélés aux premiers hommes inventeurs du langage, dévoilaient l'essence des

<sup>153</sup> I. Hadot (2001) XXV-XXVI.

<sup>154</sup> = χώραν γενέσεως καὶ δεξαμενὴν : Cf. Platon, *Tim.*, 50 b ss.

<sup>155</sup> Plutarque, *Isis et Osiris*, 374 B, cité dans la traduction de Chr. Froidefond, Paris 1988, p. 228.

différents dieux<sup>156</sup>. La différence des cultes et des noms des dieux dans les différentes régions de la terre fut expliquée par des révélations divines différentes qui auraient eu lieu dans chaque région et auraient été appropriées aux différences des hommes et de leurs langages.

En fait, les deux déesses réunissent en elles les caractéristiques de plusieurs déesses. Dans les *Métamorphoses* d'Apulée, XI,5, Isis dit d'elle-même qu'elle est la *deorum dearumque facies uniformis* (apparition sous une forme unique des dieux et des déesses), et elle ajoute qu'elle est vénérée dans le monde entier sous des formes nombreuses, des rites divers et des noms multiples, dont elle énumère plusieurs. Elle est appelée '*myrionymos*' (ayant dix mille noms) chez Plutarque (*De Iside*, 572 E). Dans la *Dea Syria* de Lucien de Samosate (§ 32), où Atargatis est appelée 'Héra syrienne', il est dit de sa statue à Hiéropolis qu'elle n'était pas identifiable par ses attributs comme étant la déesse Héra, mais qu'elle possédait des traits d'Athéna, d'Aphrodite, Sélènè, Rhéa, Artémis, Némésis et des Moirai.

Il ne peut pas non plus y avoir de doute qu'il s'agit bien ici d'une identification entre Isis et Artagatis et non pas d'une simple énumération, comme le veut C. Luna : l'identité, justifiée par l'étymologie, des fonctions : 'lieu des déesses', implique l'identité des personnes<sup>157</sup>. Cette identification effectuée par les livres hermétiques constitue en effet l'élément essentiel de l'argumentation de M. Tardieu : il est évident que le fait de faire d'Atargatis un équivalent d'Isis, qui est un des personnages centraux des écrits hermétiques<sup>158</sup> circulant à l'origine en langue grecque, ne pouvait avoir d'intérêt que pour une population dont Atargatis était la déesse principale et où son culte était encore vivant. C'est pourquoi l'hypothèse de M. Tardieu n'est nullement à écarter selon laquelle l'endroit où cette version gréco-aramisante du corpus hermétique était en circulation et est venue à la connaissance de Simplicius pourrait être Harrān, la ville où la présence d'une population gréco-syriaque était attesté et le culte d'Atargatis encore vivant au temps de Simplicius.

<sup>156</sup> Cf. Jamblique, *De myst.*, VII 4, p. 255, 14-17 et 256, 6-15 des Places.

<sup>157</sup> C'est d'ailleurs aussi dans ce sens précis que F. Graf (1998) col. 1043, comprend ce texte de Simplicius.

<sup>158</sup> Les écrits hermétiques ne pouvaient d'ailleurs s'appeler 'hermétiques' que par l'identification, intervenue déjà au temps de Platon, entre le dieu égyptien Thot et le dieu grec Hermès.

## VII) Les kéleks sur le fleuve Aboras (Ḥābūr), affluent de l'Euphrate

Dans son livre *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, M. Tardieu attire aussi l'attention sur un autre indice qui parle en faveur de l'hypothèse selon laquelle nos sept philosophes néoplatoniciens, après avoir quitté la Perse, auraient élu domicile dans la région frontalière de la Mésopotamie. Il s'agit d'un texte du commentaire de Simplicius sur le *De caelo* (p. 525, 10-13 Heiberg) :

Κάλλιον οὖν, ὅπερ ἐφεξῆς παρέθετο, τὸ ἀπὸ τῶν ἀσκῶν παράδειγμα·  
 φουσηθέντες γὰρ οὗτοι καὶ ἐφ' ὕδατος ὀχούμενοι βαρέα φέρουσι φορτία, ὡς  
 ἐπειράθην καὶ ἐγὼ κατὰ τὸν Ἀβόραν ποταμόν.

M. Tardieu traduisait ce texte de la manière suivante :

“Un excellent exemple à citer tout de suite est celui des outres : une fois gonflées et mises à l'eau, elles transportent de lourdes cargaisons, ainsi que j'en ai fait l'expérience, moi aussi, en descendant le fleuve Aboras.”

À l'époque de Simplicius, le fleuve Aboras (Ḥābūr), assez proche de Ḥarrān, servait de frontière entre le pays syrien ( qui faisait partie de l'Empire Romain) et le pays iranien des Sassanides.

Je suis d'accord avec C. Luna<sup>159</sup>, qui suit S. Van Riet, pour dire que la première phrase aurait dû être traduite autrement :

“L'exemple des outres, qu'il (= Alexandre d'Aphrodise) a donné ensuite, est donc préférable.”

et que pour cette raison il est faux de dire, comme le fait M. Tardieu, qu'aucun des philosophes grecs avant Simplicius n'aurait signalé l'exemple des outres gonflées. Mais le bout de phrase qui nous intéresse dans notre contexte est celui-ci : “ainsi que j'en ai fait l'expérience, moi aussi [ou tout simplement ‘moi-même’], en descendant le fleuve Aboras.” C. Luna interprète cette phrase dans le sens que Simplicius n'aurait pas descendu le fleuve, mais aurait seulement vu les outres gonflées sur le fleuve, restant lui-

<sup>159</sup>) C. Luna (2001) 489.

même sur la rive<sup>160</sup>. Mais le verbe ἐπειράθην signifie ‘expérimenter’ dans le sens d’essayer’, et non pas de ‘voir’, et le sens usuel à attribuer à κατὰ τὸν ποταμόν est celui de ‘en descendant le fleuve’. Si C. Luna veut ainsi modifier le sens obvie de la phrase, c’est parce qu’elle voudrait par sa seule traduction couper court à l’hypothèse de M. Tardieu selon laquelle Simplicius a descendu le Ḥābūr à l’occasion du retour à Ḥarrān d’un pèlerinage aux sources sacrées du fleuve, dont je parlerai plus loin.

