L'héritage de Platon et de Pythagore : la "voie diffuse" de sa transmission en terre d'Islam

Autor(en): **Smet, Daniel De**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **57 (2011)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-660740

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

III

DANIEL DE SMET

L'HÉRITAGE DE PLATON ET DE PYTHAGORE: LA "VOIE DIFFUSE" DE SA TRANSMISSION EN TERRE D'ISLAM

"La science des lumières [...] résulte de l'intuition (*ḏawq*) de l'imam et maître de la philosophie, Platon, lui qui possédait l'inspiration et la lumière. Il en fut de même des philosophes les plus illustres, les piliers de la philosophie, qui l'ont précédé dans le temps, à partir du père de la philosophie, Hermès, jusqu'à son époque, comme Empédocle, Pythagore et bien d'autres. Les paroles des Anciens sont symboliques (*marmūza*) et elles ne sont pas sujettes à réfutation. En effet, si on formule des objections contre le sens apparent de leurs propos, on n'en détruit pas pour autant les intentions, car il n'y a pas de réfutation d'un symbole (*lā radd ʿala l-ramz*)."[1]

"[Platon] a formulé sa philosophie à l'aide de symboles; il l'a cachée et en a parlé de façon énigmatique, de sorte que son intention n'est claire que pour ceux qui maîtrisent la philosophie."[2]

Le "divin Platon" (*Aflāṭūn al-ilāhī*) avait auprès des Arabes la réputation d'un philosophe obscur, qui exprima sa pensée à l'aide de symboles et d'énigmes. Certains (dont al-Suhrawardī) considéraient cela comme une grande qualité; d'autres, en revanche, ont sévèrement critiqué la confusion et le manque

[1] Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *Kitāb Ḥikmat al-Išrāq*, éd. par H. ZIAI (Provo 1999), 2.

[2] Al-Mubaššir ibn Fātik, *Muḫtār al-ḥikam*, ed. por A. BADAWĪ (Madrid 1958), 128.

de rigueur démonstrative dont témoigneraient les ouvrages de Platon.[3]

Les Arabes ont beaucoup écrit sur Platon, mais avaient-ils un accès direct aux dialogues? Avaient-ils réellement lu ses œuvres? La réponse à cette question est loin d'être évidente. En effet, nous ne possédons aucune traduction intégrale en arabe d'un seul ouvrage de Platon, ni même de larges extraits prouvant l'existence de telles traductions. Les sources bibliographiques arabes fournissent à ce sujet des informations ambiguës et difficiles à interpréter.

Certes, on a relevé dans la littérature arabe, dans des écrits appartenant à des genres et à des disciplines très divers, des citations plus ou moins courtes tirées des dialogues de Platon. Celles-ci se présentent tantôt comme des traductions littérales, certaines ayant même conservé la forme du dialogue, tantôt comme des paraphrases relativement éloignées du grec. Dans bien des cas, la source de ces citations est difficile à déterminer. Proviennent-elles de traductions arabes intégrales ou partielles des dialogues de Platon ou plutôt des résumés qu'en fit Galien? Ont-elles été puisées directement au texte grec par des auteurs qui maîtrisaient encore cette langue? Ont-elles été tirées de manuels tardo-antiques servant à l'enseignement de la philosophie, de doxographies, ou de gnomologies? Les a-t-on trouvées dans des commentaires néoplatoniciens des œuvres de Platon? Ou tout simplement dans les ouvrages d'Aristote, de Plotin et des médecins grecs, en premier lieu Galien?[4]

[3] Averroès notamment n'appréciait guère le "style" de Platon; voir les passages cités par D.N. HASSE, "Plato arabico-latinus: Philosophy — Wisdom Literature — Occult Sciences", in *The Platonic Tradition in the Middle Ages*, ed. by S. GERSH and M. HOENEN (Berlin 2002), 36-37.

[4] La transmission de Platon dans le monde arabo-musulman a suscité une abondante littérature. Citons par ordre chronologique: F. ROSENTHAL, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", in *IslCult* 14 (1940), 387-422; R. WALZER, "Platonism in Islamic Philosophy", in *Recherches sur la tradition platonicienne*, éd. par W. GUTHRIE, O. GIGON et W. THEILER (Vandœuvres-Genève 1957), 203-224; F. KLEIN-FRANKE, "Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam", in *IOS* 3 (1973), 120-139; F. E. PETERS, "The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition", in *Islamic Philosophical*

L'analyse des sources bibliographiques et un inventaire non-exhaustif des citations conservées, qui forment l'objet de la première partie de cet article, montrent que toutes ces voies de transmission doivent en effet être prises en compte. Il en résulte que la transmission arabe de Platon est un phénomène très complexe. En outre, elle s'avère en partie analogue à celle de Pythagore, que la tradition arabe associe intimement à Platon.

Comparé à Aristote, dont tous les écrits (hormis la *Politique*) ont été traduits, les Arabes n'avaient de Platon et de Pythagore qu'une connaissance indirecte et "diffuse", puisée à des sources grecques et arabes en grande partie perdues, selon des voies de transmission qui nous échappent encore largement. Il s'ensuit que des chercheurs ont été amenés à spéculer sur le contenu d'ouvrages dont nous ne connaissons que les titres, à formuler des hypothèses parfois hasardeuses, voire à construire de véritables mythes. Dans la seconde partie de mon exposé, j'aborderai trois hypothèses concernant la transmission de Platon et de Pythagore en terre d'Islam, hypothèses qui se recoupent partiellement: (1) la transmission par "voie diffuse"; (2) le "syncrétisme hellénistique" et la "philosophie populaire"; (3) les Sabéens de Ḥarrān. Formulées principalement par des arabisants, ces hypothèses tendent à être acceptées par les spécialistes de l'Antiquité comme des vérités établies, alors qu'elles s'avèrent en réalité bien fragiles sur de nombreux points.

La transmission de Platon selon les sources bibliographiques

Le célèbre *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm, achevé vers 990 dans le milieu même des traducteurs gréco-arabes de Bagdad, est généralement considéré comme une source de première main. Comparée à la notice qu'Ibn al-Nadīm consacre à Aristote et

Theology, ed. by P. MOREWEDGE (Albany 1979), 14-45; P. WALKER, "Platonisms in Islamic Philosophy", in *SI* 79 (1994), 5-25; G. STROHMAIER, "Platon in der arabischen Tradition", in *WJA*, N.F. 26 (2002), 185-200.

qui contient des informations très précises sur les traductions de chacun de ses ouvrages et de leurs commentaires antiques, sa notice sur Platon s'avère plutôt maigre. Elle comprend une liste des dialogues qui est explicitement attribuée à "Théon" — sans doute Théon de Smyrne — et manifestement tirée du "Livre sur l'ordre dans lequel il faut lire les écrits de Platon et sur les titres de ses ouvrages", mentionné par Ibn al-Nadīm dans sa courte notice sur le dit "Théon".[5] Cette liste comporte vingt-neuf titres transcrits du grec, à l'exception des deux premiers, cités en arabe, et sur lesquels Ibn al-Nadīm nous fournit quelques précisions: "La *République* (*Kitāb al-Siyāsa*): Ḥunayn ibn Isḥāq en a fait un commentaire (*fassarahu*); les *Lois* (*Kitāb al-Nawāmīs*): Ḥunayn l'a traduit (*naqalahu*), ainsi que Yaḥyā ibn ʿAdī". La suite de la liste ne comprend que de simples titres transcrits du grec, avec parfois une vague indication concernant leur objet (p. ex. "Un dialogue appelé *Théagès*, sur la philosophie").[6] Il y a cependant trois exceptions: (1) le *Sophiste*, au sujet duquel Ibn al-Nadīm remarque: "J'ai vu, écrit de la main (*bi-ḫaṭṭ*) de Yaḥyā ibn ʿAdī, le *Sophiste* (*Sūfisṭis*) qu'Isḥāq [ibn Ḥunayn] a traduit (*tarǧama*) avec le commentaire (*tafsīr*) d'Olympiodore"; (2) le *Timée* "que Yaḥyā ibn ʿAdī a corrigé" (*aṣlaḥa*); (3) le *Parménide* "dont Galien a fait un sommaire (*ǧawāmiʿ*)".[7]

Curieusement, Ibn al-Nadīm fait suivre la liste de Théon par une seconde liste, plus courte mais aussi plus problématique, comportant des ouvrages de Platon "que j'ai vus moi-même ou dont une personne digne de foi (*ṯiqa*) m'a rapporté qu'elle les

[5] Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, éd. par R. TAĞADDUD (Beyrouth 1988), 315; trad. angl. B. DODGE, *The Fihrist of al-Nadīm* (New York–London 1970), 614. L'ouvrage de Théon n'a pas été conservé en grec.

[6] Sur l'ordre dans lequel figurent les dialogues de Platon dans la liste de Théon et son rapport avec la classification de Thrasyllus, voir F. KLEIN-FRANKE, *art. cit.* (n. 4), 127, et surtout H. TARRANT, *Thrasyllan Platonism* (Ithaca–London 1993), 58-72.

[7] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 306; trad. angl. 592-593. Sur le sens technique des termes *tafsīr*, *šarḥ* et *ǧawāmiʿ*, voir D. GUTAS, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works", in *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, ed. by C. BURNETT (London 1993), 32-38.

avait vus". Cette liste contient dix titres, la plupart suivis par des indications concernant leur transmission à l'époque d'Ibn al-Nadīm:

> "[1] Le *Timée*, en trois parties (*maqālāt*). Ibn al-Biṭrīq l'a traduit (*naqalahu*) et Ḥunayn ibn Isḥāq l'a traduit ou bien Ḥunayn a corrigé ce qu'Ibn al-Biṭrīq avait traduit. [2] Le 'Livre des relations' (*Kitāb al-Munāsabāt*), dans un manuscrit copié par Yaḥyā ibn 'Adī. [3] Le 'Livre de Platon au Crétois concernant les lois', dans un manuscrit copié par Yaḥyā ibn 'Adī. [4] Le 'Livre de l'Unicité' (*Kitāb al-Tawḥīd*), avec son discours concernant l'âme, l'intellect, la substance et l'accident. [5] Le 'Livre de la sensation et du plaisir' (*Kitāb al-ḥiss wa-l-laḏḏa*), en une seule partie. [6] Le 'Livre du *Timée*', dont parla Plutarque, dans un manuscrit de Yaḥyā. [7] Le 'Livre *Sṭsṭs*' (le *Sophiste*?), qu'al-Masūdriyūs (?) a traduit (*tarǧama*), dans un manuscrit copié par Yaḥyā. [8] Le 'Livre de l'éducation des jeunes gens' (*Kitāb ta'dīb al-aḥdāṯ*). [9] Il existe également de lui [*i.e.* de Platon] des lettres (*rasā'il*) (...). [10] Le 'Livre de Platon sur les principes de la géométrie' (*Uṣūl al-handasa*), traduit par Mattā [ibn Yūnus]."[8]

Ce catalogue des ouvrages de Platon est déconcertant: l'identification de la plupart des titres n'est guère évidente et il est fort probable que des apocryphes y figurent. Ainsi, dans les notes à son édition du *Fihrist*, Gustav Flügel propose de reconnaître en [2] le *Cratyle* (?); il considère le *qawluhu fī l-nafs* dans le titre de [4] comme un dialogue distinct qu'il identifie avec le *Phédon*;[9] [5] serait le *Philèbe*; pour [8] il nous laisse le choix entre les deux *Alcibiades*, le *Théagès*, le *Lachès* ou le *Lysis*;[10] [7] serait le *Sophiste* et al-Masūdriyūs une corruption pour Olympiodore.[11] Cette dernière identification semble en effet

[8] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 306-307; trad. angl. 593-594. Pour le dernier ouvrage, certains manuscrits donnent Qusṭā [ibn Lūqā] comme traducteur, au lieu de Mattā [ibn Yūnus].

[9] Flügel semble suivre Ibn al-Qifṭī qui mentionne successivement: le *Kitāb al-Tawḥīd*; le *Kitāb fī l-'aql wa-l-nafs wa-l-ǧawhar wa-l-'araḍ* (*Ta'rīḫ al-ḥukamā'*, hrsg. von J. LIPPERT [Leipzig 1903], 18); voir *infra*, n. 17.

[10] Il s'agit en toute probabilité d'un apocryphe néopythagoricien; voir *infra*, n. 113.

[11] Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, hrsg. von G. FLÜGEL (Leipzig 1871-1872), vol. 2, 111-112.

probable: il y aurait alors référence au même ouvrage cité dans la liste de Théon. Mais si al-Masūdriyūs n'est autre qu'Olympiodore, en quelle langue celui-ci aurait-t-il "traduit" le *Sophiste*? Bayard Dodge, pour sa part, reprend dans sa traduction la plupart des identifications de Flügel, mais reconnaît en [4] le *Timée* et en [8] "most likely" le *Lachès*,[12] alors que [10] serait un apocryphe.[13] Toutes ces identifications demeurent hautement problématiques. Quant au "*Timée* dont parla Plutarque" [6], il s'agit probablement d'un commentaire de Plutarque sur le *Timée*, qui devait être accessible en arabe, puisqu'Ibn al-Nadīm en cite un commentaire parmi les ouvrages d'Abū Bakr al-Rāzī: "Livre concernant le commentaire (*tafsīr*) du livre de Plutarque sur le commentaire du *Timée*".[14] Mais, à supposer que ce "Plutarque" soit bien Plutarque de Chéronée, y a-t-il référence au Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας (*De Animae procreatione in Timaeo*, conservé en grec) ou au Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον perdu? Par ailleurs, dans une liste de traducteurs qui précède la notice sur Platon, Ibn al-Nadīm mentionne un certain Abū ʿAmr Yuḥannā ibn Yūsuf al-Kātib et précise: "il a traduit (*naqala*) le livre de Platon sur l'éducation des jeunes gens" (*Kitāb Ādāb al-ṣibyān*).[15]

Il ressort de tout cela une grande confusion qui témoigne de la connaissance imparfaite qu'Ibn al-Nadīm avait de l'œuvre de Platon. Il cite probablement un même dialogue sous des titres différents, selon les sources consultées, et semble n'avoir eu qu'une idée très vague du contenu des écrits répertoriés. Un nombre d'ouvrages qu'il prétend avoir vu lui-même figuraient dans des manuscrits copiés par Yaḥyā ibn ʿAdī, ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils étaient traduits en arabe: Yaḥyā avait

[12] Voir *supra*, n. 10.

[13] B. DODGE, *op. cit.* (n. 5), 593-594.

[14] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 358. 21-22 (éd. citée n. 5); trad. angl. 706.

