

PLOTIN CHEZ LES ARABES

REMARQUES SUR UN NOUVEAU FRAGMENT
DE LA PARAPHRASE ARABE DES ENNÉADES⁽¹⁾

PAR

PAUL KRAUS.

Il y a 60 ans environ que Friedrich Dieterici⁽²⁾ avait édité et traduit en allemand un texte philosophique arabe dont l'intérêt pour l'histoire de la philosophie du moyen âge avait été déjà signalé par Munk⁽³⁾, Renan⁽⁴⁾, Steinschneider⁽⁵⁾ et d'autres⁽⁶⁾ : je veux dire le *Livre de la Théologie* (*kitāb al-Uṭulūḡiyā*) dit d'Aristote, ouvrage d'allure nettement néo-

⁽¹⁾ Communication présentée à l'Institut d'Égypte dans sa séance du 7 avril 1941. Cette communication résume quelques-unes des recherches qui feront l'objet d'un ouvrage dont l'impression est retardée par les circonstances actuelles.

⁽²⁾ FR. DIETERICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*, Leipzig 1882. Cf. le même, *Die Theologie des Aristoteles*, dans *Z D M G*, XXXI (1877), p. 117-126; le même, *Sur les études philosophiques des Arabes au x^e siècle*, discours prononcé au IV^e Congrès international des Orientalistes, 14 septembre 1878, Florence 1880; le même, *Ueber die sogenannte Theologie des Aristoteles bei den Arabern*, dans *Abh. u. Vortr. d. Vten intern. Orientalistencongresses*, Berlin 1882, II, 1, p. 3-12.

⁽³⁾ S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859 (reprod. fac-simile, Paris 1927), p. 248-259.

⁽⁴⁾ E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, 8^e éd., Paris 1925, p. 93, 130.

⁽⁵⁾ M. STEINSCHNEIDER, dans *Hebr. Bibliographie*, 1863, p. 107; 1864, p. 66; le même, *Al-Farabi* (= *Mém. de l'Acad. Imp. des Sciences de St Pétersbourg*, VII^e série, t. XIII, 4, St Pétersbourg 1869), 158, 250; le même, dans *Arch. f. Gesch. der Philosophie*, XI, 320 et suiv. Cf. encore son compte rendu de l'édition de Dieterici dans *Deutsche Lit.-Zeitung*, 1883, col. 405-407; et voir *infra*, p. 265, note 1.

⁽⁶⁾ Cf. notamment HANEBERG, *Ueber das neuplatonische Werk : Theologie des Aristoteles*, dans *Sitz.-ber. d. Koenigl. bayer. Akad., phil. Cl.*, I (1862), p. 1-12.

platonicienne dont une traduction latine, faite par le médecin Pierre Nicolas ex Castellanis de Faenza pour le pape Léon X, avait été imprimée à Rome dès 1519 sous le titre quelque peu pompeux de *Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptos* ⁽¹⁾.

Dans un bref compte rendu de la traduction allemande de Dieterici, parue en 1883 ⁽²⁾, l'helléniste Valentin Rose ⁽³⁾, autorité en matière de l'*Aristoteles pseudepigraphus*, avait constaté, non sans étonnement, que l'ouvrage en question n'était autre qu'une paraphrase plus ou moins fidèle des livres IV-VI des *Ennéades* de Plotin ⁽⁴⁾ et possédait par là un intérêt indéniable pour la transmission du texte des *Ennéades* et pour la survivance des idées plotiniennes à travers le moyen âge. Aussi, Rose a-t-il dressé en hâte ⁽⁵⁾ le tableau des concordances des chapitres de la *Théologie* avec les passages correspondant des *Ennéades*, sans pourtant s'appliquer à une comparaison plus détaillée.

Les choses en sont restées là. Il est vrai, que les éditeurs récents du texte grec des *Ennéades*, de Volkmann ⁽⁶⁾ à Bréhier ⁽⁷⁾, ont tiré quelque parti de la traduction allemande de Dieterici en vue de restituer et de corriger le texte plotinien. Parmi les orientalistes, l'infatigable Stein-

⁽¹⁾ L'édition de Ferrare, datée de 1571 et préparée par les soins de Franciscus PATRICIUS, porte le titre *Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita* (sic!) *ab Aristotele excepta et conscripta philosophia*. La recension corrigée par Jacques CHARPENTIER (CARPENTARIUS), publiée pour la première fois à Paris en 1571, a été reproduite par Du VAL, dans *Aristotelis opera omnia quæ extant, græce et latine...* (Paris 1629, 1639, 1654) sous le titre : *Aristotelis libri XIV de secretiore parte divinæ sapientiæ secundum Aegyptos*.