À propos de cette phrase, M. Tardieu remarque que cette très brève notice décrit succinctement, mais de façon exacte, le moyen de navigation que l’on appelle en arabe un kélek et qui fut

“le mode de transport fluvial traditionnel en Mésopotamie du Nord, utilisé pour le fret et les personnes, et qui n’a disparu de la région qu’avec l’arrivée des camions avant la dernière guerre mondiale”<sup>161</sup>.

Suit une brève description du kélek :

“Le kélek mésopotamien, tel celui observé et pratiqué par Simplicius sur le Ḥābūr, est un radeau, dont la plate-forme, faite d’un assemblage de troncs de peupliers fixés par des lianes, ou d’un clayonnage de branches de saule ou de feuilles de palmier, repose sur un lit d’outrés gonflées, constituées par des peaux entières de chèvres, de bouc ou de mouton, et liées deux par deux au moyen de cordes en fibres de réglisse.”

Après un aperçu historique très développé sur les coutumes nautiques sur l’Aboras, le Tigre et l’Euphrate, M. Tardieu voue un chapitre entier (pp. 103 à 135) et très intéressant aux nombreuses sources de ce fleuve, dont l’abondance créait un paradis végétal au milieu d’une steppe aride. L’une d’entre elles avait acquis une telle renommée qu’elle fut mentionnée aussi bien par Pline l’Ancien<sup>162</sup> que par Élien<sup>163</sup> : d’une eau extraordinairement limpide et d’odeur agréable, comme l’air autour, elle était consacrée à l’Héra/Junon des Syriens. M. Tardieu nous livre une description de ces lieux d’après des récits très variés de différentes époques et aussi d’après ce

<sup>160</sup> C. Luna (2001) 490 (b).

<sup>161</sup> M. Tardieu (1990) 75-76.

<sup>162</sup> Pline l’Ancien, *Nat. Hist.*, XXXI.37.

<sup>163</sup> Élien (Claudius Aelianus), *De nat. animal.*, XII.30.

qu'il avait vu lui-même. Ces sources se trouvaient à trois jours de marche à partir de Ḥarrān, et M. Tardieu suppose que Simplicius a pu faire ce voyage pour se rendre à l'endroit de l'ancien culte de la déesse, comme avant lui Proclus et Apollonios de Tyane avaient voyagé pour s'instruire d'anciens cultes encore existants, ou encore, d'après Damascius<sup>164</sup>, les fils d'Horapollon l'Ancien, Asclépiades et Héraïscus, et finalement Damascius lui-même avec Isidore en Syrie. M. Tardieu a consacré le premier chapitre de son livre (pp. 19 à 69) au voyage de ces derniers ajoutant des descriptions des lieux visités. Ce sont des pages très instructives, qui illustrent avec beaucoup de détails non seulement le milieu socio-culturel de ces philosophes, mais aussi les aspects géopolitiques, sans parler de la description géographique très suggestive du site des eaux du Styx par M. Tardieu lui-même, en tant que témoin oculaire. Ce chapitre est une illustration vivante de quelques passages de la *Vie d'Isidore* de Damascius et il donne un certain relief au possible voyage de Simplicius aux sources de l'Aboras.

M. Tardieu examine ensuite (p. 128 s.) la thèse de K. Praechter, selon laquelle l'expérience de Simplicius sur l'Aboras aurait très vraisemblablement eu lieu à l'occasion du voyage en Perse de nos philosophes. Grâce à l'abondante documentation qu'il a fournie et analysée auparavant, M. Tardieu n'a eu aucun mal à réfuter cette thèse : la promenade sur l'Aboras n'a pas pu avoir lieu au retour de l'exil, pour la raison évidente que le kélek ne s'utilise que pour descendre le fleuve. Elle n'a pas non plus pu se faire à l'aller, et ce pour plusieurs raisons dont je ne mentionnerai que celle-ci : les kéleks utilisés sur l'Aboras étaient, à cause des difficultés de navigation provoquées par le cours accidenté de ce fleuve, de trop petite taille pour transporter l'ensemble des philosophes avec leur personnel et leurs bagages. C. Luna<sup>165</sup> par contre persiste à penser que le texte cité, interprété de sa manière, ne permet aucune autre conclusion que celle de Praechter. Mais si l'on admet le principe qu'elle préconise, à savoir qu'il faut s'en tenir au texte même, on doit bien reconnaître que le texte de Simplicius en lui-même n'autorise même pas l'hypothèse de Praechter. Il dit seulement que Simplicius a expérimenté des outres gonflées sur l'Aboras, et pour arriver à son hypothèse, K. Praechter a dû utiliser encore un autre texte, le récit d'Agathias.

<sup>164</sup> Damascius, *Vita Isidori* (= *The Philosophical History*, frgm. 72 A, B et C Athanassiadi).

<sup>165</sup> C. Luna (2001) 490.

Revenons à notre passage du commentaire sur le *De caelo*. La remarque de Simplicius sur le moyen de transport qu'il a utilisé sur l'Aboras amène M. Tardieu à se poser la question de l'historicité du récit d'Agathias concernant le voyage en Perse des sept philosophes. Pourquoi en effet, si Simplicius avait été à la cour de Chosroès à Ctésiphon, port d'arrivée des grands kéleks qui descendaient le Tigre, et *a fortiori*, s'il avait descendu le Tigre lui-même, ne mentionne-t-il pas les grands kéleks, qu'il aurait dû voir à Ctésiphon, mais seulement les kéleks de relativement petite taille qu'il a pratiqués sur l'Aboras ? Et quel sens peut avoir le "moi aussi (καὶ ἐγώ)" ? M. Tardieu propose alors une hypothèse : Damascius serait allé seul à la cour de Chosroès ; dans la dernière partie de son voyage, il aurait descendu le Tigre en kélek jusqu'à Ctésiphon. Ce serait peut-être en pensant à ce voyage que Simplicius dit « moi aussi ».