[15] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 305. 4-5; trad. angl. 588. Dodge pense (*ibid.*, n. 61) qu'il pourrait s'agir de la deuxième et troisième partie de la *République*, mais plus probablement du *Lachès*. Or, il est très probable que cet ouvrage soit identique à l'apocryphe néopythagoricien cité dans la seconde liste des ouvrages de Platon [n° 8].

dans sa bibliothèque un riche fonds de manuscrits grecs et il en recopiait lui-même afin d'enrichir sa collection.[16] Il est également frappant qu'Ibn al-Nadīm ne mentionne aucune traduction en syriaque d'un ouvrage de Platon, alors qu'il le fait fréquemment pour d'autres auteurs, notamment Aristote.

Par conséquent, les informations fournies par le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm sont difficiles à interpréter et à évaluer à leur juste valeur. Les dialogues dont il dit explicitement avoir vu une version arabe (la *République*, les *Lois*, le *Timée*) ont-ils été traduits en entier ou en partie, littéralement ou sous forme de paraphrases, à partir du texte de Platon, d'un résumé ou d'un commentaire?

Les bibliographes ultérieurs ne nous éclairent guère davantage. Ibn al-Qifṭī (1172-1248) recopie les deux listes d'Ibn al-Nadīm, tout en éliminant la plupart des références aux traductions. Il y a des variantes dans les titres, mais celles-ci sont manifestement dues aux aléas de la transmission manuscrite.[17] Le répertoire des ouvrages de Platon dressé par Ibn Abī Uṣaybiʿa (1203-1270) ne fait aucune mention de traductions. Il contient des titres en arabe ou transcrits du grec, en partie identiques à ceux qui figurent dans la liste de Théon, mais classés selon un ordre différent. À la fin sont repris les titres arabes de la seconde liste d'Ibn al-Nadīm.[18]

Une autre classification apparaît dans la "Philosophie de Platon" (*Falsafat Aflāṭūn*) d'al-Fārābī, petit traité qui décrit les phases successives de la recherche philosophique de Platon et mentionne pour chacune d'elles les dialogues qui s'y rapportent, indiquant ainsi l'ordre de lecture.[19] De toute évidence,

[16] G. ENDRESS, *The Works of Yaḥyā ibn ʿAdī. An Analytical Inventory* (Wiesbaden 1977), 6-7.

[17] Ibn al-Qifṭī, *Ta'rīḫ*, 17-18.

[18] Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. par N. Riḍā' (Bayrūt [1965]), 85-86.

[19] Al-Fārābī, *Falsafat Aflāṭūn*, *Alfarabius de Platonis philosophia,* ed. F. ROSENTHAL et R. WALZER, (Londinii 1948); édition reprise par A. BADAWĪ, *Aflāṭūn fi l-Islām* (Téhéran 1974), 5-27; trad. angl. M. MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca 1962), 53-67.

al-Fārābī s'est appuyé sur un écrit scolaire, une introduction à la philosophie platonicienne qu'on a voulu attribuer à Théon ou à Galien, mais qui semble plutôt issue de l'École d'Alexandrie.[20] Les titres sont transcrits du grec, mais al-Fārābī — ou plutôt un copiste — fait suivre la plupart d'entre eux par une "traduction" arabe fantaisiste qui témoigne de son ignorance quant au contenu des ouvrages cités.

Enfin, par leurs sources bibliographiques grecques, les Arabes savaient également que les dialogues de Platon étaient classés en tétralogies (*rābū'*).[21] Ils connaissaient les noms grecs de la plupart de ses ouvrages et ils les citent en des ordres différents, reflets sans doute de classifications divergentes remontant à l'Antiquité. Mais, dans l'ensemble, ils n'avaient qu'une vision très imparfaite et indirecte du contenu du corpus platonicien.

Par ailleurs, la liste des ouvrages de Platon dressée par Ibn Abī Uṣaybiʿa lui attribue deux écrits portant le titre de *Timée*:

> "Le livre 'Le *Timée* spirituel' (*Ṭīmā'ūs al-rūḥānī*), concernant l'agencement des trois mondes intelligibles qui sont: le monde de la divinité, le monde de l'intellect et le monde de l'âme; le livre 'Le *Timée* naturel' (*Ṭīmā'ūs al-ṭabīʿī*), quatre parties (*maqālāt*) sur la composition du monde de la nature; il a adressé ces deux livres à un de ses disciples appelé Timée. Le but de Platon dans ce livre est de décrire la totalité de la science naturelle." [22]

Cette distinction entre deux "Timées" nous conduit vers Galien, comme le laisse entendre Ibn Abī Uṣaybiʿa qui ajoute aussitôt: "Galien a écrit un livre divisé en quatre parties dans lequel il a commenté (*fassara*) la science médicale contenue dans le *Timée*".[23]

[20] F. ROSENTHAL et R. WALZER, *op. cit.* (n. 19), XV (Théon); H. TARRANT, *op. cit.* (n. 6), 32-38 (Galien ou un auteur médio-platonicien dans l'entourage de Galien); voir n. 90.

[21] Ibn al-Nadīm, *Fihrist,* 307; trad. angl. 593-594; Ibn Abī Uṣaybiʿa, *'Uyūn*, 81, passage tiré de Mubaššir, *Muḫtār*, 128.

[22] Ibn Abī Uṣaybiʿa, *'Uyūn*, 85.

[23] *Ibid.*

L'attribution à Platon d'un double *Timée* est ancienne, car elle apparaît déjà dans le *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf* d'al-Masʿūdī, écrit vers 956, donc avant le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm:

> "Platon a mentionné l'agencement (*tartīb*) des mondes dans son livre appelé 'Le *Timée* concernant la métaphysique' (*Ṭīmā'ūs fī mā baʿda l-ṭabīʿa*): il est en trois parties (*maqālāt*) adressées à son disciple Timée. Il figure parmi ce que Yaḥyā ibn al-Biṭrīq a traduit (*tarǧama*). Il est distinct de son livre 'Le Timée médical' (*Ṭīmā'ūs al-ṭibbī*)[24] dans lequel il mentionne la génération du monde physique (*al-ʿālam al-ṭabīʿī*) et ce qu'il contient: les figures et les couleurs, ainsi que leur composition et leur différence, et autres choses similaires. Galien l'a expliqué (*šaraḥahu*) et Ḥunayn ibn Isḥāq l'a commenté (*fassarahu*). Il mentionne qu'il y manque deux cahiers (*kurrāsatān*), le premier et le deuxième. Ce qui existe de sa traduction (*tarǧama*), ce sont quatre parties (*maqālāt*)."[25]

Ce passage, embrouillé à souhait, nous livre un élément important pour comprendre la transmission arabe de Platon. L'attribution à Platon d'un double *Timée* provient probablement d'une confusion due au fait que Galien a consacré deux ouvrages au *Timée*, tous deux traduits en arabe: "Sommaire (*Synopsis*) du *Timée* de Platon" et "Sur la matière médicale dans le *Timée* de Platon".[26] Les Arabes connaissant mal le *Timée* original, ils en auraient déduit que Galien a commenté ou abrégé deux ouvrages différents de Platon, d'où le dédoublement du *Timée*.[27] En d'autres termes, les abrégés de Galien ont été confondus avec les ouvrages mêmes de Platon. Se pose alors la

[24] F. ZIMMERMANN, "The Origins of the so-called 'Theology of Aristotle'", in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, ed. by J. KRAYE, W.F. RYAN and C.B. SCHMITT (London 1986), 150, propose de corriger *al-ṭibbī* en *al-ṭabīʿī*. Mais le titre *Ṭīmā'ūs al-ṭibbī* est également cité par al-Bīrūnī; voir *infra*, p. 100.

[25] Al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh wa-l-išrāf*, éd. par M. J. DE GOEJE (Lugduni Batavorum 1894), 162-163.

[26] A.J. FESTUGIÈRE, "Le *Compendium Timaei* de Galien", in *REG* 65 (1952), 97-99; V. BOUDON, "Galien de Pergame", in *DPhA* III (Paris 2000), 459.

[27] Telle semble également être l'opinion de C. D'ANCONA, "The *Timaeus'* Model for Creation and Providence", in *Plato's* Timaeus *as Cultural Icon*, ed. by G. J. REYDAMS-SCHILS (Notre Dame 2003), 230.

question de savoir quel *Timée* a été traduit par Yaḥyā ibn al-Biṭrīq "en trois parties" et retraduit ou corrigé par Ḥunayn au dire d'Ibn al-Nadīm.[28] Que faut-il entendre par "en trois parties"? Selon Dodge, il s'agirait de trois dialogues: le *Timée*, le *Critias* et l'*Hermocrates*, alors que D'Ancona suggère la *République*, le *Timée* et le *Critias*.[29] Or, il me paraît improbable que Yaḥyā ibn al-Biṭrīq ait traduit intégralement ces trois dialogues. Par ailleurs, D'Ancona remarque avec raison que le début du "Sommaire du *Timée*" de Galien présente la *République*, le *Timée* et le *Critias* comme trois ouvrages étroitement liés par le contenu, ce qui aurait pu susciter l'impression qu'il s'agit en fait de trois parties d'un seul livre, celui dont Galien a fait le résumé.[30] Dès lors, ne serait-ce pas plutôt le sommaire de Galien que Yaḥyā ibn al-Biṭrīq a traduit et non le *Timée* de Platon?

Galien joua ainsi un rôle de premier ordre dans la transmission arabe de Platon. Ḥunayn ibn Isḥāq, le "spécialiste" des traductions arabes de Galien, écrit lui-même dans sa *Risāla* à ʿAlī ibn Yaḥyā ibn al-Munaǧǧim au sujet de ce qui a été traduit des œuvres de Galien:

> "Son livre sur ce que Platon a mentionné de la science médicale en son livre intitulé *Timée*. Il a disposé ce livre en quatre parties (*maqāla*). Je l'ai trouvé, mais il manquait une petite partie au début et je n'avais pas été en mesure de le traduire. Plus tard, je l'ai traduit (*tarǧama*) en syriaque et j'ai complété ce qui manquait au début. J'en ai traduit la première *maqāla* en arabe, tandis qu'Isḥāq a traduit les parties restantes en arabe."[31]

Par conséquent, il existait une version arabe intégrale du traité galénique "Sur la matière médicale dans le *Timée* de Platon". Ḥunayn poursuit:

[28] Voir *supra*, p. 91.

[29] B. DODGE, *op. cit.* (n. 5), 593 n. 79; C. D'ANCONA, *art. cit.* (n. 27), 230-231.

[30] Ǧālīnūs, *Ǧawāmiʿ Kitāb Ṭīmāʾūs*, éd. A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 87; cf. C. D'ANCONA, *art. cit.* (n. 27), 230-231.

[31] G. BERGSTRÄSSER (Hrsg.), *Ḥunayn Ibn Isḥāq. Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen* (Leipzig 1925), 50 du texte arabe.

"Parmi les livres du même genre, j'en ai trouvé un autre qui contient quatre parties (*maqālāt*) des huit dont se compose le "Sommaire des livres de Platon" (*Ǧawāmiʿ kutub Aflāṭūn*) par Galien. Dans la première partie il y a le sommaire de cinq ouvrages de Platon, à savoir le *Cratyle* sur les noms, le *Sophiste* sur la division, le *Politique* sur la régence, le *Parménide* sur les formes et l'*Euthydème*. La deuxième partie contient le sommaire de quatre parties du livre de Platon sur la *République* (*al-siyāsa*) et la troisième partie le sommaire des six parties restantes de la *République*, ainsi que le sommaire du livre intitulé 'Le *Timée*, sur la science naturelle'. Enfin, la quatrième partie résume le sens des douze parties [du livre] sur les *Lois* (*al-siyar*) de Platon. J'ai traduit les trois premières parties en arabe pour Abū Ǧaʿfar Muḥammad ibn Mūsā."[32]

Il résulte de ce passage que la quatrième partie, celle qui contient le sommaire des *Lois*, n'a pas été traduite par Ḥunayn. Pourtant, il en subsiste un fragment en arabe et il est très probable qu'al-Fārābī ait utilisé ce sommaire pour écrire son abrégé des *Lois*.[33] Comment interpréter la phrase qu'une main postérieure a ajoutée à la fin de la notice de Ḥunayn sur les sommaires de Galien: "Īsā a traduit le tout et Ḥunayn a corrigé le sommaire de la *République*"?[34] Par ailleurs, il est très probable que le *tafsīr* de la *République* attribué par Ibn al-Nadīm à Ḥunayn[35] ne soit autre que sa traduction du sommaire de Galien. Enfin, comment expliquer que dans la liste des ouvrages de Galien dressée par Ibn al-Nadīm ne figure que le sommaire du *Timée*, le seul qui nous a été conservé?[36]

Les sources biographiques arabes ne nous offrent donc qu'une version confuse et incomplète de la transmission de Platon en terre d'Islam. La quasi totalité des traductions qu'ils mentionnent ne nous étant pas parvenues, il s'avère très diffi-

[32] *Ibid.*, 50-51 du texte arabe.
[33] Voir *infra*, p. 107.
[34] G. BERGSTRÄSSER, *op. cit.* (n. 31), 51 du texte arabe.
[35] Voir *supra*, p. 90.
[36] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 349 *ult.*; trad. angl. 685. Dans la même liste figure également le traité "Sur les doctrines d'Hippocrate et Platon", en dix parties, traduit en arabe par Ḥubayš (Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 349.9-10; trad. angl. 684).

cile, voire impossible, de vérifier leurs propos. Comparé aux informations très précises et exactes que nous possédons au sujet de la transmission arabe des ouvrages d'Aristote, un flou règne autour du *Plato Arabus*. Toutefois, une conclusion semble s'imposer: les Arabes, faute de traductions intégrales des dialogues, n'avaient qu'une connaissance indirecte et diffuse du corpus platonicien.

La transmission arabe des dialogues de Platon

Néanmoins, un nombre assez important de citations plus ou moins littérales tirées des dialogues platoniciens a été relevé dans la littérature arabe. Elles apparaissent dans des écrits appartenant à divers genres et disciplines. S'il ne s'agit pas de citations glanées dans les ouvrages d'Aristote ou autres auteurs grecs transmis en arabe, leur source demeure difficile, sinon impossible, à établir. Dans bien des cas, un même écrit contient des citations provenant de plusieurs dialogues platoniciens, qui y figurent côte-à-côte avec des extraits tirés d'autres auteurs grecs ou arabes et dont l'unique point commun est de se rapporter à un même thème. Dès lors, l'explication la plus probable est que ces citations proviennent de florilèges, de doxographies, de dossiers thématiques, dont le matériel grec a été compilé soit dans l'Antiquité tardive, soit à l'époque islamique dans le milieu des traducteurs qui disposaient encore d'une riche collection de textes grecs, dont une partie importante ne nous est pas parvenue.