⁽²⁾ *Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen uebersetzt und mit Anmerkungen versehen*, Leipzig 1883.

⁽³⁾ *Deutsche Lit.-Zeitung*, 1883, col. 843-846.

⁽⁴⁾ Déjà MUNK, *o. l.*, p. 248, avait remarqué que la *Théologie* contenait «des passages textuellement tirés des *Ennéades*».

⁽⁵⁾ «*In aller Eile.*»

⁽⁶⁾ R. VOLKMANN, *Plotini Enneades*, Leipzig (Teubner), 1884, 2 volumes.

⁽⁷⁾ E. BRÉHIER, *Plotin, Ennéades*, Paris «Les Belles-Lettres», 1924-1936; 7 volumes. Nous n'avons pu consulter la traduction allemande éditée récemment (1928-1937) par HARDER.

schneider ⁽¹⁾ a recueilli nombre de notices bibliographiques concernant l'histoire des versions arabe ⁽²⁾, italienne ⁽³⁾, hébraïque ⁽⁴⁾ et latine de la *Théologie*, et M. Baumstark ⁽⁵⁾, dans une brève notice parue en 1902, a abordé quelques-uns des problèmes littéraires que pose l'ouvrage. Plus récemment, M. Borisov ⁽⁶⁾ a attiré l'attention sur des fragments de la *Théologie* conservés dans la collection Firkovitch à Léninegrad et qui représentent une rédaction judéo-arabe de l'ouvrage ⁽⁷⁾ différente du *textus receptus* et très apparentée à la version latine. Mais rien n'a été fait en vue de rectifier, d'après l'original grec, les fautes évidentes de l'édition et de la traduction de Dieterici, tâche préalable et *conditio sine qua non* pour tous les hellénistes, orientalistes et historiens de la philosophie qui doivent utiliser l'ouvrage. Rien non plus n'a été établi au sujet de la provenance de la version arabe — et de la version syriaque dont elle dérivait ⁽⁸⁾, — au sujet de l'ambiance intellectuelle dans laquelle il convenait de placer les origines du plotinisme oriental ⁽⁹⁾;

⁽¹⁾ M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, § 128-129 (p. 241 et suiv.); le même, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, § 39 (63) (= *Centralblatt f. Bibliothekswesen, Beiheft XII*, Leipzig 1893), p. 77 et suiv.

⁽²⁾ Pour une recension arabe, plus proche de la version latine, cf. note 6.

⁽³⁾ Cette version italienne, perdue, avait été faite à Chypre, par le médecin juif Moïse Arovas, d'après un manuscrit arabe trouvé à Damas. C'est d'après elle qu'a été établie la traduction latine mentionnée ci-haut.

⁽⁴⁾ De la traduction hébraïque, également due à Moïse Arovas, on possède encore quelques fragments; cf. MUNK, *o. l.*, p. 249, note.

⁽⁵⁾ A. BAUMSTARK, *Zur Vorgeschichte der Theologie des Aristoteles*, dans *Oriens Christianus*, II (1902), p. 187-191. Cf. le même, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 167; le même, *Die christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig (Götschen), 1911, I, p. 75.

⁽⁶⁾ A. BORISOV, *L'original arabe de la version latine du traité dit «Théologie d'Aristotele»* (en russe) dans *Zapiski Kollegii Vostokovedov*, V (1930), Léninegrad [= *Mélanges I. Kratchkovski*], p. 83-98. Cf. notre notice dans *Revue des Études Islamiques*, 1934, p. 189 A (= *Abstracta Islamica V*).

⁽⁷⁾ Les fragments, bien qu'arabes, sont écrits en caractères hébraïques.

⁽⁸⁾ A la suite de HANEBERG (cf. STEINSCHNEIDER, *Die hebr. Uebers.*, p. 242), BAUMSTARK a montré que la recension arabe se fondait sur une version intermédiaire en langue syriaque.