Dès 1996<sup>166</sup> j'avais émis des réserves contre cette hypothèse, remarquant d'une part que καὶ ἐγώ pourrait tout simplement signifier 'moi-même', et en énumérant d'autre part plusieurs raisons pour lesquelles je ne pensais pas devoir douter de la véracité d'Agathias, entre autres quand il raconte une aventure qui était arrivée aux philosophes en territoire perse sur leur chemin de retour. Ni R. Thiel ni C. Luna n'ont dans leur critique à ce sujet apporté quoi que ce soit de nouveau depuis.

### VIII) Les outres comme flotteurs de filets de pêche et comme moyen de transport pour traverser des fleuves

M. Tardieu commente cette fois-ci un court texte du commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote :

“Avec à-propos et bonheur, il (= Aristote) a cité en guise d'exemples les outres gonflées sur l'eau, lesquelles donnent de la légèreté aussi bien à ce qui est placé dessous, comme les filets dans la mer, qu'à ce qu'on leur met dessus : de fait, beaucoup de gens traversent des fleuves en utilisant les outres comme moyen de transport.” (*In Phys.*, p. 684,35-685,3 Diels).

<sup>166</sup> I. Hadot (1996) 42.

Quant aux outres comme flotteurs de filets de pêche, C. Luna<sup>167</sup>, citant en comparaison des textes parallèles de Thémistius (*In Phys.*, p. 136,20-23 Schenkl) et de Philopon (*In Phys.*, p. 673,10-15 Vitelli), a montré que cet exemple, parce qu'il appartient à la tradition exégétique de cet ouvrage, ne pouvait pas servir pour préciser le lieu de séjour de Simplicius. Il reste la constatation que "beaucoup de gens traversent des fleuves en utilisant les outres comme moyen de transport", détail qui n'est pas contenu dans les deux textes parallèles mentionnés. Mais au sujet des outres individuelles comme moyen de transport fluvial, M. Tardieu dit lui-même que cet usage n'était pas exclusivement mésopotamien, mais répandu également en Égypte et dans toute la Syrie. Ce texte ne livre donc pas par lui-même un indice pour le séjour de Simplicius en Mésopotamie, et C. Luna a raison de le dire. On peut seulement supposer que, si Simplicius a ajouté cette remarque aux interprétations usuelles des commentateurs du texte d'Aristote, c'est parce qu'il a été personnellement impressionné par cette coutume qu'il a pu observer également sur l'Aboras, où ce procédé a encore été décrit à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par un consul de France<sup>168</sup>.

## IX) Exemples de noms composés

C. Luna a encore raison de dire, comme je l'ai déjà mentionné ailleurs<sup>169</sup>, que les noms composés comme Neapolis, Hiéropolis, Agathodaimon etc., dont parle M. Tardieu dans son chapitre "Exemples de noms composés"<sup>170</sup>, qui sont tirés, en ce qui concerne Simplicius, de son commentaire sur les *Catégories*, se trouvent déjà (sauf Hiéropolis), avec le même contexte de noms composés, dans le *Περὶ συντάξεως* du grammairien Apollonios Dyskolos (I<sup>er</sup> siècle de notre ère)<sup>171</sup>. Il s'agit donc d'exemples assez conventionnels dans les discussions grammaticales, qui ne sont, pour cette raison, que difficilement utilisables comme indices topographiques.

<sup>167</sup> C. Luna (2001) 494.

<sup>168</sup> M. Tardieu (1990) 144.

<sup>169</sup> I. Hadot (2001) XXVII.

<sup>170</sup> M. Tardieu (1990) 148-160.

<sup>171</sup> C. Luna (2001 a) 121-123. et (2001) 495-497.

## X) Les calendriers utilisés à Harran

E. Watts<sup>172</sup> s'appuie également sur le compte rendu par C. Luna du petit livre de R. Thiel<sup>173</sup> pour critiquer l'article de M. Tardieu intitulé "Les calendriers en usage à Harran d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote"<sup>174</sup>. Dans cet article, M. Tardieu interprète le passage suivant du commentaire de Simplicius sur la *Physique*<sup>175</sup> :

“Mais les débuts d'années que nous faisons à notre usage (ἡμεῖς ποιοῦμεθα) au solstice d'été, comme les Athéniens, ou bien à l'automne, comme les habitants de la province qu'on appelle maintenant l'Asie<sup>176</sup>, ou bien en hiver, comme les Romains, ou bien au printemps, comme les Arabes et les habitants de Damas, et si quelques-uns disent que le début du mois est la pleine lune ou la nouvelle lune, ces débuts-là seront conventionnels.”

“Le sujet ‘nous’, écrit M. Tardieu à propos de ce texte<sup>177</sup>, désigne Simplicius lui-même commentant la *Physique* d'Aristote, et son auditoire qui écoute la leçon<sup>178</sup>. Les cas de débuts d'année, qu'énumère Simplicius, sont pris à une réalité qui concerne le lieu même où il parle et que ses auditeurs connaissent d'expérience. Il s'agit donc d'une ville où coexistent dans l'usage public et privé quatre calendriers, avec pour chacun d'eux un début d'année spécifique” avec les festivités correspondantes.

M. Tardieu prouve ensuite d'une manière très détaillée que trois des calendriers en question avec leurs festivités étaient mentionnés par plusieurs sources arabes comme étant, à l'époque de Damascius et de Simplicius, en usage simultanément à Ḥarrān, et *uniquement* à Ḥarrān. Le seul calendrier mentionné par Simplicius que les sources arabes n'attestent pas pour

<sup>172</sup> E. Watts (2004) 293-294.

<sup>173</sup> C. Luna (2001).

<sup>174</sup> M. Tardieu (1987) 40-57.

<sup>175</sup> Simplicius, *In Phys.*, p. 874. 23-875. 30 Diels.

<sup>176</sup> Il ne s'agit plus, au temps de Simplicius, de la grande province d'Asie romaine, mais de celle que la *Synekdemos* d'Hiéroclès (écrite au début du VI<sup>e</sup> s., donc au temps de Simplicius) limite à la région d'Éphèse, Priène, Nysa, Smyrne et Pergame.

<sup>177</sup> M. Tardieu (1987) 41.

<sup>178</sup> Le commentaire de Simplicius nous est certes parvenu sous une forme écrite. Mais du moment où l'on est assuré, par la littérature arabe, du fait que Simplicius a tenu école, il est tout-à-fait possible qu'un cours oral ait précédé la publication d'un commentaire, comme cela est fréquent encore aujourd'hui.