Sans prétendre à une exhaustivité même approximative, il est utile d'établir un bref inventaire pour chaque dialogue dont les Arabes avaient une certaine connaissance.

1. Le Timée

Le *Timée* jouissait auprès des Arabes d'une solide réputation en tant que livre sur la cosmologie. Sans doute est-ce pour cette

raison que le "Sommaire du *Timée*" est le seul des sommaires galéniques des dialogues de Platon à nous être parvenu en arabe.[37] Mais le *Timée* était également prisé comme livre de médecine. Du traité de Galien "Sur la matière médicale dans le *Timée* de Platon", six fragments arabes ont été transmis dans le "Livre des aphorismes sur la médecine" (*Kitāb al-Fuṣūl fī l-ṭibb*) de Maïmonide.[38]

Nous possédons la traduction arabe par Ḥubayš du traité "Sur les habitudes" (Περὶ ἐθῶν) de Galien. Il contient une longue citation du *Timée* (89e-90c) traduite assez littéralement.[39] Or, dans le Ms. *Aya Sofya 3725* (fols. 214-218), la traduction du texte grec de Galien est suivie d'un commentaire dans lequel le passage du *Timée* est expliqué à l'aide de l'*In Timaeum* de Proclus.[40] Certes, cela ne prouve pas que l'*In Timaeum* a été intégralement traduit en arabe. Mais cet exemple illustre parfaitement la complexité de la transmission de Platon: les Arabes (ou leurs sources) lisaient Galien à la lumière de Proclus et connaissaient par cette double voie un passage important du *Timée*.

[37] Ǧālīnūs, *Ǧawāmiʿ Kitāb Ṭīmāʾūs*, éd. et trad. latine par P. KRAUS et R. WALZER, *Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta* (Londinii 1951); éd. A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 87-119. Selon V. BOUDON, *art. cit.* (n. 26), 459, seuls "quelques fragments" en auraient été conservés en arabe. Il me semble, au contraire, que le texte arabe dont nous disposons ne présente guère un aspect fragmentaire, mais contient probablement l'ensemble du sommaire de Galien. C. D'ANCONA, *art. cit.* (n. 27), 229 n. 19, est du même avis. Le texte grec est perdu.

[38] Ces fragments ont été édités par P. KAHLE in H. O. SCHRÖDER, *Galeni In Platonis Timaeum Commentarii Fragmenta*, CMG Suppl. I (Leipzig–Berlin 1934), 97-99.

[39] F. KLEIN-FRANKE, "The Arabic Version of Galen's Περὶ ἐθῶν", in *JSAI* 1 (1979), 135-136 (trad. angl.), 148-149 (texte arabe).

[40] Ce commentaire au Περὶ ἐθῶν a été traduit en allemand par F. PFAFF in J. SCHMUTTE (ed.), *Galeni De Consuetudinibus*, CMG Suppl. III (Leipzig–Berlin 1941), 53-60, et en français par G. VAJDA in A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, tome V (Paris 1968), 241-248. Qu'il s'agit bien de l'*In Timaeum* ressort clairement du témoignage de Ḥunayn dans sa *Risāla*; voir G. BERGSTRÄSSER, *op. cit.* (n. 31), 26 du texte arabe; cf. G. ENDRESS, *Proclus Arabus* (Beyrouth 1973), 24-25. Nous sommes donc en présence d'un fragment de la partie de l'ouvrage de Proclus qui est perdue en grec, la tradition manuscrite grecque n'allant pas au-delà de *Timée* 44d.

Cette complexité se retrouve dans les nombreuses citations de Platon incluses dans le "Livre sur l'Inde" (*Taḥqīq mā li-l-Hind*) d'al-Bīrūnī (m. 1048), ouvrage dans lequel cet illustre savant met en parallèle les doctrines des sages de l'Inde et celles des Grecs, en premier lieu Platon.[41] Pour ce qui concerne le *Timée*, sept passages s'y rapportent, mais il s'agit à chaque fois de références assez éloignées du texte grec. Deux citations sont explicitement attribuées au "*Timée* médical" (*Ṭīmā'ūs al-ṭibbī*),[42] une au *Timée*,[43] deux à Platon sans indication de source,[44] alors que les deux allusions restantes au *Timée* sont citées sous le nom de Proclus.[45] Elles proviennent probablement de l'*In Timaeum*: Endress a en effet montré que la dernière n'est qu'une version légèrement abrégée de la citation contenue dans le commentaire arabe du Περὶ ἐθῶν de Galien.[46] Par conséquent, al-Bīrūnī semble avoir puisé sa connaissance du *Timée* à une source (doxographique?) proche des traducteurs arabes de Galien.

2. Le Phédon

Bien qu'aucune traduction n'en soit attestée par les sources bibliographiques, le *Phédon* est amplement cité par les auteurs arabes comme un livre sur l'immortalité de l'âme et comme un

[41] Al-Bīrūnī, *Taḥqīq mā li-l-Hind*, ed. by E. SACHAU (London 1887); trad. angl. E. SACHAU, *Alberuni's India*, 2 vols. (London 1888). La plupart des citations de Platon ont été réunies par A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 123-135.

[42] La première (17.6-13 SACHAU, 130-131 BADAWĪ) est composée de trois parties, dont seule la deuxième est identifiable dans le texte grec (*Tim.* 41a) alors que les autres proviendraient, selon Zeller consulté à ce sujet par Sachau, d'un commentaire chrétien sur le *Timée* (?) (E. SACHAU, trad. angl., vol. 2, 271-272). La seconde (164.16-17 SACHAU, 132 BADAWĪ,) se rapporte à *Tim.* 42d-e.

[43] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 110. 2-4 SACHAU, 131 BADAWĪ: il s'agit d'une allusion à *Tim.* 36b-d.

[44] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 21. 18 *sq* SACHAU: référence assez éloignée à *Tim.* 77a-b; *Taḥqīq*, 114.24-115.1 SACHAU, 131-132 BADAWĪ: traduction libre de *Tim.* 41a.

[45] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 28.20-29.3 SACHAU: allusion à *Tim.* 44a-d; *Taḥqīq*, 42.11-16 SACHAU: référence à *Tim.* 90a.

[46] G. ENDRESS, *op. cit.* (n. 40), 25.

témoin précieux de la vie — et surtout de la mort — de Socrate. Les auteurs qui en citent des passages plus ou moins littéraux, semblent les avoir trouvés dans des doxographies ou des commentaires néoplatoniciens.

Ibn al-Nadīm mentionne dans le *Fihrist* parmi les ouvrages de Proclus: "Livre concernant le commentaire (*tafsīr*) du *Phédon* sur l'âme, en syriaque. Abū ʿAlī ibn Zurʿa en a traduit un peu (*yasīran*) en arabe".[47] Dans la même liste figure un "Commentaire des propos de Platon que l'âme n'est pas mortelle, en trois parties", qui selon Endress pourrait se référer au même ouvrage.[48] Le *In Phaedonem* de Proclus n'étant pas conservé en grec, il est difficile de mesurer son influence sur la transmission du *Phédon* en arabe.

Dans son "Livre sur l'Inde", al-Bīrūnī donne un nombre important de citations du *Phédon*. Il s'agit tantôt de traductions très littérales, tantôt de paraphrases ou de simples allusions. Il est frappant que l'ordre du texte grec n'y est pas respecté: des fragments provenant de différentes parties du dialogue sont réunis en un remarquable patchwork, entrecoupé de passages qui n'ont pas d'équivalent dans le texte de Platon et qui semblent provenir d'un commentaire.[49] On a voulu identifier la source d'al-Bīrūnī avec l'*In Phaedonem* de Proclus ou le "Commentaire des propos de Platon que l'âme n'est pas mortelle" cité par Ibn al-Nadīm, qui serait alors un autre

[47] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 313; trad. angl. 608.

[48] G. ENDRESS, *op. cit.* (n. 40), 28. Le *Kitāb al-Fawz al-asġar* de Miskawayh (éd. par Ṣ. ʿUḍayma et trad. fr. par R. ARNALDEZ [Tunis 1987], 81-88 [éd.], 46-51 [trad.]) contient deux chapitres qui pourraient dépendre de cet ouvrage; cf. L. G. WESTERINK, "Proclus on Plato's Three Proofs of Immortality", in *Zetesis. Hulde aan Prof. Dr. Emile De Strijcker* (Antwerpen–Utrecht 1973), 296-306.

[49] En voici quelques exemples: Bīrūnī, *Taḥqīq*, 28.10-20 SACHAU (123-124 BADAWĪ) est un collage de *Phédon* 70c, 72e et 73d; *Taḥqīq*, 32.13-33*ult.* SACHAU (124-126 BADAWĪ) est un collage de *Phédon* 81c-d, 81d-82a, 63b, 107d, 108c, 113d-114c; *Taḥqīq* 35.7-12 SACHAU (126 BADAWĪ) réunit *Phédon* 65b-d et 67a; *Taḥqīq*, 37.16-19 SACHAU (127 BADAWĪ) correspond à *Phédon* 84e-85b; *Taḥqīq*, 42.4-11 SACHAU (127 BADAWĪ) cite dans le désordre *Phédon* 79d, 80b, 80a et 81a-b; *Taḥqīq*, 282.14-16, 283.5-10, 284.18-20 SACHAU (128-129 BADAWĪ) correspondent respectivement à *Phédon* 81, 115c-116a, 42c-b.

ouvrage de Proclus sur le *Phédon*.[50] Tout cela demeure, bien sûr, hautement spéculatif.

Le *Kitāb al-Amad ʿala l-abad* d'Abu l-Ḥasan al-ʿĀmirī est un autre témoin de la transmission arabe du *Phédon*. L'analyse profonde qu'Everett Rowson a consacrée à cet ouvrage montre en effet que ce dialogue en est la source grecque principale. Dans une grande partie du livre (notamment les chapitres 6 à 10, 13, 14 et 16) le *Phédon* est omniprésent, mais il s'agit dans la plupart des cas de paraphrases très libres ou de simples résumés d'arguments.[51] Les citations plus littérales ne présentent aucun rapport avec celles rapportées par al-Bīrūnī.[52] L'ouvrage d'al-ʿĀmirī étant profondément imprégné par des idées néoplatoniciennes, on pourrait chercher la source des réminiscences phédoniennes dans un commentaire néoplatonicien de ce dialogue. Rowson a fait une comparaison avec l'unique commentaire néoplatonicien du *Phédon* qui nous est parvenu — celui de Damascius — et il a relevé à la fois des similitudes et des différences. Il opte enfin pour la possibilité que la source d'al-ʿĀmirī dépendrait, d'une façon ou d'une autre, du commentaire perdu de Jean Philopon sur le *Phédon*.[53] Je pourrais ajouter un argument en faveur de la thèse de Rowson. Un des collages de citations phédoniennes dans le "Livre sur l'Inde" d'al-Bīrūnī[54] est immédiatement précédé par une mention de Jean Philopon: "Voici l'opinion des Grecs. Jean Philopon (Yaḥyā al-Naḥwī) rapporte au sujet de Platon qu'il était d'avis

[50] Telle semble être l'opinion de E. SACHAU, trad. angl., vol. 2, 278, et de F. ROSENTHAL, *art. cit.* (n. 4), 395-396, alors que E.K. ROWSON, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad* (New Haven 1988), 31-32, qualifie cette thèse de "peu probable".

[51] E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 29-30, ainsi que ses commentaires aux chapitres concernés.

[52] Voir l'exemple de *Phédon* 63b cité par les deux auteurs, dans E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 38. En réalité, la version d'al-ʿĀmirī n'est pas une traduction, mais une paraphrase explicative.

[53] E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 39-41. Sur l'attribution des "leçons sur le *Phédon*" à Damascius, plutôt qu'à Olympiodore, voir P. HOFFMANN, "Damascius", in *DPhA* II (Paris 1994), 581.

[54] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 32.13 – 33 *ult*; voir *supra*, note 49.

que les âmes rationnelles prennent pour habits (*libās*) des corps d'animaux et qu'il suivait en cela les inepties de Pythagore. Socrate dit en effet dans le *Phédon*...".[55] Peut-on en déduire qu'al-Bīrūnī a emprunté ses citations du *Phédon* à Philopon? Dans l'hypothèse qu'al-Bīrūnī et al-ʿĀmirī dépendent d'une même source — un ouvrage de Philopon sur le *Phédon* — il est clair que la version employée par al-ʿĀmirī en représente une élaboration arabe ultérieure, paraphrasée et islamisée.[56]

Toutefois, la transmission arabe du *Phédon* ne saurait se réduire à une source unique. En effet, le *Kitāb Adab al-Ṭabīb* du médecin Isḥāq ibn ʿAlī al-Ruhāwī (IXe s.) contient une brève doxographie de philosophes et de médecins, dans laquelle Platon est cité d'après le *Phédon*: après une paraphrase assez libre de 100a-c et 106c-107c, vient une traduction littérale de 107d à 108c. Johann Christoph Bürgel, qui a attiré l'attention sur ce passage, l'a comparé aux citations correspondantes données par al-Bīrūnī. Sa conclusion est nette: il n'y a aucun rapport, les deux auteurs citent une traduction différente.[57] Or, Bürgel a découvert dans un manuscrit de Bursa (504/2) datant du XIVe siècle, une "traduction persane" du *Phédon*, faite à partir d'une traduction arabe. Rowson, qui a ensuite consulté ce manuscrit inédit, en donne une description plus précise: la "traduction" couvre à peu près un tiers du *Phédon*; elle contient des paraphrases parfois très libres, à coloration néoplatonicienne, avec des interpolations absentes du texte de Platon; en revanche, la partie qui correspond à

[55] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 32.12-13.

[56] H.H. BIESTERFELDT, "Phaedo Arabus: Elemente griechischer Tradition in der Seelenlehre islamischer Philosophen des 10. und 11. Jahrhunderts", in *Tod und Jenseits im Altertum*, hrsg. von G. BINDER und B. EFFE (Trier 1991), 190-191, a bien remarqué que la source phédonienne d'al-ʿĀmirī contient des éléments islamiques.

[57] J.C. BÜRGEL, "A New Arabic Quotation from Plato's *Phaedo* and its Relation to a Persian Version of the *Phaedo*", in *Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islámicos. Coimbra – Lisboã 1-8 sept. 1968* (Leiden 1971), 285-286; trad. angl. de ce passage in M. LEVEY, *Medical Ethics of Medieval Islam, with Special Reference to al-Ruhāwī's "Practical Ethics of the Physician"* (Philadelphia 1967), 21.