⁽⁹⁾ Cf. encore *infra*, p. 294.

rien enfin en ce qui concerne l'histoire de la tradition plotinienne à travers l'évolution de la pensée orientale ⁽¹⁾ et arabe ⁽²⁾. A l'instar de Renan on s'est contenté de répéter inlassablement que les Arabes, dont le manque complet d'originalité en matière d'idées philosophiques est trop proverbial pour être vrai, n'ont même pas su déceler le caractère apocryphe de l'ouvrage et ont confondu la philosophie péripatéticienne avec une œuvre d'inspiration si manifestement néoplatonicienne ⁽³⁾. D'après la plupart des auteurs récents, le *Livre de la Théologie* serait même la principale cause du caractère « hybride » de la philosophie arabe ⁽⁴⁾; affirmation qui, à notre avis, est une exagération et fait beaucoup trop d'honneur à un ouvrage qui ne représente qu'un des nombreux canaux par lesquels la pensée néoplatonicienne est parvenue aux Arabes et qui ont alimenté l'hellénisme oriental.

Ce serait une tâche immense et en fait insoluble dans l'état actuel des recherches que de vouloir faire revivre ici l'histoire du néoplatonisme arabe, ou de vouloir retracer la fortune de la pensée plotinienne dans l'histoire des idées islamiques. Nous nous contenterons de signaler rapidement quelques points de repère :

Voici ce qu'on lit en tête de l'ouvrage : « Premier chapitre du livre du philosophe Aristote ⁽⁵⁾ appelé en grec la *Théologie* ce qui signifie l'ex-

⁽¹⁾ Cf. cependant les remarques pénétrantes de H. H. SCHAEFER, dans *ZDMG*, LXXIX (1925), p. 222-26.

⁽²⁾ Dans son *Recueil de textes inédits relatifs à la mystique musulmane* (Paris 1929), p. 176 et suiv., M. L. MASSIGNON a confronté plusieurs passages de la *Théologie* avec leurs originaux grecs.

⁽³⁾ Cf. p. ex. T. J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901, p. 29 s. (voir aussi la traduction arabe par Muḥammad 'Abdal-Hādī Abū Rīdā, sous le titre *ta'riḥ al-falsafa fi'l-islām*, Le Caire 1938, p. 30); CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris 1900, p. 72. I. MADKOUR, *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1934, p. 39, 45-46, 148; le même, *La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934, p. 26-28; E. BRÉHIER, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris 1937, p. 84-86; UEBERWEG-GEYER, *Geschichte der Philosophie* ¹¹, II (1928), p. 302.

⁽⁴⁾ Cf. déjà ROSE, l. c. (cité par STEINSCHNEIDER, *Die hebr. Uebers.*, p. 241) : « Plotin ist die Quelle der Besonderheit des arabischen aristotelischen Scholasticismus : Plotin und Aristoteles, das ist die ganze arabische Philosophie ».

⁽⁵⁾ ROSE était d'avis que l'attribution à Aristote était due à un malentendu de la

posé sur la Souveraineté (*al-qāwl 'ala'l-rubūbiyya* ⁽¹⁾); interprétation (*tafsīr*) ⁽²⁾ de Porphyre de Tyr ⁽³⁾. Traduit en arabe par (le Chrétien) 'Abd-al-Masīḥ b. 'Abdallāh b. Nā'ima al-Ḥimṣī (c'est-à-dire d'Émèse en Syrie ⁽⁴⁾), corrigé pour (Abu'l-'Abbās) Aḥmad b. al-Mu'tasim billāh ⁽⁵⁾,

part d'un copiste arabe. Mais M. BAUMSTARK a montré que cette attribution ne reposait point sur une erreur, mais était l'œuvre consciente d'un faussaire syriaque. Cf. encore nos remarques dans *Revue de l'Hist. des Rel.*, CXIII (1936), p. 211.

⁽¹⁾ Cf. Ibn abī Uṣaybi'a, I, p. 69, 16. — *'ilm al-rubūbiyya* est une vieille traduction de *Θεολογική*. Cf. notamment le fragment de Kindī, conservé ap. Ibn Nubāta, *k. sarḥ al-uyūn fi sarḥ risālat Ibn Zaydūn*, Le Caire 1321, p. 160. — On rencontrera le terme *rubūbiyya* au début de l'*Épître sur la Science Divine*; cf. *infra*, p. 285.