Ḥarrān, était le calendrier attique, mais ce dernier avait été, en souvenir de Platon, le calendrier adopté par l'école néoplatonicienne d'Athènes et restait en usage aussi quand cette école s'était reconstituée à Ḥarrān.

L'interprétation de ce passage du commentaire de Simplicius sur la *Physique* par M. Tardieu a été critiquée par S. Van Riet, suivie par R. Thiel<sup>179</sup>. Pour S. Van Riet, le 'nous' du passage cité ne désigne pas Simplicius et son auditoire, mais aurait "le sens obvie de ce pronom dans des phrases telles que 'la nature nous a dotés d'un environnement, qu'en faisons-nous ?'". S. Van Riet, en partant du sens général qu'elle donne au 'nous' en question, rejette donc logiquement l'idée que les calendriers qu'énumère Simplicius puissent se rapporter à une réalité locale précise.

C. Luna<sup>180</sup> reprend l'argumentation de S. Van Riet, mais en l'élargissant. Sur presque deux pages entières, elle imprime le texte grec à partir de la page 874,27 Diels et en donne sa traduction. (J'avais moi-même déjà traduit dans le même contexte le même passage à partir de la page 875,12 Diels en 1996<sup>181</sup>). Premièrement elle traduit le début du passage sur lequel se fonde M. Tardieu par : "En revanche, les commencements que nous établissons nous-mêmes...", ce qui correspondrait plutôt au verbe grec τίθημι qu'à ποιῆσθαι. En plus, elle prend soin de mettre en caractères gras tous les verbes exprimant la première personne du pluriel, pour mettre bien en évidence que, dans toute cette partie où il s'agit de montrer que le début (ἀρχή) est ou par nature (φύσει) ou par convention (θέσει), la première personne du pluriel est partout employée dans un sens général. Mais malheureusement elle omet de mettre en gras les conjonctions qui vont avec ces verbes, fait qui fausse toute sa démonstration. Au lieu d'imprimer '**nous traçons**', '**nous prenons en considération**', '**nous parlons**' etc., il aurait fallu mettre '**si nous traçons**', '**si nous prenons en considération**', '**lorsque nous parlons**' etc. Toute la série de verbes à la première personne du pluriel qui apparaissent dans le développement de Simplicius avant le 'nous faisons' dans la phrase concernant les calendriers sont ou précédés par des conjonctions 'si' ou 'lorsque' ou prennent la forme : subjonctif avec ὅν (*pro optativo potentiali*), ce qui leur confère d'emblée le sens général de 'on' (si l'on trace ; si l'on prend en considération etc). La seule phrase ou partie de phrase qui, dans ce contexte, n'est pas formée de cette

<sup>179</sup>) S. Van Riet (1991) 506-514. R. Thiel (1999) 43.

<sup>180</sup>) C. Luna (2001) 484-488.

<sup>181</sup>) I. Hadot (1996) 32.

manière, c'est celle que cite M. Tardieu, et il y a bien une raison pour cela, qu'il faut chercher en replaçant cette phrase dans sa réalité historique.

Je m'explique : Si l'on lit cette phrase en sachant que, au temps de Simplicius, la moitié des calendriers nommés, le calendrier athénien et celui des Romains, n'étaient plus en usage nulle part dans l'ancien Empire Romain, sauf à Harrān (Carrhae), on a du mal à comprendre le 'nous faisons' en un sens général équivalent à 'on fait'. Est-ce que cela peut avoir un sens général de dire aujourd'hui, en mélangeant des langues disparues avec des langues vivantes : "Les langues que nous parlons sont le hittite, ou le moyen-perse, ou l'anglais ou le français" ? Cette phrase ne pourrait être employée que par un petit groupe comprenant en son sein de rares spécialistes du hittite et du moyen-perse. Et quand nous comparons le texte de Simplicius sur les débuts de l'année avec ceux d'autres auteurs antiques, comme Censorinus, l'empereur Julien ou Jean Lydus, nous pouvons faire les constatations suivantes :

Censorinus<sup>182</sup> (III<sup>e</sup> siècle) laisse les différents débuts de l'année dans l'anonymat.

L'empereur Julien<sup>183</sup> énumère les différents débuts d'années, mais, pour des raisons religieuses, il ne cite nommément que les Romains à propos de leur début de l'année : le début du mois de janvier, comme date approximative du solstice d'hiver – les anciens Romains, dit-il, n'avaient pas encore la possibilité de calculer la date exacte du solstice d'hiver et ils s'orientaient à l'augmentation devenue visible de la longueur des jours. Il laisse les autres débuts de l'an dans l'anonymat.

Jean Lydus<sup>184</sup>, le contemporain de Simplicius, commence par indiquer les débuts d'années des Babyloniens, des Égyptiens et des Hellènes en laissant bien entendre qu'ils appartiennent au passé. Ensuite, après avoir souligné que, habituellement, tous les peuples n'avaient observé qu'une seule date pour le début de l'an, il attribue trois dates aux Romains : l'une, cultuelle (ιερατική), en janvier, "quand le soleil, en passant auprès du signe du capricorne, prolonge les jours"; la deuxième, ancestrale, le 1<sup>er</sup> mars, date à laquelle, dit-il, 'encore maintenant' on commence les guerres ; la troisième

<sup>182</sup>) Censorinus, *De die nat.*, 21.13, p. 46, 25-47 Hultsch.

<sup>183</sup>) *Sur Hélios-roi*, § 42.

<sup>184</sup>) *De mensibus*, III.22, p. 60,10-61,9 Wünsch.

enfin, de l'État (πολιτική), et qui est plutôt cyclique, est selon lui celle du 1<sup>er</sup> septembre, que les Hellènes appellent ἐπινέμησις et les Romains *indictio*. On voit bien que le début 'cultuel' de l'année, celui que Simplicius attribue aux Romains, qui était cher à l'empereur Julien et au sujet duquel, selon M. Tardieu, le calendrier d'Al-Hāšimī atteste qu'il était toujours observé dans le cycle liturgique des Šābiens de Ḥarrān, appartient pour Jean Lydus au passé, que le début actuel est selon lui le 1<sup>er</sup> septembre et qu'il prend grand soin de situer les différents calendriers dans le temps<sup>185</sup>.