Phédon 107c-118a est traduite littéralement, avec préservation de la forme dialoguée.[58] Selon Bürgel, cette version persane n'a rien en commun avec les citations d'al-Bīrūnī, mais présente par contre des similarités frappantes avec la citation littérale donnée par al-Ruhāwī, à tel point qu'il en conclut que la version persane dépend de la même traduction arabe que celle utilisée par le médecin du IXe siècle.[59] Cette observation ne vaut cependant que pour la partie du *Phédon* traduite littéralement, celle qui couvre la fin du dialogue: le mythe concernant la destinée des âmes et la mort de Socrate. Les paraphrases néoplatonisantes de la version persane sont sans doute tirées d'une autre source, qui serait toutefois distincte de celle employée par al-ʿĀmirī.[60] Rien ne permet donc de conclure à l'existence d'une traduction littérale et intégrale du *Phédon* en arabe. Les Arabes possédaient visiblement plusieurs paraphrases ou résumés néoplatoniciens du *Phédon,* ainsi qu'une traduction littérale de la partie finale du dialogue.

Enfin, les biographies arabes de Socrate ont largement fait usage du *Phédon*, surtout pour ce qui concerne les derniers moments de sa vie. Il existe plusieurs versions de la "mort de Socrate", dont les plus connues sont celles rapportées par al-Mubaššir et Ibn Abī Uṣaybiʿa, ainsi que le récit plus circonstancié cité par Ibn al-Qifṭī.[61] Cette dernière version est un montage étonnant de paraphrases de passages tirées du *Phédon* et du *Criton*, se terminant par une traduction plus fidèle mais fortement abrégée de la partie finale du *Phédon* (115a à 118a).[62]

[58] E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 32-35; cf. J. C. BÜRGEL, *art. cit.* (n. 57), 286-287.

[59] J.C. BÜRGEL, *art. cit.* (n. 57), 287-288.

[60] Telle est la conclusion de E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 38-39. Un examen plus détaillé de la version persane, avec édition du texte, s'impose.

[61] al-Mubaššir, *Muḫtār*, 85-90; Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn*, 70-76 (qui ne fait que recopier le récit d'al-Mubaššir); Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ*, 199-206; cf. A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 136-145.

[62] Voir la trad. angl. du passage entier d'Ibn al-Qifṭī dans I. ALON, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature* (Leiden–Jérusalem 1991), 68-75, qui indique les passages correspondants du *Phédon* et du *Criton*.

Selon Bürgel et Rowson, cette "tradition de la mort de Socrate" est indépendante de la version persane du *Phédon*, ainsi que de celle citée par al-ʿĀmirī.[63] Par ailleurs, la version d'Ibn al-Qifṭī présente des différences avec celles d'al-Mubaššir et d'Ibn Abī Uṣaybiʿa, de sorte qu'elle pourrait dériver de sources différentes. La question de l'identité de ces sources reste ouverte, mais on admet généralement que le mélange des citations du *Phédon* et du *Criton* a été opéré dans l'Antiquité, dans un écrit sur la mort de Socrate dont dépendraient les versions arabes. Selon Rowson, il s'agirait d'un écrit néoplatonicien tardif, proche du commentaire du *Phédon* attribué à "Olympiodore".[64] Bielawski, par contre, penche plutôt en faveur de Galien, en particulier son Sommaire du *Phédon* (dont rien ne nous est parvenu), voire d'al-Kindī, auquel Ibn al-Nadīm attribue un "Récit de la mort de Socrate" (*Ḫabar mawt Suqrāṭ*).[65]

3. Les Lois

La traduction arabe du "Sommaire des Lois de Platon" par Galien est perdue, à une seule citation près, conservée dans un ouvrage de Maïmonide.[66] Comme c'est le cas pour bien d'autres dialogues platoniciens, Galien et la littérature médicale arabe qui est issue de lui, semblent avoir joué un rôle important dans la transmission des *Lois*. Ainsi, la *Risāla fī*

[63] J.C. BÜRGEL, *art. cit.* (n. 57), 288-289; E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 36-38.

[64] E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 36-37. Cet ouvrage est de nos jours généralement attribué à Damascius; voir *supra*, n. 53.

[65] J. BIELAWSKI, "*Phédon* en version arabe et le *Risālat al-Tuffāḥa*", in *Orientalia Hispanica, sive studia F. M. Pareja octogenario dedicata*, ed. J. M. BARRAL (Lugduni Batavorum 1974), vol. 1, 126. D. GUTAS, "Plato's *Symposion* in the Arabic Tradition", in *Oriens* 31 (1988), 45 n. 39, accepte cette thèse: le "Récit de la mort de Socrate" d'al-Kindī est "almost certainly a version of Plato's *Phaidon*" dont les versions arabes de la mort de Socrate pourraient dériver. Mais il ne va pas jusqu'à affirmer qu'al-Kindī est l'auteur de cette interprétation du *Phédon*; voir *infra*, p. 123.

[66] Elle a été éditée par P. KRAUS et R. WALZER, *op. cit.* (n. 37), 39 du texte arabe.

l-ṭibb wa-l-aḥdāṯ al-nafsāniyya d'Abū ʿĪsā ʿUbayd Allāh ibn Ǧibrīl ibn Baḫtīšūʿ (m. vers 1058) contient une traduction littérale de *Lois* 666a-c.[67] Il est probable qu'elle soit tirée d'un des écrits de Galien, généralement riches en citations platoniciennes. La traduction arabe de son traité "Que les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps" en forme un bon exemple: on y trouve plusieurs citations des *Lois*, du *Timée* et de la *République*.[68]

Ce traité de Galien a été exploité par la source (ou l'auteur) du *Kitāb al-Saʿāda wa-l-isʿād*, une doxographie sur l'éthique et la politique longtemps attribuée à al-ʿĀmirī,[69] qui renferme des citations des *Lois* et de la *République*. Ainsi, le *Saʿāda* rapporte explicitement comme étant tirées du livre de Galien "Que l'âme suit les mélanges du corps", les arguments de Platon contre la consommation du vin dans *Lois* 674a.[70] Par ailleurs, le *Kitāb al-Saʿāda* donne deux longues citations des *Lois* provenant d'une source inconnue.[71]

Les passages des *Lois* traduits dans le "Livre sur l'Inde" d'al-Bīrūnī sont, de toute vraisemblance, eux aussi puisés à une

[67] Ibn Baḫtīšūʿ, *Risāla fī l-ṭibb wa-l-aḥdāṯ al-nafsāniyya*, éd. par F. KLEIN-FRANKE, *Über die Heilung der Krankheiten der Seele und des Körpers* (Beyrouth 1977), 42-43 (texte arabe) 74 (trad. allem.); cf. F. KLEIN-FRANKE, *art. cit.* (n. 4), 130-131.

[68] H.H. BIESTERFELDT (Hrsg.), *Galens Traktat "Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen" in arabischer Übersetzung* (Wiesbaden 1973); le texte cite, par exemple, *Rép.* 288e (p. 13 de la partie arabe); *Tim.* 43a-b, 44a-b (p. 17-18) 86a et c (p. 23); *Lois* 747d (p. 33) et *Tim.* 69d (p. 41).

[69] Sur les problèmes liés à l'attribution de cet ouvrage à al-ʿĀmirī, voir E.K. ROWSON, *op. cit.* (n. 50), 15-17; E. WAKELNIG (Hrsg.), *Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Fuṣūl fī l-maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.* (Leiden – Boston 2006), 35-39. On trouvera un aperçu du contenu et de la nature de cette importante doxographie dans A.J. ARBERRY, "An Arabic Treatise on Politics", in *IQ* 2 (1955), 9-22.

[70] Abu l-Ḥasan al-ʿĀmirī (?), *Kitāb al-Saʿāda wa-l-isʿād*, éd. fac-similé par M. MINOVI (Wiesbaden 1957), 374.1-7 et 375.1-5; éd. par A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 166.20-167.4 et 167.16-168.4); ces passages correspondent à Ǧālīnūs, *Quwā al-nafs*, éd. par H.H. BIESTERFELDT, *op. cit.* (n. 68), 36-37; cf. H.H. BIESTERFELDT, "Ǧālīnūs, Quwā al-nafs. Zitiert, adaptiert, korrigiert", in *Isl* 63 (1986), 128.

[71] Al-ʿĀmirī (?), *Kitāb al-Saʿāda*, 179-181 MINOVI, 162-164 BADAWĪ = *Lois* 713-714; 189-192 MINOVI, 164-146 BADAWĪ = *Lois* 450.

doxographie. En témoigne une citation composée d'un assemblage de fragments épars tirés de *Lois* 624a, 630d, 631b, 653d et 553e-554a.[72] Les autres citations sont très confuses ou apparaissent sous une forme condensée.[73]

Le fameux manuscrit d'Oxford, *Or. Marsh 539*, représente sans doute le genre de doxographies qui fournirent aux auteurs arabes, comme al-Bīrūnī et al-ʿĀmirī, des citations provenant de sources antiques et arabes les plus diverses. Platon y occupe une place importante, notamment avec une paraphrase de *Lois* 631b-c.[74]

Enfin, il y a le "Compendium des *Lois* de Platon" (*Talḫīṣ Nawāmīs Aflāṭūn*) d'al-Fārābī.[75] Cet ouvrage a récemment suscité une polémique acerbe, notamment sur la question de savoir si al-Fārābī a lu les *Lois* de Platon; en d'autres termes: s'il a tiré son abrégé d'une traduction arabe intégrale des *Lois* ou plutôt d'un sommaire traduit en arabe. Sans vouloir entrer dans cette polémique, il me semble évident à la lecture du texte qu'al-Fārābī a adapté et éventuellement abrégé, selon les termes et les notions propres à sa philosophie, un sommaire arabe des *Lois*, qui pourrait être celui de Galien.[76]

[72] Bīrūnī, *Taḥqīq*, 51.9-20 SACHAU, 133-134 BADAWĪ.

[73] Ainsi, Bīrūnī, *Taḥqīq*, 59.17-20 SACHAU, 134 BADAWĪ, est une adaptation maladroite de *Lois* 717a; en revanche, *Taḥqīq*, 193.11-15 SACHAU, 135 BADAWĪ, tout en conservant la forme du dialogue, se présente comme une version très abrégée de *Lois* 677a-679c.

[74] Voir le texte arabe et une trad. angl. dans F. ROSENTHAL, *art. cit.* (n. 4), 396. Elvira Wakelnig prépare une édition et une étude de ce très important manuscrit.

[75] Al-Fārābī, *Talḫīṣ Nawāmīs Aflāṭūn*, *Alfarabius Compendium Legum Platonis*, ed. F. GABRIELI (Londinii 1952), édition reprise par A. BADAWĪ, *op. cit.* (n. 19), 34-83. Une nouvelle édition a été faite sur une base manuscrite élargie par T.-A. DRUART, "Le Sommaire du Livre des *Lois* de Platon (*Ǧawāmiʿ Kitāb al-Nawāmīs li-Aflāṭūn*) par Abū Naṣr al-Fārābī", in *BEO* 50 (1998), 109-155; trad. fr. par S. DIEBLER in A. BENMAKHLOUF (éd.), *Philosopher à Bagdad au Xe siècle* (Paris 2007), 138-187.

[76] Les arguments avancés à ce sujet par D. GUTAS, "Galen's Synopsis of Plato's *Laws* and Fārābī's *Talḫīṣ*", in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, ed. by G. ENDRESS and R. KRUK (Leiden 1997), 101-119 et "Fārābī's Knowledge of Plato's *Laws*", in *IJCT* 4 (1998), 405-411, me semblent tout à fait convaincants, ainsi que les conclusions similaires de S. HARVEY, "Did Alfarabi Read Plato's *Laws*?", in *Medioevo* 28 (2003), 61-65.

4. La République

La transmission arabe de la *République* présente beaucoup de similarités avec celle des *Lois*. De la traduction du "Sommaire de la *République* de Platon" de Galien, seuls quelques fragments nous sont parvenus.[77]

Le *Kitāb al-Saʿāda* attribué à al-ʿĀmirī contient un très long passage qui rapporte les propos de Platon dans la *République*. Il s'agit en fait d'une sorte de résumé du dialogue, avec quelques citations identifiables tirées de différentes parties de l'ouvrage, mais présentées dans un certain désordre par rapport au texte grec et dans une version parfois fortement abrégée.[78] Bien que la forme du dialogue y soit préservée, la traduction n'est pas littérale. Un second bloc de citations (successivement *Rép.* 427, 421-422, 415-417, 420-421) présente les mêmes caractéristiques: données dans le désordre, elles sont reliées entre elles par des résumés dont l'origine est difficile à établir.[79] Arberry doute que la source directe en soit le sommaire de Galien. Selon lui, il s'agit plutôt d'un fragment du *Tafsīr* de la *République* de Ḥunayn mentionné par Ibn al-Nadīm, ou plutôt d'un remaniement de ce dernier par une source intermédiaire entre Ḥunayn et le *Kitāb al-Saʿāda*.[80] La question reste ouverte.

David Reisman a découvert dans un manuscrit de Damas (*Ẓāhiriyya 4871*) du *Kitāb fī masāʾil al-umūr al-ilāhiyya* d'Abū Ḥamīd al-Isfizārī, un "néoplatonicien assez obscur" du Xe siècle, une traduction arabe de *République* 506d3 – 509b10,

[77] Ils ont été édités par P. KRAUS et R. WALZER, *op. cit.* (n. 37), 37-38. Un extrait contenant une remarque de Galien sur les chrétiens a fait l'objet de plusieurs publications dont on trouvera les références dans V. BOUDON, *art. cit.* (n. 26), 460.

[78] Al-ʿĀmirī (?), *Kitāb al-Saʿāda*, 233-242 MINOVI, 151-157 BADAWĪ. Ce large extrait a été édité avec une trad. angl. (où sont indiqués les passages correspondants de la *République*) par A. J. ARBERRY, "Some Plato in an Arabic Epitome", in *IQ* 2 (1955), 86-99.

[79] Al-ʿĀmirī (?), *Kitāb al-Saʿāda*, 399-405 MINOVI, 157-161 BADAWĪ. Il serait utile de faire une étude plus poussée de ces passages.

[80] A. J. ARBERRY, *art. cit.* (n. 78), 86-87.

plus ou moins littérale et ayant conservé la forme du dialogue.[81] Ce dernier fait exclut, selon Reisman, que la source en soit le sommaire de Galien: par les fragments qui nous en sont parvenus — en premier lieu le "Sommaire du *Timée*" — nous sommes en droit de supposer que Galien supprima la forme dialoguée et se contentait de résumer les arguments développés par Platon. D'où la conclusion: ce type de citations pourrait provenir "from some sort of doxography or compendium of political writings", qui aurait contenu des traductions assez littérales des passages choisis.[82]

La littérature médicale semble avoir joué un rôle important dans la transmission de ce genre de citations. En effet, la *Risāla fī l-ṭibb wa-l-aḥdāṯ al-nafsāniyya* d'Abū ʿĪsā ʿUbayd Allāh ibn Ǧibrīl ibn Baḫtīšūʿ donne une traduction, avec maintien du dialogue, de *République* 402e-403c.[83] Klein-Franke croit y découvrir un fragment de la "traduction" de la *République* par Ḥunayn; Reisman envisage deux possibilités: le *tafsīr* de Ḥunayn ou le "Sommaire de Galien", cette dernière option me semblant en contradiction flagrante avec ce qu'assume Reisman ailleurs dans son article sur la nature des sommaires galéniques.[84] En outre, le même Ibn Baḫtīšūʿ cite en son commentaire de l'écrit pseudo-galénique *Taḥrīm dafn al-aḥyāʾ* une paraphrase de *République* 614b-615d.[85] Il est très probable qu'elle provient d'un écrit galénique.

Les *Rasāʾil Iḫwān al-Ṣafāʾ* contiennent une longue citation littérale de la *République* (359c-360b). Il s'agit de l'histoire de l'anneau de Gygès. Elle est sans doute tirée d'une source doxographique.[86]

[81] D. C. Reisman, "Plato's *Republic* in Arabic. A Newly Discovered Passage", in *ASPh* 14 (2004), 263-300; le chapitre dans lequel apparaît cette citation est édité p. 283-292 et traduit p. 293-300.

[82] D. C. Reisman, *art. cit.* (n. 81), 269-270.

[83] Ibn Baḫtīšūʿ, *Risāla fī l-ṭibb*, 46-47 (texte arabe) 79-80 (trad. allem.); cf. F. Klein-Franke, *art. cit.* (n. 4), 129-130.

[84] D. C. Reisman, *art. cit.* (n. 81), 268; voir *supra*, note 82.

[85] Le passage est traduit en allemand, en regard de la traduction du texte grec, par F. Klein-Franke, *art. cit.* (n. 4), 132.

[86] Iḫwān al-Ṣafāʾ, *Rasāʾil* (Beyrouth 1957), vol. 4, 287.12-288.11; cf. G. de Callataÿ, "Plato Ikhwanianus. Retour sur le récit platonicien de l'anneau de Gygès dans l'encyclopédie des Frères de la Pureté", in *Res Antiquae* 7 (2010), 55-62.

Tout comme dans le cas des *Lois*, al-Fārābī ne semble avoir eu qu'une connaissance diffuse et indirecte de la *République*. Le *Kitāb al-Ǧamʿ bayna ra'yay al-ḥakīmayn* qui lui est traditionnellement attribué,[87] évoque à plusieurs occasions la *République*, mais il s'agit à chaque fois d'allusions vagues et imprécises, plutôt que de véritables traductions.[88] Par ailleurs, il attribue à la *République* et au *Politique* (*al-Būlīṭī*) [?] de Platon une image qui provient en fait du *De Moribus* de Galien.[89] Cette confusion pourrait indiquer qu'al-Fārābī s'appuie sur une source galénique. D'une manière générale, al-Fārābī semble connaître Platon surtout à travers Aristote et par des extraits compilés dans des doxographies ou des manuels scolaires du genre "introduction à la philosophie", issus de l'École alexandrine tardive.[90]

Le seul "Commentaire" d'un dialogue platonicien que les Arabes nous ont légué est celui d'Averroès sur la *République*, uniquement conservé dans une traduction hébraïque.[91] Bien que le philosophe andalou n'appréciât pas beaucoup Platon — il le connaissait principalement par l'intermédiaire d'Aristote et ses commentateurs — il avait dû se rabattre sur la *République* faute d'avoir accès à la *Politique* d'Aristote. On admet généralement qu'Averroès s'est basé sur un sommaire de la *République* — probablement celui de

[87] Ce n'est pas le lieu d'entrer dans la polémique soulevée par M. RASHED, "On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* Attributed to al-Fārābī", in *ASPh* 19 (2009), 43-82.

[88] Al-Fārābī, *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote* (*Kitāb al-Ǧamʿ bayna ra'yay al-ḥakīmayn*), éd. et trad. fr. par F.M. NAJJAR et D. MALLET (Damas 1999), 95, 109, 159; voir les notes à chacun de ces passages, p. 170, 173, 192. Cela vaut d'ailleurs pour toutes les "citations" platoniciennes dans le *Ǧamʿ*, comme le montre bien P. VALLAT, *Farabi et l'École d'Alexandrie* (Paris 2004), 47-58.

[89] Al-Fārābī, *Kitāb al-Ǧamʿ*, 109-111; cf. la note p. 173, ainsi que D.C. REISMAN, *art. cit.* (n. 81), 266 n. 12.

[90] P. VALLAT, *op. cit.* (n. 88), 44-46, 59-64, 77-78.

[91] Le texte hébreu a été édité, avec une trad. angl., par E.I.J. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic* (Cambridge 1956); une nouvelle trad. a été publiée par R. LERNER, *Averroes on Plato's* Republic (Ithaca–London 1974).

Galien — qu'il cite d'ailleurs plusieurs fois dans son commentaire.[92]

5. Le Banquet

Dimitri Gutas a découvert deux citations arabes du *Banquet*. La première — une paraphrase abrégée de 189d-192e — figure dans l'ouvrage médical d'Abū ʿĪsā ʿUbayd Allāh ibn Ǧibrīl ibn Baḫtīšūʿ déjà mentionné pour contenir des citations des *Lois* et de la *République*.[93] La seconde — une traduction abrégée de 217a-219d qui maintient la forme du dialogue — est incluse dans un important manuscrit gnomologique d'Istanbul, le *Köprülü 1608*, où elle est introduite sous l'autorité d'al-Kindī.[94] Gutas déduit du fait qu'Ibn Baḫtīšūʿ mentionne immédiatement après le passage du *Banquet* qu'al-Kindī a écrit un traité sur ce sujet — il s'agit en apparence de l'amour — que les deux citations proviennent d'une même source. Il identifie celle-ci avec le *Fī ḫabar iǧtimāʿ al-falāsifa ʿala l-rumūz al-ʿišqiyya*, titre cité dans la liste des ouvrages d'al-Kindī dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm.[95]

Les voies multiples de la transmission arabe de Platon

Il ressort de ce tour d'horizon que les Arabes, à défaut d'avoir eu un accès direct aux dialogues de Platon dans des traductions intégrales et littérales, n'avaient de sa philosophie qu'une connaissance diffuse et de seconde main, transmise par une multitude de voies: sommaires de Galien, ouvrages médicaux

[92] R. BRAGUE, "Averroès et la *République*", in *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, éd. par A. NESCHKE-HENTSCHKE (Louvain–Paris 1997), 99-114.

[93] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 37 (trad. angl. du passage) 56 (texte arabe). Le fragment est cité sous l'autorité de "certains savants sabéens"; voir *infra*, p. 125.

[94] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 38-39 (trad.), 57 (texte arabe).

[95] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 38-39; cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 319.6; trad. angl. 622.

de tradition galénique souvent riches en citations de Platon, manuels et introductions à la philosophie émanant de l'enseignement scolaire tardo-antique, commentaires néoplatoniciens, auxquels s'ajoutent, bien sûr, les témoignages et citations incluses dans les ouvrages d'Aristote et de ses commentateurs, ainsi que dans d'autres sources grecques traduites en arabe, dont les doxographies (en particulier les *Placita philosophorum* du Pseudo-Plutarque).[96] C'est probablement à base de ce matériel hétérogène que des anthologies, florilèges, doxographies ou dossiers thématiques ont été constitués dans le milieu même des traducteurs gréco-arabes (le cercle d'al-Kindī, Ḥunayn ibn Isḥāq, Yaḥyā ibn ʿAdī, pour ne citer que les plus connus). Y figuraient pêle-mêle des auteurs antiques les plus divers, à côté d'autorités arabes plus récentes. Le Ms. *Marsh 539* et le *Kitāb al-Saʿāda* attribué à al-ʿĀmirī constituent des exemples précieux de ce genre de florilèges (bien qu'ils aient sans doute subi des remaniements ultérieurs), auxquels des auteurs arabes comme al-Bīrūnī et al-ʿĀmirī ont emprunté leur impressionnant stock de citations "antiques", émanant de sources multiples qu'ils ont difficilement pu dépouiller eux-mêmes.

Pour compléter leur matériel, les auteurs de ces florilèges y ont introduit des éléments relevant de la littérature gnomologique arabe, dont Dimitri Gutas a montré la continuité avec la tradition grecque.[97] Les collections arabes anciennes contiennent certes une multitude de dits et de maximes attribués à Platon,[98] qui ont profondément marqué l'image qu'on avait de lui dans le monde arabo-musulman, mais par leur nature même, elles

[96] H. DAIBER, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung* (Wiesbaden 1980). Pour un aperçu des doxographies antiques dont disposaient les Arabes, voir H. DAIBER, "Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit", in *ANRW* II, 36.7 (Berlin 1994), 4974-4992.

[97] D. GUTAS, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia* (New Haven 1975).

[98] Le recueil édité et traduit par Gutas, *Muḫtār min kalām al-ḥukamā' al-arbaʿa al-akābir*, rapporte 87 dits attribués à Platon; voir D. GUTAS, *op. cit.* (n. 97), 116-157.

n'offrent que très peu de citations littérales tirées de ses œuvres, ni de renseignements précis sur sa philosophie ou le contenu des dialogues. Or, dans l'inventaire des collections gnomologiques arabes dressé par Gutas apparaissent plusieurs ouvrages plus tardifs, que nous avons également mentionnés dans notre aperçu de la transmission arabe des dialogues platoniciens: le *Kitāb al-Saʿāda wa-l-isʿād* attribué à al-ʿĀmirī, le Ms. *Köprülü 1608*, le *Muḫtār al-ḥikam* d'al-Mubaššir ibn Fātik et les *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ* d'Ibn Abī Uṣaybiʿa.[99] Par conséquent, il y a eu dans la tradition arabe une fusion entre deux genres: les gnomologies et les doxographies. Cela ressort clairement du *Kitāb al-Saʿāda*, qui contient un amalgame de citations (identifiables ou non) et de sentences attribuées à Porphyre, Aristote, Platon, Empédocle, Galien, Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Proclus, Socrate, le Coran, Homère, Diogène, Abū Bakr al-Rāzī, Solon, al-Kindī, Pythagore, Orphée, Euclide, ʿĀʾiša, Abū Bakr, ʿAlī, le Prophète Muḥammad, Qusṭā ibn Lūqā, le tout dans un désordre déconcertant.[100] Une même disparité apparaît dans le Ms. *Köprülü 1608*.[101]

Dans ce type d'ouvrages de compilation, Platon côtoie Pythagore (et autres sages grecs), avec des citations tirées de leurs écrits respectifs ou présumés tels, de sorte que la transmission arabe de Platon et de Pythagore a en partie suivi la même voie.

Le Pythagore arabe

De la littérature circulant dans l'Antiquité sous le nom de Pythagore, les Arabes ont surtout traduit les *Vers d'Or* et ils avaient une certaine connaissance diffuse des *Symbola* et des recueils néopythagoriciens contenant des sentences attribuées

[99] D. GUTAS, *op. cit.* (n. 97), 36-55.
[100] A.J. ARBERRY, *art. cit.* (n. 69), 10-21.
[101] D. GUTAS, *op. cit.* (n. 97), 42-50.

au philosophe de Samos. Ces *Pythagorica*, repris par les gnomologies et les florilèges arabes, ont connu une large diffusion dans le monde arabo-musulman.

Les *Vers d'Or* (Χρυσᾶ ἔπη) ont été traduits en arabe dans l'entourage de Ḥunayn ibn Isḥāq,[102] qui les a inclus dans sa collection gnomologique intitulée *Nawādir al-falāsifa*.[103] Ils figurent dans le recueil édité par Gutas, ainsi que dans le Ms. *Köprülü 1608*.[104] Ils sont cités non moins que quatre fois dans les *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*[105] et apparaissent dans le chapitre consacré à Pythagore dans le *Ṣiwān al-ḥikma*,[106] ainsi que dans des ouvrages d'*adab* comme le *Ǧāwīdān Ḫirad* de Miskawayh.[107] Leur renommée fut telle que les Arabes nous en ont transmis deux commentaires néoplatoniciens, l'un attribué à Jamblique et l'autre à Proclus.[108]

Quant à la transmission arabe des *Symbola*, elle semble s'être faite en partie par l'*Histoire des philosophes* de Porphyre:[109] le chapitre sur Pythagore dans le *Muḫtār al-ḥikam* d'al-Mubaššir, qui rapporte plusieurs "dits symboliques" du sage, pourrait comporter des éléments tirés de cet ouvrage perdu de Porphyre.

[102] Le traducteur serait, selon Daiber, "einem (vielleicht älteren) Zeitgenossen Ḥunayns", situé entre le "cercle d'al-Kindī" et Ḥunayn; voir les arguments dans H. DAIBER, *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den* Carmina aurea (Amsterdam 1995), 13-15.

[103] Ce recueil ne nous est parvenu que dans une recension postérieure faite par un certain al-Anṣārī. Il a été édité par A. BADAWĪ, *Ādāb al-falāsifa* (Koweït 1985). La traduction des "Vers d'Or" s'y trouve p. 116-119.

[104] D. GUTAS, *op. cit.* (n. 97), 45, 56-57.

[105] Iḫwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, vol. 1, 138.14-16; vol. 4, 35.22-36.4, 58.15-17, 175.12-13; cf. C. BAFFIONI, "Detti aurei di Pitagora in trasmissione araba", in *I moderni ausili all'ecdotica*, a cura di V. PLACELLA e S. MARTELLI (Napoli 1994), 107-131.

[106] Abū Sulaymān al-Siǧistānī (attribué à), *Muntaḫab Ṣiwān al-Ḥikma*, ed. by D.M. DUNLOP (The Hague 1979), 31-34 (§§34-38).

[107] Miskawayh, *al-Ḥikma al-Ḫālida aw Ǧāwīdān Ḫirad*, éd. par A. BADAWĪ (Beyrouth 1983), 225-228; cf. F. ROSENTHAL, "Some Pythagorean Documents Transmitted in Arabic", in *Orientalia* 10 (1941), 105-115.