Mais le témoignage historique capital concernant l'usage des calendriers à Ḥarrān est fourni par quatre sources arabes que M. Tardieu interprète d'une manière détaillée aux pages 43 à 55 de l'article cité auxquelles je renvoie.<sup>186</sup>

C'est donc tout le contexte historique dans lequel s'inscrit la phrase de Simplicius interprétée par M. Tardieu qui me rend difficile d'admettre les objections de S. Van Riet et m'incite à considérer au contraire ce passage comme livrant un possible indice pour situer le séjour de Simplicius.

## **XI) Les propositions d'E. Watts concernant l'éventuel séjour des sept philosophes néoplatoniciens après leur retour de Perse**

Après toute cette partie critique se rapportant aux hypothèses de M. Tardieu et de moi-même, E. Watts continue de se demander où les philosophes ont pu aller après leur retour de Perse<sup>187</sup>. Il souligne d'abord avec raison que la fameuse phrase d'Agathias citée plus haut (p. 47) disant qu'ils "tirèrent profit de leur exil, non pas en une chose petite et négligeable, mais en ce qu'ils purent passer le reste de leur vie de la manière la plus agréable et la plus plaisante", nous autorise à penser qu'ils ont réellement pu continuer leur vie sans être inquiétés. Mais il croit que de toute manière après 540, date à laquelle le traité entre Chosroès et Justinien avait été

<sup>185</sup> Ce témoignage de Jean Lydus contredit l'affirmation de R. Thiel (1999) 47 que le 1<sup>er</sup> janvier était, encore au temps de Simplicius et dans tout l'Empire, la date du début du nouvel an. Rappelons que le commentaire de Simplicius sur la *Physique* a été écrit après 538.

<sup>186</sup> À la page 44 de cet article, après la première ligne, les mots suivants n'ont pas été imprimés par erreur : "Ṭābit b. Qurra, et recueillit, auprès de cet Ḥarrānien".

<sup>187</sup> E. Watts (2004) 300-315.

rompu, il aurait été impossible pour Chosroès de les protéger : “If they did live out their lives unmolested by authorities, écrit E. Watts<sup>188</sup>, they would have done so not because of Chosroes’ protection but because they were able to blend into pagan communities that provided some protection”. Certes, la protection perse aurait été inefficace si les philosophes s’étaient rendus dans une des villes éloignées de la frontière perse qu’énumère ensuite E. Watts comme séjours possibles, parce qu’il s’y trouvait une minorité païenne assez forte : les villes d’Asie Mineure, Baalbeck, éventuellement Constantinople, Antioche, Aphrodisias, mais cela n’est pas valable pour les contrées frontalières où l’influence perse était constante et prédominante, comme justement à Ḥarrān, ville qui était même favorisée par Chosroès à cause de son paganisme : Procope (*Bella*, II. 13.7) précise que Chosroès avait exempté en 549 les habitants de Ḥarrān de payer tribut parce qu’ils avaient gardé l’ancienne religion. C’est pour cela que j’ai toujours pensé que les philosophes autour de Damascius, qui connaissaient d’expérience les conditions de vie précaires pour les païens dans l’Empire Romain, n’ont pas pu être assez téméraires pour s’éloigner de la région frontalière, où ils pouvaient compter avec raison sur la protection constante de Chosroès aussi longtemps que celui-ci serait en vie, et de laquelle ils pouvaient, le cas échéant, s’enfuir en Perse.

E. Watts<sup>189</sup> mentionne comme argument contre la survie possible d’une école philosophique dans la ville de Ḥarrān la persécution anti-païenne dont nous avons déjà parlé plus haut<sup>190</sup> et qu’il situe aux environs de 580. Comme je l’ai déjà dit, je pense qu’elle n’a pu commencer avant 591 et qu’elle a été de courte durée, l’influence perse étant rétablie en 602. Les connaissances philosophiques de l’Ḥarrānien Ṭābit b. Qurra<sup>191</sup>, d’Al-Fārābī<sup>192</sup>, le récit d’Al-Mas’ūdī sur les Ṣābiens de Ḥarrān<sup>193</sup> ainsi que le fait que le dernier temple païen de Ḥarrān n’a été détruit qu’en 1081, témoignent de la permanence du paganisme et du paganisme philosophique dans cette ville jusqu’au XI<sup>e</sup> siècle.

<sup>188</sup> E. Watts (2004) 301.

<sup>189</sup> E. Watts (2004) 305.

<sup>190</sup> Cf. plus haut note 128.

<sup>191</sup> Cf. les notes 46 et 59 ainsi que les pages 79-80.

<sup>192</sup> Cf. plus haut pp. 81-82.

<sup>193</sup> Cf. plus haut pp. 51-53.

Mais après avoir envisagé que les philosophes soient restés ensemble en revenant dans leur patrie, E. Watts<sup>194</sup> propose une autre possibilité, à laquelle il semble vouloir s'arrêter. Il suppose que Damascius, après le retour de Perse, était déjà trop vieux pour fonder une nouvelle école et que ses disciples et collègues se seraient dispersés :

“While their position was not ideal, dit-il, they did not return as a group of exiles with limited options. There were many possible places to go and, philosophically, there was no need of a revived Academy. This makes it unlikely that the philosophers would have decided to re-establish the Athenian Neoplatonic school in Ḥarrān.”<sup>195</sup>

Il n'était pas nécessaire de fonder une nouvelle école, pense-t-il, parce que l'intérêt pour le platonisme était maintenant très répandu dans de nombreuses villes de l'Empire et qu'une institution comme l'école d'Athènes n'était plus indispensable à sa diffusion. Il voit aussi dans le texte même d'Agathias un faible indice laissant entrevoir que les philosophes se sont séparés<sup>196</sup>. Mais s'ils s'étaient dispersés un par un dans différentes régions de l'Empire, plus ou moins pour se dissimuler, dans les villes envisagées par E. Watts et dont il a lui-même indiqué les désastres qu'elles allaient prochainement connaître (persécutions des païens en Asie Mineure et à Constantinople aux environs de 540, à Baalbeck et Antioche vers 570), je doute qu'Agathias ait pu se tenir informé de leur sort individuel. L'assurance avec laquelle il prétend que les sept philosophes ont vécu heureux jusqu'à la fin de leur vie, me fait plutôt pencher vers l'hypothèse selon laquelle ils seraient restés ensemble, sauf éventuellement Damascius, qui s'est peut-être, après un certain temps, retiré à Damas<sup>197</sup>. Et il y a aussi la documentation concernant une école florissante sous la direction de Simplicius, dont

<sup>194</sup> E. Watts (2004) 306 ss.