[108] Ces commentaires ont été édités respectivement par H. DAIBER, *op. cit.* (n. 102) (avec trad. all.) et N. LINLEY (ed.), Ibn aṭ-Ṭayyib, *Proclus' Commentary on the Pythagorean Golden Verses* (Buffalo 1984) (avec trad. angl.). Dans les deux cas, l'original grec est perdu.

[109] Mentionnée par Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 305, 313; trad. angl. 590, 610.

En effet, Ibn Abī Uṣaybiʿa, qui dépend largement d'al-Mubaššir, mentionne à ce sujet explicitement le *Kitāb fī aḫbār al-falāsifa* de Porphyre.[110] Mais c'est surtout par le biais des gnomologies que des matériaux relevant de la tradition des *Symbola* sont passés en arabe, bien que ce ne fût pas toujours sous le nom de Pythagore. Dimitri Gutas a ainsi montré que dans le recueil édité par lui, le dit n° 23 de Socrate dérive en fait d'un commentaire sur les *Symbola* pythagoriciens.[111] En revanche, les 33 dits attribués à Pythagore en ce même recueil ne semblent pas avoir une source clairement identifiable dans la tradition pythagoricienne grecque.[112]

Par ailleurs, les Arabes possédaient une vaste littérature d'inspiration néopythagoricienne, touchant principalement la "philosophie pratique" (économie et éthique),[113] dont les sources grecques ne sont pas toujours faciles à établir. Il faut y ajouter l'*Introduction à l'arithmétique* du néopythagoricien Nicomaque de Gérase, traduite par Ṯābit ibn Qurra.[114]

Une transmission par voie diffuse

Pythagore était dans l'Antiquité une figure mythique: les écrits rapportés sous son nom — en premier lieu les *Vers d'Or* — sont tous apocryphes. Il ne pouvait en être autrement dans

[110] Mubaššir, *Muḫtār al-ḥikam*, 52-72; Ibn Abī Uṣaybiʿa, 61-70 (la mention de Porphyre est à la p. 63, ligne 5).

[111] D. GUTAS, *op. cit.* (n. 97), 349-353.

[112] *Ibid.*, 268-275.

[113] Pour un aperçu de cette littérature, voir D. GUTAS, "Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism). A Review of the Sources", in *ANRW* II, 37.7 (Berlin 1994), 4963-4964. Le *Kitāb ta'dīb al-aḥdāṯ* mentionné par Ibn al-Nadīm parmi les ouvrages de Platon (voir *supra*, p. 91), relève en fait de cette tradition néopythagoricienne arabe. Le texte est transmis par Miskawayh, *al-Ḥikma al-Ḫālida*, 270-278, sous le titre: *Waṣiyyat Aflāṭūn fī ta'dīb al-aḥdāṯ*. La plupart des manuscrits précisent qu'il fut traduit (*naqala*) par Isḥāq ibn Ḥunayn; cf. F. ROSENTHAL, *art. cit.* (n. 107), 383-395.

[114] W. KUTSCH, *Ṯābit b. Qurra's Arabische Übersetzung der Ἀριθμητικὴ Εἰσαγωγή des Nikomachos von Gerasa* (Bayrūt 1959).

le monde arabe: sa transmission ne pouvait être que diffuse, car elle l'avait déjà été chez les Grecs.

Mais que dire des dialogues de Platon? Pourquoi connaissait-on si mal son œuvre? Pourquoi s'est-on rabattu sur des sources indirectes — sommaires ou commentaires émanant d'épigones, extraits d'anthologies — plutôt que de traduire directement les ouvrages du maître, comme on l'avait fait pour Aristote?

Différentes réponses ont été proposées. Selon Franz Rosenthal, c'était surtout une question d'esthétique, les "Orientaux" n'ayant aucun goût pour la beauté de l'écriture platonicienne.[115] ʿAbd al-Raḥmān Badawī, pour sa part, attribue le désintérêt pour les ouvrages de Platon à l'esprit rationnaliste des Arabes, peu enclin à se laisser séduire par les "enfantillages" de Platon.[116] On a également évoqué le fait que le genre du dialogue était peu répandu dans la littérature arabe — il n'y a pas de théâtre arabe à l'époque classique — et surtout que l'enracinement profond de l'œuvre platonicienne dans la culture et la religion grecques païennes passait plutôt mal auprès d'un public arabe monothéiste. Ces arguments contiennent sans doute une part de vérité, mais ils ne sont pas probants. Il est vrai que les *falāsifa* préféraient en général Aristote (y compris les ouvrages néoplatoniciens transmis sous son nom) à Platon,[117] mais cela

[115] F. ROSENTHAL, *art. cit.* (n. 4), 392-393: "The Syrians and the Arabs had no feeling for the aesthetic beauty of these dialogues (...). Therefore, the marvellous diction of Plato, his 'diffuseness', could not make any other impression on the Orientals, as far as they were aware of it, but that of idle talk which merely rendered difficult the search for the philosophical meaning".

[116] A. BADAWĪ, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe* (Paris ²1987), 87-88: le sort médiocre réservé par les Arabes aux dialogues platoniciens serait dû au "peu de sérieux de Platon, avec ses mythes, ses idées contradictoires, sa dialectique troublante et perplexe, ses explications physiques enfantines (dans le *Timée*) contraires à l'esprit scientifique rigoureux (...) qui domine la pensée d'Aristote, sa méthode rigoureuse, sa connaissance sûre et appuyée sur les faits réels et les observations dûment contrôlées — ce sont donc ces hautes qualités scientifiques de l'œuvre d'Aristote qui lui assura [*sic*] l'immense succès dans le monde arabe".

[117] G. ENDRESS, "L'Aristote arabe. Réception et transformation du Premier Maître", in *Medioevo* 23 (1997), 20-21, 30, 35-36; D.N. HASSE, *art. cit.* (n. 3), 35-36.

n'était-il pas dû en partie à leur connaissance défective de ce dernier? Nous avons vu que certains extraits de Platon traduits en arabe ont conservé la forme du dialogue; souvent les noms grecs y sont simplement transcrits et les références aux divinités païennes (comme Zeus) maintenues. Si on jugeait utile de traduire ces extraits, pourquoi ne pas avoir traduit les dialogues en entier? Ne faudrait-il pas plutôt chercher les causes dans la manière dont Platon était reçu dans les écoles philosophiques de l'Antiquité finissante, dont les Arabes sont les héritiers directs? Y lisait-on encore les dialogues en entier, ou se contentait-on de sommaires et de commentaires basés sur des extraits choisis? La question mérite d'être prise en considération.

Or, l'obscurité qui continue à régner autour de la période précédant immédiatement l'éclosion du mouvement de traduction gréco-arabe et qui marque le transfert de l'enseignement philosophique "d'Alexandrie ou d'Antioche à Bagdad"[118] est propice au développement d'hypothèses parfois hasardeuses. L'état lacunaire de nos sources, tant grecques qu'arabes, n'arrange guère les choses. Les chercheurs sont bien souvent amenés à spéculer sur le contenu d'ouvrages perdus, dont on ne sait rien ou presque: la plupart des sommaires que Galien a faits des dialogues platoniciens, l'*Histoire des philosophes* de Porphyre, les commentaires de Proclus et de Jean Philopon sur le *Phédon* ou d'Olympiodore sur le *Sophiste*, les ouvrages d'al-Kindī dont seul le titre nous est parvenu, n'en sont que quelques exemples.

À défaut de textes, on a cherché des explications alternatives. Ainsi, Pierre Thillet a introduit la distinction entre "voie érudite" et "voie diffuse". Selon lui, le transfert de l'héritage antique au monde arabo-musulman ne se serait pas fait exclusivement par le biais de la traduction de textes ("la voie érudite"): les

[118] Cette question de la *translatio studiorum* reste très débattue; voir M. MEYERHOF, "Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern", in *SPAW* (1930), 389-429; J. LAMEER, "From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition", in G. ENDRESS and R. KRUK, *op. cit.* (n. 76), 181-191.

échanges oraux ("la voie diffuse") entre savants venus d'horizons divers, qu'ils soient chrétiens, zoroastriens ou païens, auraient également joué dans les milieux cosmopolites dont est issue la culture arabo-musulmane, un rôle de premier ordre.[119] "Bien sûr, l'importance et le contenu de cette transmission de la sagesse grecque par voie diffuse ne pourront jamais être analysés de manière précise et exhaustive: il s'agissait surtout de traditions orales, véhiculées sous formes de proverbes, d'adages sentencieux, ou même de manières de vivre, de réagir aux événements, non formulées mais inscrites dans des comportements".[120] Sévèrement critiquée par Dimitri Gutas,[121] la thèse de Thillet est en effet intenable si on l'applique à la transmission arabe de philosophes grecs comme Platon et Pythagore.[122] Les textes que nous avons pris en compte pour illustrer cette transmission émanent tous — y compris les gnomologies et les doxographies — du milieu des traducteurs de Bagdad: Ibn al-Biṭrīq et le "cercle d'al-Kindī",[123] Ḥunayn ibn Isḥāq et son entourage, ainsi que Yaḥyā ibn ʿAdī. Si je maintiens néanmoins la notion de "voie diffuse" pour caractériser la transmission de Platon et de Pythagore, j'entends ce terme en un sens quelque peu différent de Thillet. Il est indéniable que — comparée à celle d'Aristote, par exemple — la transmission de Platon et de Pythagore est beaucoup plus compliquée, qu'elle s'est faite par des voies indirectes et multiples, "diffuses" donc, à partir de sources et selon des modalités qui nous échappent en partie. Le rôle joué par des florilèges, des ouvrages de compilation, est lui aussi indéniable. À en juger par les auteurs arabes qui y ont puisé (al-Bīrūnī,

[119] P. THILLET, "Sagesse grecque et philosophie musulmane", in *Les Mardis de Dar el-Salam* (1958), 57-93.

[120] *Ibid.*, 60-61.

[121] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 113), 4944-4949.

[122] Ce que Thillet ne fait pas! Son article ne traite pas de la transmission par voie orale d'un enseignement philosophique, et encore moins d'ouvrages, mais plutôt d'idées et de sensibilités somme toute assez vagues.

[123] Sur la connaissance que l'auteur (ou les auteurs) de la *Théologie d'Aristote* avai(en)t du *Timée*, voir F. ZIMMERMANN, *art. cit.* (n. 24), 149-150, ainsi que C. D'ANCONA, *art. cit.* (n. 27), 229-231.

l'auteur du *Kitāb al-Saʿāda*, al-ʿĀmirī, mais aussi al-Masʿūdī, les Iḫwān al-Ṣafāʾ, Miskawayh, et bien d'autres), ces florilèges contenaient des extraits tirés d'auteurs et d'ouvrages qui n'ont probablement jamais été traduits en arabe. Ils ont sans doute été composés dans l'entourage des traducteurs gréco-arabes, par des lettrés lisant le grec et qui disposaient de sources grecques, scolaires ou autres, qui ne nous sont pas parvenues.

Le "syncrétisme hellénistique" et le mythe des "Sabéens de Ḥarrān"

Faute d'avoir une vision claire sur la nature et l'origine de ces sources au contenu disparate, on en est venu à construire une autre hypothèse, beaucoup plus répandue que la thèse de Thillet, à la fois parmi les arabisants et les hellénistes. Partant de la constatation que Platon, Pythagore et autres Présocratiques sont plus présents dans des ouvrages de médecine, de "culture générale" (*adab*), d'éthique, de magie ou d'alchimie que dans les écrits de philosophes "sérieux" — ce qui est très discutable: al-Kindī, Abū Bakr al-Rāzī et al-Fārābī s'intéressaient beaucoup à Platon, pour ne pas parler des philosophes chiites iraniens! — on en a déduit que leur transmission relève de la "philosophie populaire".[124] Ces *dilettanti* de la philosophie auraient alors puisé leur "Proletarierplatonismus"[125] au soi-disant "syncrétisme hellénistique" dont un des foyers présumés aurait été la ville de Ḥarrān. Ainsi, Louis Massignon qua-

[124] Ainsi, p. ex., G. ENDRESS, "Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam", in *Oriens* 34 (1994), 177: alors que les Arabes considéraient Aristote comme "Meister der Logik, Garant des kohärenten Weltbildes und Hermeneut der anerkannten Paradigmata des rationalen Denkens, wurde Platon in das Reich der Populär- und Vulgärphilosophie abgedränkt; nicht die Philosophen, sondern die Ärzte — Jünger des Platonikers Galen — waren die Platoniker des nachalexandrinischen Späthellenismus, und auch nachmals waren es im Islam nicht die Philosophen, sondern die *dilettanti* der Philosophie".

[125] Terme horrible forgé par W. THEILER, "Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken", in W. GUTHRIE, O. GIGON et W. THEILER, *op. cit.* (n. 4), 78.

lifie Ḥarrān comme un de ces "centres médicaux, alchimiques et semi-initiatiques" où s'est constitué le "syncrétisme oriental" (terme qu'il emprunte à Ernest Renan) et où, dès le VIe siècle, fut traduit le corpus de textes aristotéliciens, néoplatoniciens, hermétiques et manichéens "littéralement du grec en araméen, à la faveur du réveil national syriaque".[126] Nous voilà de plain-pied dans ce que je voudrais appeler "le roman des Sabéens de Ḥarrān".

En effet, je ne connais aucun texte — qu'il soit écrit en grec, en syriaque ou en arabe, par un auteur païen, chrétien ou musulman — qui fait état d'une quelconque activité de traduction ou d'enseignement philosophique à Ḥarrān ou qui atteste l'existence dans cette ville d'une bibliothèque, voire d'une "école platonicienne".[127] Néanmoins, il s'agit là d'un mythe profondément ancré, dont les origines remontent en Occident au moins jusqu'au XVIIIe siècle, et qui de nos jours est inlassablement répété et présenté comme une vérité solidement établie par bon nombre de chercheurs, aussi bien arabisants qu'hellénistes.[128]

Un des aspects de ce mythe est la thèse que les "Sabéens de Ḥarrān", représentants par excellence du "syncrétisme hellénistique" — ils auraient professé un platonisme teinté d'hermétisme et de pythagorisme — auraient joué un rôle majeur dans

[126] L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1922, ²1954), 55-56.

[127] Ce n'est pas le lieu ici de réfuter les thèses émises par Michel Tardieu à ce sujet (voir, p. ex., M. TARDIEU, "Ṣābiens coraniques et 'Ṣābiens' de Ḥarrān", in *JA* 274 [1986], 1-44). D'autres l'ont fait avant moi, et avec beaucoup de succès (notamment C. LUNA in *Mnemosyne* 54 [2001], 482-504). J'ai montré ailleurs que les commentaires donnés par al-Mas'ūdī (*Murūǧ al-ḏahab*, éd. C. BARBIER DE MEYNARD et PAVET DE COURTEILLE, vol. 4 [Paris 1914], 64-65) de la maxime platonicienne qu'il dit avoir vue sur le heurtoir de la porte du "lieu de réunion" (*maǧma'*) des Sabéens à Ḥarrān, résultent d'un montage de textes qui témoigne de l'érudition encyclopédique d'al-Mas'ūdī plutôt que de l'existence d'une école (néo)platonicienne à Ḥarrān; voir mon article "Le Platon arabe et les Sabéens de Ḥarrān", in *Res Antiquae* 7 (2010), 73-86.

[128] Dans un livre en préparation, j'essaierai de faire l'historique de ce mythe et d'en retracer les sources et les principales composantes.

la transmission arabe de Platon et de Pythagore. Ainsi, Yves Marquet a voulu expliquer la présence de nombreux éléments pythagoriciens et platoniciens dans les *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* en supposant que les Iḫwān aient fréquenté les Sabéens de Ḥarrān. C'est à Ḥarrān qu'ils auraient été initiés à la philosophie pythagoricienne et platonicienne: à mesure qu'ils progressaient dans leur initiation, les Sabéens leur montraient et leur expliquaient certains livres de Platon et de Pythagore.[129] Sans y faire explicitement référence, Marquet nous offre une variante de la "voie diffuse" de Pierre Thillet: la transmission aurait été faite par voie orale, mais dans le cadre d'un enseignement initiatique. De surcroît, il y aurait là une transmission située en-dehors du mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad.

Les théories de Marquet séduisent certes par leur caractère "romanesque",[130] mais l'étude des *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* ne permet pas de les étayer. Il n'y a évidemment aucune preuve que les Iḫwān — dont on ignore d'ailleurs l'identité précise, si ce n'est qu'ils étaient établis à Bassora, pas très loin de Bagdad[131] — aient jamais mis les pieds à Ḥarrān. Par leur nature encyclopédique, les *Rasā'il* exploitent un nombre impressionnant de sources antiques et arabes, souvent difficiles à identifier, d'autant plus que les Iḫwān ont l'habitude de paraphraser leurs sources, de les reformuler en des termes qui leur sont propres. Ainsi, il y a de nombreuses "citations" de Platon — c'est-à-dire des phrases introduites par *qāla Aflāṭūn* ou *Suqrāṭ* — mais hormis le passage de la *République* concernant l'histoire de Gygès,[132]

[129] Y. MARQUET, "Sabéens et *Iḫwān al-Ṣafā'*", in *SI* 24 (1965), 33-80; 25 (1966), 77-109; ID., "Socrate et les Ihwan as-Safa", in *JA* 286 (1998), 409-449, et surtout son dernier livre, *Les "Frères de la pureté", pythagoriciens de l'Islam. La marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Iḫwān aṣ-Ṣafā'* (Paris 2006), qui repose entièrement sur cette supposition.

[130] Ce qui n'exclut pas pour autant que ses publications contiennent de nombreux éléments valables; voir mon article "Yves Marquet, les Iḫwān al-Ṣafā' et le pythagorisme", in *JA* 295 (2007), 491-500.

[131] G. DE CALLATAŸ, *Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood on the Fringe of Orthodox Islam* (Oxford 2006), 2-11.

[132] Voir *supra*, p. 109.

il n'y a pratiquement pas de citations littérales: dans la plupart des cas, il s'agit d'allusions vagues que l'on peut à la rigueur mettre en rapport avec tel ou tel passage de Platon. La majorité de ces allusions semblent se référer au *Timée*, au *Phédon*, au *Phèdre*, à la *République* et aux *Lois*.[133] On y trouve également une version très abrégée de la "mort de Socrate", combinant le *Phédon* et le *Criton*.[134] Quant à Pythagore, nous avons vu que les Iḫwān citent les *Vers d'Or* à quatre reprises; un passage semble provenir de l'*Histoire des philosophes* de Porphyre;[135] par ailleurs, il y a des allusions vagues à Pythagore et aux pythagoriciens tirées de sources indirectes, notamment Aristote. Toutefois, la plupart des passages dans lesquels les Iḫwān exposent la doctrine des pythagoriciens et en revendiquent pour eux-mêmes l'héritage, concernent l'arithmétique. Or ici, leurs sources sont plus faciles à identifier: Euclide et avant tout l'*Introduction à l'arithmétique* du néopythagoricien Nicomaque de Gérase. Même en ce cas, les citations ne sont pas littérales, mais abrégées, paraphrasées, remaniées.[136] Par conséquent, il n'y a rien dans les *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'* concernant Platon et Pythagore qui permet de supposer une transmission de ces auteurs par des canaux indépendants des traducteurs gréco-arabes de Bagdad. Les Iḫwān semblent s'appuyer sur les mêmes sources que celles utilisées par les autres auteurs arabes de l'époque.

[133] Voir la liste des réminiscences platoniciennes établie par C. BAFFIONI, *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Epistole degli Iḫwān aṣ-Ṣafā'* (Roma 1994), 540-542 (dans beaucoup de cas il s'agit d'allusions très indirectes, qui peuvent également se rapporter à d'autres dialogues), ainsi que son article "Frammenti e testimonianze platoniche nelle *Rasa'il* degli Ikhwan al-Safa'", in *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, a cura di G. FIACCADORI (Roma 2001), 163-178.

[134] Iḫwān, *Rasā'il*, vol. 4, 34.17-35.11.

[135] C. BAFFIONI, *op. cit.* (n. 133), 86-87.

[136] Cela ressort clairement des analyses de C. BAFFIONI, "Citazioni di autori antichi nelle *Rasā'il degli Ikhwān al-Ṣafā'*: il caso di Nicomaco di Gerasa", in G. ENDRESS et R. KRUK, *op. cit.* (n. 76), 3-27; EAD., "Fragments et témoignages d'auteurs anciens dans les *Rasā'il* des Ikhwān al-Ṣafā'", in *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, éd. par A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL et M. AOUAD (Leuven–Paris 1997), 319-329.

L'*Introduction à l'arithmétique* de Nicomaque de Gérase a été traduite à Bagdad par Ṯābit ibn Qurra, un "Sabéen" originaire de Ḥarrān. Cela nous ramène à la fois à Bagdad et au rôle présumé joué par les "Sabéens de Ḥarrān" dans la transmission arabe de Platon et de Pythagore.

Une variante de la thèse ḥarrānienne consiste en effet à soutenir que les traducteurs "sabéens" originaires de Ḥarrān et établis à Bagdad — Ṯābit ibn Qurra et la "dynastie" qui lui a succédé[137] — ont joué un rôle important dans la transmission arabe de Platon, et ce dès l'époque d'al-Kindī (qui était plus ou moins un contemporain de Ṯābit). Voici les principaux arguments sur lesquels repose cette thèse, défendue entre autres par Dimitri Gutas.

(I) Dans l'impressionnante liste des ouvrages d'al-Kindī dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm figurent, parmi les "livres sur des questions politiques" (*al-siyāsiyyāt*), cinq titres qui se rapportent à Socrate: (a) "Traité concernant le récit des vertus de Socrate"; (b) "Traité concernant les paroles de Socrate"; (c) "Traité concernant le dialogue qui eut lieu entre Socrate et Aršīǧānis [Archigenes]"; (d) "Traité concernant le récit de la mort de Socrate"; (e) "Traité concernant [le dialogue] qui eut lieu entre Socrate et les gardes (*ḥurrās*)".[138] Un des manuscrits consultés par l'éditeur du *Fihrist*, Riḍā Taǧaddud, donne la lecture *al-ḥarrāniyyīn* au lieu de *al-ḥurrās*. Selon Gutas, cette lecture est certainement la bonne, le terme de "ḥarrāniens" étant synonyme de "païens".[139] Bien qu'il s'agisse là de simples titres d'ouvrages perdus, dont nous ignorons le contenu, Gutas estime que (a) est basé sur le *Criton*; (b) serait une gnomologie; (c) serait une interprétation allégorique des *Symbola*

[137] Voir R. RASHED, "Thābit Ibn Qurra, Scholar and Philosopher" et "Thābit Ibn Qurra: From Ḥarrān to Baghdad", in *Thābit Ibn Qurra. Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, ed. by R. RASHED (Berlin–New York 2009), 3-24.

[138] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 319.10-12; trad. angl. 623.

[139] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 43. Je ne suis pas aussi convaincu que Gutas. Il faudrait bien sûr une véritable édition critique du *Fihrist* pour pouvoir trancher la question.

pythagoriciens, rapportée entre autres par al-Mubaššir[140] [?]; (d) serait une version du *Phédon*, ou du moins de sa partie finale; (e) serait une paraphrase de l'*Apologie*.[141]

(II) Un des rares textes arabes anciens, sinon le seul, à exposer d'une façon quelque peu détaillée et explicite la "philosophie" des Sabéens de Ḥarrān, est un long récit rapporté dans le *Fihrist* d'Ibn al-Nadīm.[142] Il est introduit comme suit: "Récit tiré de l'autographe (*ḫaṭṭ*) d'Aḥmad ibn al-Ṭayyib [al-Saraḫsī] les concernant [*i.e.* les Sabéens de Ḥarrān], qu'il rapporte sur l'autorité d'al-Kindī". Nous savons par ailleurs qu'al-Saraḫsī, disciple d'al-Kindī et collègue de Ṯābit ibn Qurra, a écrit un livre sur les Sabéens en invoquant l'autorité d'al-Kindī.[143] Plutôt que d'être un témoignage fidèle de l'enseignement philosophique à Ḥarrān, ce texte répondait à mon avis à un double objectif. (a) Présenter le culte et la doctrine des Ḥarrāniens sous des traits acceptables pour l'islam, afin d'appuyer l'identification de leur communauté avec les "Sabéens" mentionnés dans le Coran comme faisant partie des *ahl al-kitāb*. (b) Montrer que cette doctrine ne contredit en rien l'enseignement d'Aristote (le texte ne parle en effet que d'Aristote, et pas de Platon!). Il s'inscrit ainsi dans un double projet: (a) celui des Sabéens de Bagdad, désireux de se légitimer dans un milieu musulman et chrétien; (b) celui d'al-Kindī et de son cercle, soucieux de légitimer la philosophie grecque païenne dans un contexte musulman. Ce projet peut se résumer par un simple syllogisme: le sabéisme s'inscrit dans les limites tolérées par la *šarīʿa*; le sabéisme est en accord avec la philosophie; par conséquent la philosophie s'inscrit dans les limites tolérées par la *šarīʿa*.

[140] Voir *supra*, p. 114. Dodge, par contre, propose de lire Aeschines au lieu de Archigenes: il s'agirait alors d'une allusion au *Phédon* (B. DODGE, *op. cit.* [n. 5], 623, n. 235).

[141] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 44-46.

[142] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 383-385.

[143] F. ROSENTHAL, *Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Saraḫšī. A Scholar and Littérateur of the Ninth Century* (New Haven 1943), 41-42, 51; cf. D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 42.

(III) À en croire les sources bibliographiques, Ṯābit ibn Qurra aurait écrit, à l'instar d'al-Kindī, des ouvrages sur Socrate et Platon. Ibn al-Nadīm mentionne un "Traité sur la preuve (*ḥuǧǧa*) attribuée à Socrate" — sans doute une référence à la "preuve socratique" déployée dans le *Ménon* — et Ibn al-Qifṭī un "Traité concernant l'explication des symboles (*ḥall rumūz*) de la *République* de Platon".[144]

(IV) Ibn Baḫtīšūʿ introduit sa citation du *Banquet* — probablement tirée d'un ouvrage perdu d'al-Kindī — par la formule: *wa qawm min ʿulamāʾ al-ṣāba yaʿtaqidūn*. Gutas envisage la possibilité qu'*al-ṣāba* serait une lecture corrompue d'*al-ḍiyāfa* ("le banquet", le titre du dialogue), mais la considère néanmoins comme peu probable.[145] Nous ignorons toutefois si cette formule introductive figurait dans la source d'Ibn Baḫtīšūʿ ou si elle est de son propre cru. Quoi qu'il en soit, "sabéen" était devenu en arabe — et certainement à l'époque d'Ibn Baḫtīšūʿ — un terme générique pour désigner des païens, qu'ils soient grecs, égyptiens, hindous, chinois ou autres![146] Il n'y a donc pas nécessairement une référence aux "Sabéens de Ḥarrān".

Ces éléments, considérés dans leur ensemble, nous montrent qu'il existait dans l'entourage d'al-Kindī et de ses successeurs immédiats (al-Saraḫsī et Ṯābit ibn Qurra) un intérêt certain pour Platon. Le fait qu'un des traducteurs actifs dans ce milieu — Ṯābit en l'occurrence — était un "Sabéen" originaire de Ḥarrān, ne permet pas pour autant de conclure que la trans-

[144] Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 331.26; trad. angl. 648; Ibn al-Qifṭī, *Ta'rīḫ*, 120.7. Gutas attire l'attention sur un traité géométrique de Ṯābit qui reflèterait une connaissance directe du *Ménon* dans l'exposé de la célèbre "preuve de Socrate" (D. GUTAS, *art. cit.* [n. 65], 46 et n. 44). Ṯābit se distinguerait ainsi d'al-Fārābī qui n'avait qu'une connaissance indirecte et vague de ce dialogue; voir D. BLACK, "Al-Fārābī on Meno's Paradox", in *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, ed. by P. ADAMSON (London–Torino 2008), 15-34.

[145] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 41 n. 20.

[146] En témoigne l'emploi de ce terme dans le "Guide des égarés" de Maïmonide; cf. S. STROUMSA, "Sabéens de Ḥarrān et Sabéens de Maïmonide", in *Maïmonide. Philosophe et savant (1138-1204)*, éd. par T. LÉVY et R. RASHED (Leuven 2004), 335-352.

mission arabe de Platon serait passée par des voies ḥarrāniennes. En d'autres termes, rien ne permet d'affirmer que Ṯābit aurait ramené à Bagdad des manuscrits de dialogues de Platon conservés dans les bibliothèques de Ḥarrān.[147] Certes, Gutas ne va pas aussi loin, mais il se montre néanmoins séduit par l'idée d'une "transmission ḥarrānienne". Il émet ainsi l'hypothèse — avec prudence, il est vrai — que les écrits sur Platon et Socrate d'al-Kindī pourraient dépendre de "sources sabéennes" et que les Sabéens de Ḥarrān étaient particulièrement attirés par la figure de Socrate à cause du caractère prétendument hermétique de leur doctrine.[148]

Quoi qu'il en soit, al-Kindī et Ṯābit étaient actifs à Bagdad. La question reste ouverte de savoir si Platon et autres philosophes antiques ont été transmis en arabe par des voies situées en-dehors des cercles de traducteurs établis dans la capitale abbasside. Existait-il des "réseaux parallèles"? Il faudrait pour répondre à cette question dépouiller la vaste littérature relevant des "sciences occultes", en premier lieu le corpus attribué à Ǧābir ibn Ḥayyān, très riche en citations d'auteurs antiques. Il faudrait prendre en compte les références platoniciennes dans la littérature chiite, notamment chez les "Platoniciens de Perse" et dans l'œuvre immense de Mullā Ṣadrā Šīrāzī, qui accordent une grande autorité à Platon et le citent inlassablement. Mais ici, l'étude des sources n'a même pas encore été entamée.