<sup>195</sup> E. Watts (2004) 310.

<sup>196</sup> À la page 306, note 67, E. Watts remarque que la formule d'Agathias ἐς τὰ σφέτερα ἦθη, habituellement traduite par 'dans leur pays', 'to their homeland', pourrait également signifier 'to their homes', c'est-à-dire leurs pays individuels.

<sup>197</sup> Une épigramme funéraire, gravée sur une dalle de basalte, sans nom d'auteur et datée de 538, est conservée à Ḥimṣ, à ca. 167 km au nord de Damas. Cette même épigramme est reproduite sous le nom de 'Damascius le philosophe' dans l'*Anthologie Palatine*. De ces faits on a généralement conclu que Damascius a dû être en Syrie en 538, à l'âge d'environ 75 à 80 ans.

nous avons parlé plus haut<sup>198</sup>, et dans le sein de laquelle les autres philosophes ont pu collaborer, même si nous n'avons aucun renseignement sur leur participation : les textes arabes ne nomment que le mathématicien Aġānīs<sup>199</sup>. Les sources arabes ne nous disent pas où se trouvait cette école ; mais, même dans la perspective où aucun des autres sept philosophes n'y aurait participé, est-il pensable qu'elle aurait pu prospérer, gagner de la renommée et même survivre à son directeur dans une des villes mentionnées par E. Watts sauf celle d'Ḥarrān ?

E. Watts<sup>200</sup> réexamine aussi la thèse souvent émise selon laquelle les commentaires de Simplicius, avec leur riche documentation sur les Présocratiques et des philosophes florissant avant le II<sup>e</sup> siècle de notre ère, n'auraient pas pu être écrits sans l'aide d'une bibliothèque bien fournie, ce qui aurait, selon E. Watts, limité le choix de son séjour à Antioche, Constantinople et Athènes, à condition que la situation dans cette dernière ville se soit calmée<sup>201</sup>. Mais il laisse ouverte encore la possibilité que les philosophes aient pu transporter leurs livres d'Athènes en Perse et à partir de là à leur nouvelle destination. C'est tout à fait possible, mais à condition d'être restés ensemble. Cependant, des recherches récentes approfondies mènent à croire que la bibliothèque que Simplicius avait eu à sa disposition n'était pas aussi riche que l'on l'a longtemps supposé. Il semble qu'une grande partie des détails exacts concernant la philosophie stoïcienne ou péripatéticienne soient venus à Simplicius à travers les commentaires de Porphyre, de Jamblique et d'Alexandre d'Aphrodise<sup>202</sup>, et que même ses informations sur les Présocratiques n'étaient, en partie, pas de première main.

<sup>198</sup>) Cf. plus haut pp. 76-82.

<sup>199</sup>) Le fait que l'un des sept philosophes, Priscianus Lydus, a dédié au roi de Perse ses *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*, qu'il n'a très probablement pas eu le temps de composer pendant son bref séjour à Crésiphon, suggère qu'il séjournait également à Ḥarrān. Comment aurait-il pu oser dédier son œuvre à Chosroès, l'ennemi par excellence de Justinien et de son Empire, s'il ne s'était pas trouvé en sécurité ?

<sup>200</sup>) E. Watts (2004) 310 note 93.

<sup>201</sup>) Outre que les fouilles des dernières décennies à Athènes ne semblent pas admettre cette possibilité, R. Thiel (1999) 32-37 a démontré que les deux textes sur lesquels entre autres A. Cameron (1971) 285 et 288 a fondé l'hypothèse d'un retour des philosophes à Athènes (Olympiodore, *In Alcib.* 141.1-3 Westerink et Paul le Silencieux, *Soph.* 125-127) ne livrent aucun indice prouvant la survivance de l'école après 529. Contre un retour à Alexandrie cf. entre autres I. Hadot (1996) 27-28.

<sup>202</sup>) I. Hadot (2002) 168-170.

## Conclusion

Il est évident que rien ne nous autorise à écarter d'un revers de main les hypothèses d'E. Watts, car rien ne nous permet de prouver le contraire, si l'on donne au verbe 'prouver' son sens plein. Les sables mouvants de la probabilité, voilà le terrain dans lequel nous nous aventurons tous dans cette discussion. Mais à ce niveau-là, j'ose revendiquer un pourcentage plus grand de probabilité pour les hypothèses de M. Tardieu que pour celles d'E. Watts. Les points sur lesquels j'insiste dans cette perspective en les rassemblant encore une fois brièvement ne suffisent peut-être pas à convaincre si chacun d'entre eux est considéré isolément, mais, pris dans leur ensemble, ils nous mettent devant une convergence de probabilités assez remarquable. Ces points sont les suivants :

- La clause en faveur des sept philosophes d'Athènes du traité de trêve entre Chosroès et Justinien, que nous avons souvent évoquée<sup>203</sup>, et surtout la dernière phrase d'Agathias qui s'y rapporte, selon laquelle Chosroès avait fait de la stricte observance de cette clause la condition pour le maintien de la trêve. Il était donc persuadé d'avoir les moyens d'être toujours renseigné sur le sort des philosophes, chose qui n'était possible que si les philosophes se rendaient ensemble dans une ville proche de la frontière et dont il savait certainement déjà le nom. Quant aux philosophes eux-mêmes, ils connaissaient ou par expérience, comme Damascius, ou par ouï-dire les persécutions des païens à Alexandrie vers la fin du V<sup>e</sup> siècle et savaient à quelle vitesse des situations apparemment calmes pouvaient changer et devenir dangereuses. Même s'ils n'avaient eu qu'un minimum de bon sens, ils ne se seraient pas hasardés à se jeter pour ainsi dire dans la gueule du loup et à quitter une zone située en dehors des possibilités de contrôle de Chosroès.
- L'entretien de Simplicius avec une autorité manichéenne, que M. Tardieu et moi avons de bonnes raisons de situer en Mésopotamie, et de préférence à Ḥarrān, ville située à proximité de la frontière perse. Les seules allusions fragmentaires aux enseignements doctrinaux du manichéen, que j'ai pu trouver sont en sogdien, moyen-perse et en chinois, de et supposent donc une forme 'orientale' de manichéisme.
- L'existence d'une école renommée de mathématiques (les mathématiques étaient habituellement enseignées dans les écoles néoplatoniciennes<sup>204</sup>),

<sup>203</sup> Le texte entier se trouve à la page 47, dernier paragraphe.