[147] En fait, l'unique mention que je connaisse d'un manuscrit qui proviendrait de Ḥarrān se trouve dans un des manuscrits de la *Risāla* de Ḥunayn. Dans l'entrée sur le "*Timée* médical" citée *supra*, p. 96: " Son livre sur ce que Platon a mentionné de la science médicale dans son livre intitulé *Timée*. Il a disposé ce livre en quatre parties (*maqāla*). Je l'ai trouvé, mais il manquait une petite partie...", ont été insérés après "je l'ai trouvé" (*waǧadtuhu*) les mots *bi-Ḥarrāna*, "à Ḥarrān"; cf. G. BERGSTRÄSSER, *Neue Materialien zu Ḥunain ibn Isḥāq's Galen-Bibliographie* (Leipzig 1932), 23. Mais il s'agit-là d'une variante qui ne figure pas dans les autres manuscrits de la *Risāla* et dont il ne faut, sans doute, pas trop surestimer l'importance. Par ailleurs, il ressort des sources bibliographiques sur Ṯābit ibn Qurra réunies par R. RASHED, *art. cit.* (n. 137), qu'il a reçu sa formation philosophique et scientifique à Bagdad et non à Ḥarrān.

[148] D. GUTAS, *art. cit.* (n. 65), 45-47.

DISCUSSION

P. Adamson : I think it is worth emphasizing again something you mention in your account of Plato's transmission into Arabic, namely the central role of Galen in that transmission. In fact, it seems to me that a thinker like Abū Bakr al-Rāzī shows us that a central reason for interest in Plato was interest in Galen. Authors who followed Galen were more likely to adopt his positive attitude towards Plato, and perhaps to value Aristotle rather less, especially if they were aware of Galen's defense of the Platonic brain-centered theory against the Aristotelian and Stoic heart-centered theory. But perhaps al-Rāzī was simply an unusual case, and formed an attitude towards the Greek tradition that could have been, but was not, adopted more widely?

D. De Smet: Il est indéniable qu'il existe un lien très étroit entre la transmission arabe de Galien et celle de Platon. Les médecins qui étudiaient les ouvrages de Galien étaient naturellement orientés vers Platon, plutôt que vers Aristote. Abū Bakr al-Rāzī en forme un exemple typique, mais il ne s'agit pas d'un cas isolé. La plupart des médecins arabes s'intéressaient à la philosophie (Ḥunayn ibn Isḥāq, les Baḫtišūʿ et bien d'autres) et il serait intéressant d'étudier leurs écrits d'un point de vue philosophique. D'une manière générale, l'influence de Galien — et à travers lui de Platon — sur des *falāsifa* comme Avicenne est trop souvent oubliée ou sous-estimée.

U. Rudolph : Bei der arabischen Platon-Rezeption fallen zwei Besonderheiten auf: Sie war vom Umfang her wesentlich geringer als die Aristoteles-Rezeption, und sie war eng an die medizinischen Studien gebunden. Kann es sein, dass die zweite Tatsache die Erklärung für die erste ist und dass mit der Emanzipation der

Philosophie von der Medizin, die spätestens im 10. Jahrhundert stattfand, auch das Urteil über den arabischen Platon gesprochen war?

D. De Smet: L'émancipation de la philosophie par rapport à la médecine est relative. La plupart des *falāsifa* (Avicenne, Averroès...) étaient médecins. Certes, l'influence d'Aristote et du Pseudo-Aristote néoplatonicien devint dominante dans la *falsafa*, mais cela n'empêche qu'on continuait à se référer à Galien et autres médecins grecs. Ainsi, la noétique d'Avicenne comporte des éléments galéniques, notamment dans l'analyse du fonctionnement du cerveau humain. Par le biais de Galien, Avicenne introduit des notions platoniciennes dans sa théorie de la connaissance qui dépend largement de la tradition issue du *Traité de l'Âme* d'Aristote. À mon avis, ce n'est pas le lien entre Platon et la médecine qui explique que les philosophes arabes se sont davantage tournés vers Aristote, mais plutôt le fait que les dialogues platoniciens, pour des raisons historiques qui mériteraient d'être mieux étudiées, n'ont été transmis que d'une façon indirecte et fragmentaire.

U. Rudolph: Sie haben deutlich gemacht, dass die Überlieferung bei Platon und Pythagoras — im Vergleich zu Aristoteles — viel komplizierter war, weil sie auf mehreren, indirekten und kaum überschaubaren Wegen erfolgte. Andererseits ist die Tradition auch bei Aristoteles nicht uniform, denn wir besitzen nicht nur die arabischen Übersetzungen seiner Werke, sondern auch andere Testimonien und vor allem eine ganze Reihe von Pseudepigrapha (z.B. die Briefe an Alexander, die aus den Anfängen der Rezeptionsphase stammen). Ist es möglich, dass der arabische Aristoteles zunächst ebenfalls diffuse Züge trug und erst später durch das detaillierte Studium seiner Schriften die klare Kontur gewann, die wir an diesem Corpus so schätzen?

D. De Smet: Il est vrai qu'il existe également une transmission indirecte et diffuse d'Aristote, qui est parallèle à celle de

Platon et de Pythagore. Les florilèges, gnomologies et autres ouvrages de compilation que j'ai mentionnés, contiennent tous des citations attribuées à Aristote. Elles témoignent de la même disparité que les références à Platon: des passages provenant d'ouvrages authentiques, tantôt traduits littéralement, tantôt paraphrasés ou résumés, y côtoient des citations apocryphes. Or, ces recueils ont été constitués ou traduits dans le cercle des traducteurs de Bagdad auxquels nous devons les versions arabes de la plupart des ouvrages d'Aristote. Il n'y a donc aucun indice que la transmission indirecte d'Aristote soit chronologiquement antérieure à la traduction du corpus aristotélicien.

C. Riedweg: Die Frage der Abgrenzung zwischen direkter Quellenkenntnis und Vermittlung über Florilegien/Doxographien stellt sich ähnlich in der spätantiken, insbesondere der christlichen Literatur: es ist oft sehr schwer zu entscheiden, ob ein Zitat auf unmittelbare Lektüre Platons zurückgeht oder nicht. Die Florilegien können dabei durchaus auch eine protreptische Funktion haben: so wurde etwa Kyrill von Alexandrien, wie Richard Grant gezeigt hat, durch Eusebios' Zitate dazu angeregt, die Quellen selbst zur Hand zu nehmen. Ist es ausgeschlossen, dass Galien im arabischen Bereich ähnlich gewirkt hat?

D. De Smet: Il est bien sûr possible que les références à Platon dans les ouvrages médicaux galéniques aient incité les médecins-philosophes arabes à traduire et à étudier les sommaires des dialogues platoniciens faits par Galien. Mais les sources dont nous disposons ne nous permettent pas d'affirmer qu'ils se sont mis à lire les dialogues eux-mêmes, sans doute pour la simple raison que ceux-ci n'étaient pas disponibles à Bagdad.

C. Riedweg: Was die Platonkenntnis betrifft, so muss man m. E. schon in der Spätantike klar zwischen heidnischen und christlichen Schulen unterscheiden: in letzteren, die vorzüglich der Ausbildung des Klerus dienten, dürfte Platon kaum mehr direkt

gelesen worden sein, was auch erklären mag, warum im syrischen Bereich an Übersetzungen fehlen. Ausserdem ist zu beachten, dass Platon auch in Byzanz als nicht unproblematischer, ja z. T. gefährlicher Denker galt, der mit verschiedenen seiner Lehren zu Häresien anstiften konnte (Polytheismus, Wiedergeburtslehre - ganz zu schweigen von den platonischen Erotika).

D. De Smet: L'absence probable de manuscrits grecs, syriaques ou arabes des dialogues de Platon à Bagdad pourrait s'expliquer par le fait que ceux-ci n'appartenaient pas au curriculum d'études dans les écoles chrétiennes du Moyen-Orient. D'ailleurs, le texte grec de la plupart des ouvrages de Platon ne nous est parvenu que par un nombre très restreint de manuscrits. Ce choix au détriment de Platon semble avoir été fait dans des milieux chrétiens antérieurs à l'islam, sans doute pour des raisons dogmatiques, comme vous le soulignez. Certes, il y a des auteurs musulmans, dont al-Bīrūnī, qui accusent Platon d'être à l'origine de la théorie de la métempsycose (*tanāsuḫ*), une "hérésie" professée par certains courants chiites. Mais, d'une manière générale, Platon est considéré en Islam comme un sage, un ascète et un monothéiste, voire comme un musulman "avant la lettre" ayant puisé sa sagesse à la "niche de la prophétie". Les philosophes lui reprochent avant tout d'exprimer ses idées d'une façon confuse, plutôt que de soutenir des doctrines immorales et incompatibles avec l'islam. Il y a là une preuve de plus qu'ils n'avaient accès à sa pensée que d'une manière indirecte et très imparfaite.

C. Riedweg: Auf Platon konnte man bei der Auslegung der christlichen Denker verzichten, während die spätantike heidnischen Kommentarliteratur für das Verständnis von Texten wie Ps.-Dionysios Areopagita unerlässlich war.

D. De Smet: Il en va de même en Islam. On pouvait se passer de Platon, puisque la "théologie" censée couronner la *Métaphysique* d'Aristote était fournie par les paraphrases arabes

de Plotin et de Proclus. Or, celles-ci ont été islamisées — ou du moins adaptées à une doctrine monothéiste — notamment en y introduisant des éléments empruntés au corpus du Ps.-Denys. Ainsi, la synthèse entre aristotélisme et platonisme qui caractérise la *falsafa* a été opérée à partir des textes d'Aristote et des *Neoplatonica Arabica*, non à l'aide des ouvrages de Platon.

C. D'Ancona: Il passo d'apertura, di Suhrawardī, evoca a proposito dei filosofi antichi e di Platone un *topos*, quello del discorso per simboli ed enigmi, il cui primo esempio nella filosofia araba si incontra nella pseudo-*Teologia di Aristotele*. Riprendendo due affermazioni di Plotino nel trattato IV 8[6], *La discesa dell'anima nei corpi*, l'autore della *Teologia* fa dire al suo protagonista — molto probabilmente "Aristotele" — che gli antichi (Eraclito, Empedocle, Pitagora) e Platone stesso si sono espressi "per simboli ed enigmi, *bi-l-rumūz wa-l-alġāz*". In particolare, Plotino aveva usato il verbo αἰνίττεσθαι per Pitagora e i suoi seguaci, mentre a proposito di Platone aveva detto che le sue opinioni sulla discesa dell'anima, appartentemente dissonanti nei vari dialoghi, avrebbero fatto disperare di trarre da lui una visione chiara e univoca. La somiglianza lessicale fra il passo di Suhrawardī e la pseudo-*Teologia* ci deve far pensare a una lettura diretta da parte di Suhrawardī, oppure questo tema era diventato ormai un esempio di "voie diffuse"? Più in generale, il rapporto di Suhrawardī con la pseudo-*Teologia* è stato sinora indagato sistematicamente?

D. De Smet: Il ne s'agit certes pas d'un cas unique: le *Kitāb Ḥikmat al-išrāq* contient plusieurs passages qui semblent directement provenir de la *Théologie d'Aristote*. Al-Suhrawardī avait, de toute évidence, lu le Plotin arabe. Il faudrait dépouiller l'ensemble de son œuvre, arabe et persane, à la recherche de réminiscences plotiniennes. Ce travail, qui reste à faire, est indispensable afin de pouvoir mesurer l'influence des *Plotiniana Arabica* sur la philosophie de l'*Išrāq*. D'une manière

générale, il me semble que le platonisme des penseurs iraniens désignés par Corbin comme "les Platoniciens de Perse" doit plus aux textes néoplatoniciens arabes qu'aux ouvrages de Platon. Cela vaut également pour la soi-disant "École d'Ispahan", au sein de laquelle on a beaucoup étudié et commenté la *Théologie d'Aristote*. Les philosophes iraniens postérieurs au XIIe siècle avaient-ils une connaissance plus étendue des ouvrages de Platon que leurs collègues de Bagdad quelques siècles auparavant? À défaut d'études à ce sujet, la question doit rester sans réponse.

V. Boudon-Millot : Sur la question de savoir quel *Timée* a été traduit par Ibn al-Biṭrīq en trois parties, si on admet que *maqāla* désigne la partie (le livre) d'un ensemble plus vaste, on peut émettre l'hypothèse qu'Ibn al-Biṭrīq (comme Ḥunayn lui-même d'ailleurs) avait en réalité traduit les trois premiers livres sur les quatre que compte l'ouvrage de Galien consacré aux résumés des dialogues de Platon (le résumé du *Timée* se situant au livre III).

D. De Smet: Cette hypothèse implique que l'ensemble des sommaires de Galien aurait circulé sous le nom de *Timée*. Il n'est en effet pas impossible que le traducteur arabe ait changé l'ordre des résumés et mis le *Timée* en tête, vu l'importance que les Arabes accordaient à ce livre. Le recueil entier aurait alors été connu sous ce titre. Tout cela demeure bien sûr hautement spéculatif, car nous ignorons comment se présentait la version arabe du sommaire de Galien. L'état lacunaire de nos sources ne permet pas de lever la confusion qui règne à ce sujet dans les ouvrages bibliographiques arabes.

V. Boudon-Millot: Parmi les ouvrages de Galien où les philosophes arabes ont puisé leurs citations de Platon, je m'étonne de ne pas avoir vu cité le grand traité *Sur les opinions d'Hippocrate et Platon* qui a pourtant été traduit en arabe. Comment à votre avis peut-on l'expliquer?

D. De Smet: Ce traité a en effet été traduit sous le titre *Kitāb Ārā' Abuqrāṭ wa-Aflāṭūn*. Seuls quelques courts fragments en ont été conservés par des médecins arabes (voir M. ULLMANN, *Die Medizin im Islam* [Leiden–Köln 1970], 40, n° 12). Il s'avère dès lors très difficile d'en mesurer l'importance pour la transmission arabe de Platon.