<sup>204</sup> Cf. I. Hadot (1998) 233-250 ; (2001) 999-1014 ; (2005) 431-468.

connue uniquement par des sources arabes, dont les successeurs et élèves étaient appelés d'après le nom de leur professeur Simplicius même longtemps après la mort de celui-ci.

- La mention d'un membre de cette école, Aġānīs, dans des traités mathématiques arabes.
- La persistance pendant des siècles à Ḥarrān d'un mouvement néoplatonicien (qui depuis Jamblique avait incorporé l'hermétisme) : en témoignent le récit d'Al-Mas'ūdī sur les Šābiens d'Ḥarrān, les récits arabes sur le transfert du savoir grec aux Arabes, qui nomment Ḥarrān comme lieu de passage, la collection de prophéties de philosophes païens (pour la plupart néoplatoniciens ou réclamés par ceux-ci comme appartenant à leur philosophie) adressée par un chrétien aux païens de Ḥarrān, le rôle que Ḥarrān a joué dans la formation d'Al-Farabi, la fonction d'intermédiaire du Ḥarrānien Tābit b. Qurra entre les savoirs grec et arabe, etc.
- La descente de l'Aboras (Ḥābūr) en kélek par Simplicius comme témoignage de son séjour en Mésopotamie.
- L'usage que fait Simplicius d'un livre hermétique adapté aux conditions locales syriaques : l'identification d'Isis à Atargatis, nécessairement fondée sur l'étymologie et les fonctions, dont le culte et le temple étaient abolis à Hiéropolis, mais encore vivants à Ḥarrān.
- Le fait que le commentaire de Simplicius sur le *De anima*, dont les sources arabes connaissent aussi des traductions en syriaque et en arabe, était dédié à un certain Aṭāwālīs, dont le nom renvoie au même milieu socio-culturel que celui que nous venons d'évoquer à propos de l'identification d'Isis à Atargatis et qui se caractérise par l'éloignement de la dominante grecque.
- Les calendriers utilisés à Harran.

Nous avons bon espoir que de nouvelles recherches, tant dans le domaine grec que dans le domaine arabe, apporteront encore des éléments capables d'infléchir ou de renforcer les quelques signaux lancés. L'exploration méthodique et approfondie des commentaires alexandrins et de Simplicius a juste commencé il y a quelque décennies et a déjà eu comme premier résultat de restituer aux commentaires alexandrins sur Aristote leur caractère néoplatonicien<sup>205</sup>, résultat qui n'a pas encore été pris en compte par tous les arabisants<sup>206</sup>. Mais on peut attendre surtout du côté des syriologues

<sup>205</sup> Cf. I. Hadot (1990) ; C. Luna (1990) et (2001).

<sup>206</sup> Ce fait a été souligné plusieurs fois par Ph. Vallat (2004), entre autres p. 22, note 5 ; p. 38, notes 1 et 3.

et des arabisants des contributions éclairantes, ne serait-ce que dans le domaine de l'élucidation des sources. Pour ne donner qu'un seul exemple : Ph. Vallat a récemment découvert qu'Al-Farabi a connu le commentaire de Simplicius sur le *Manuel* d'Épictète<sup>207</sup>, ce qui peut renforcer l'hypothèse qu'il l'ait connu à Ḥarrān<sup>208</sup>. En attendant ces nouvelles découvertes, la convergence des probabilités résultant d'éléments très divers me paraît jouer en faveur de l'hypothèse Ḥarrān.

## Bibliographie

- Athanassiadi, P. 1993. "Persecution and Response in Late Paganism : The Evidence of *Damascius*". *JHS*, vol. CXIII, 1-23.
- 1999. *Damascius. The Philosophical History*, text with translation and notes, Athènes.
- Bechtle, G. 2000. Compte rendu de Rainer Thiel, "Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen." Stuttgart : Franz Steiner, 1999, dans *Bryn Mawr Classical Review* 2000.04.19 (Google, 5 pages).
- Bidez, J. et Cumont, F. 1973<sup>2</sup>. *Les Mages hellénisés*, 2 tomes, Paris.
- Brennan, T. et Brittain, Ch. 2002 a. *Simplicius, On Epictetus' Handbook 1-26 (Ancient Commentators on Aristotle)*, Londres.
- 2002 b. *Simplicius, On Epictetus' Handbook 27-53 (Ancient Commentators on Aristotle)*, Londres.
- Bowersock, G. W. 1990. *Hellenism in Late Antiquity*, Thomas Spencer Jerome lectures, Ann Arbor, Univ. of Michigan.
- Brock, S. 1983. "A Syrian Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, vol. XIV, 203-246.
- Cameron, Alan 1969. "The Last Days of the Academy at Athens". *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. CLXXXV, 7-29.
- 1971. "La fin de l'Académie", dans *Le Néoplatonisme* (colloque international du CNRS, Royaumont, 9-13 juin 1969), Paris.
- Carra de Vaux, B. 1897. *Maçoudi. Le livre de l'avertissement et de la révision*, Paris.
- Croiset, M. 1985<sup>12</sup>. *Platon, Œuvres complètes*, vol. I (*Collection des Universités de France*), Paris.
- Frendo, J. D. 1975. *Agathias, The Histories (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. II A)*, Berlin.
- Fowden, G. 1986. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton University Press.

<sup>207</sup> Ph. Vallat (2004) 58.

<sup>208</sup> Cf. plus haut, pp. 81-82.

- Gätje, H. (1971). *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam* (*Annales Universitatis Saraviensis*, Reihe : Philosophische Fakultät, éd. A. Langen, vol. XI), Heidelberg.
- 1982. “Simplicius in der arabischen Überlieferung”, *Der Islam*, vol. LIX, 6-31.
- Graf, F. 1998. “Interpretatio. II Religion”, *Der neue Pauly*, vol. V, col. 1042 ss.
- Green, T. M. 1992. *The City of the Moon God*, Leiden.
- Gutas, D. 1988. “Plato’s Symposium in the Arabic Tradition”. *Oriens*, vol. XXXI, 36-60.
- 1999. “The ‘Alexandria to Baghdad’ Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs”, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, vol. X, 155-193.
- Hadot, I. 1969. “Die Widerlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. LI, 31-57.
- 1978. *Le problème du néoplatonisme alexandrin : Hiéroclès et Simplicius*, Paris.
- 1978 b. “La tradition manuscrite du commentaire de Simplicius sur le Manuel d’Épictète”, *Revue d’Histoire des Textes*, vol. VIII, 1-108.
- 1981. “La Tradition Manuscrite du commentaire de Simplicius sur le Manuel d’Épictète, *addenda et corrigenda*”, *Revue d’Histoire des Textes*, vol. XI, 387-395.
- 1987. *Simplicius – Sa vie, son œuvre, sa survie* (Actes du Colloque international de Paris [28 sept. – 1<sup>er</sup> oct. 1985]), éd. I. Hadot, Berlin-New York.
- 1990 a. “The life and work of Simplicius in Greek and Arabic sources”. *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, éd. R. Sorabji, Londres. 275-303.
- 1990 b. *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, fasc. I : Introduction, première partie (p. 1-9,3 Kalbfleisch) ; traduction de Ph. Hoffmann, commentaire et notes à la traduction par I. Hadot (*Philosophia Antiqua*, vol. L), Leiden-New York-København-Köln.
- 1996. *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d’Épictète*. Introduction et édition critique du texte grec par I. Hadot, Leiden-New York-Köln.
- 1998. “Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l’Antiquité tardive”, *Antiquité tardive*, vol. VI, 233-250 (version italienne : *Storia Della Scienza*, vol. I [*La Scienza Antica*], Enciclopedia Italiana 2001, 999-1014 ; réimpr. dans I. Hadot (2005) 431-468.
- 2001. *Simplicius, Commentaire sur le Manuel d’Épictète, chap. I à XXIX*, texte établi et traduit par I. Hadot (*Collection des Universités de France*), Paris.
- 2002. “Simplicius or Priscianus ? On the author of the commentary on Aristotle’s *De anima* (CAG XI) : A methodological study.”, *Mnemosyne*, vol. LV, 159-199.
- 2005. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l’histoire de l’éducation et de la culture dans l’Antiquité*. Seconde édition revue et considérablement augmentée, Paris.
- Iversen, E. (1984). *Egyptian and Hermetic Doctrine*, (*Opuscula Graecolatina, Supplementa Musei Tusculani*, vol. XXVII, Copenhagen.
- Jaouiche, K. 1986. *La théorie des parallèles en pays d’Islam*, Paris.

- Kingsley, P. 1993. "Poimandres : The Etymology of the Name of the Hermetica". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. LVI, 1-24.
- 1994. "From Pythagoras to the Turba Philosophorum : Egypt and Pythagorean Tradition". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. LVII, 1-13.
- 1995. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic, Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford.
- Lameer, J. 1997. "From Alexandria to Baghdad : Reflections on the Genesis of a Problematic Tradition", dans G. Endress – R. Kruk (eds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden, 181-191.
- Luna, C. 1990. *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, chap. 1, fasc. III, traduction de Ph. Hoffmann, commentaire et notes à la traduction par C. Luna, (*Philosophia Antiqua*, vol. LI), Leiden-New York-København-Köln.
- 2001 a. *Simplicius, Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, chap. 2-4. Traduction par Ph. Hoffmann, commentaire par C. Luna. Paris.
- 2001. Compte rendu de R. Thiel, *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1999)*, Stuttgart, dans *Mnemosyne*, vol. LIV, 482-504.
- O'Meara, D. J. 2003. *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- Pugliese Carratelli, G. 1971. "La Persia dei Sasanidi nella storiografia Romana da Ammiano a Procopio", dans *Atti del Conv. Internaz. sul tema : La Persia nel Medioevo* (Acc. Naz. Dei Lincei, 1970, PASC-Quad. 160) Roma, 597-604.
- Van Riet, S. 1991. "À propos de la biographie de Simplicius", *Revue Philosophique de Louvain*, vol. LXXXIX, 506-514.
- Sabra, A. I. 1969. "Simplicius's Proof of Euclid's Parallels Postulate", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XXXII, 1-24.
- Tambrun-Krasker, B. 1995. *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, édition critique, introd. trad. et commentaire, Athènes.
- Tannery, P. 1915. "Le philosophe Aganis est-il identique à Géminus ?", *Mémoires Scientifiques* (éd. Heiberg-Zeuthen), vol. III, Paris-Toulouse, 37-41.
- Tardieu, M. 1986. "Šabiens coraniques et 'Šabiens' de Ḥarrān". *Journal Asiatique*, vol. CCLXXIV, 1-44.
- 1987. "Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote", dans I. Hadot (éd.), *Simplicius – Sa vie, son œuvre, sa survie* (Actes du Colloque international de Paris, 28 sept. – 1<sup>er</sup> oct. 1985), Berlin-New York 1987, 40-57.
- 1990. *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius* (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, vol. XCIV), Louvain-Paris.
- 1997. *Le Manichéisme* (coll. 'Que sais-je?'), Paris.
- Thiel, R. 1999. *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1999)*, Stuttgart.

- Urmson, J. O. 1992. *Simplicius, Corollaries on Place and Time*, translated by J.O. Urmson (*Ancient Commentators on Aristotle*), London.
- Vallat, Ph. 2004. *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique (Études Musulmanes, vol. XXXVIII)*, Paris.
- Watts, E. 2004. "Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529", *Journal of Roman Studies*, vol. LXXXIV, 168-182.
- 2005. "Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol. XXXV, 285-315.
- Westerink, L. G. 1990. *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink, traduit par J. Trouillard (*Collection des Universités de France*), Paris.