⁽²⁾ Ou : commentaire.

⁽³⁾ D'après ROSE, la mention de Porphyre serait due au fait que le moyen âge a eu l'habitude d'associer au nom d'Aristote celui de l'auteur de l'*Isagoge*. Il ne fait cependant aucun doute qu'elle vise la recension que Porphyre, disciple de Plotin, a publiée des *Ennéades*, recension que nous lisons encore aujourd'hui. En fait, Porphyre avait joint (cf. *Vita Plotini*, § 24) à plusieurs autres traités plotiniens des éclaircissements épars (*eis tina autōn hypomnēmata ataktōs*), éclaircissements dont on pourrait éventuellement trouver la trace dans quelques-unes des additions explicatives qu'on lit dans le *Livre de la Théologie*. Au surplus, l'introduction de la *Théologie* est suivie d'une liste de 142 « Questions capitales » (*ru'ūs al-masā'il*), placées par Dieterici à la fin de son édition, p. 171-180, qui résument le contenu de *Enn.*, IV, 4, § 1-34 *med.*, et dans lesquelles on a reconnu à juste titre un fragment des *κεφάλαια* ou Sommaires que Porphyre avait composés pour tous les traités des *Ennéades*. Cf. encore J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, dans *Recueil des travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres*, Univ. de Gand, fasc. 43, Gand-Leipzig 1913, appendice, p. 62.

⁽⁴⁾ Traducteur de la première moitié du ix^e siècle; cf. Ibn abī Uṣaybi'a, I, 204; Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, 244, 5; STEINSCHNEIDER, dans *ZDMG*, L (1896), p. 400; BROCKELMANN, *Suppl.*, I, 364 *infra* (où cependant son nom est corrompu en 'Abdalmalik (!) b. 'Al. b. Nā'ima (!) al-Ḥimṣī). Sa traduction de la *Sophistique* d'Aristote (cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 249, 27) est encore conservée dans ms. Paris 2346, f. 327^b et suiv. (intitulé نقله عن اللغة النافية وليست أعلم من أني لغة نقله). Pour sa traduction de la *Physique* d'Aristote (cf. *Fihrist*, p. 250, 19), cf. nos remarques dans *Rivista degli Studi Orientali*, XIV (1933), p. 8. Il est également mentionné par Jāḥiẓ, *k. al-ḥayawān*, Le Caire 1323 H., I, p. 38 (= Le Caire 1938, I, p. 76); cf. *RSO*, XIV, p. 3.

⁽⁵⁾ Et non pas pour le calife al-Mu'tasim, comme écrit BROCKELMANN, *GAL*, I, p. 303. Aḥmad b. al-Mu'tasim, prince 'abbāside, fils du calife al-Mu'tasim billāh

par Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī. » Cette notice suffit pour montrer que le *Livre de la Théologie* a été traduit par un collaborateur de Kindī⁽¹⁾, « Philosophe des Arabes » (*faylasūf al-'arab*) lequel est mort vers 250/864⁽²⁾, et qu'il nous est parvenu dans une recension retouchée par ce dernier⁽³⁾. Si l'œuvre philosophique de Kindī était mieux connue —

(218-227 H./833-842 J.-C.), fut l'ami et le mécène du philosophe Kindī (*ṣāhib al-Kindī al-faylasūf*) (cf. le passage de Ṣūlī, édité dans la note ad Ṭabarī, *Annales*, III, 3, p. 1502, sub anno 248 H). C'est à lui que Kindī a dédié plusieurs de ses traités; (cf. BROCKELMANN, *Suppl.*, I, p. 372, n° 3; p. 374, n° XI, 2). Qusṭā b. Lūqā a traduit pour lui le Περὶ ἐπιτολῶν (*k. al-tulū' wa' l-ḡurūb*) d'Autolycus (conservé dans ms. Leyde 1043; cf. *Catalogue*, II, p. 79) et les *Sphaerica* (*k. al-akur*) de Théodosius (cf. aussi Ḥājjī Ḥalifa, I, p. 389). Le poète Abū Tammām (mort vers 230/845) lui a adressé plusieurs de ses *qaṣida*; cf. *Diwān*, éd. Beyrouth 1889, p. 153 et 167-8; Abū Bakr al-Ṣūlī, *Aḥbār Abi Tamām*, Le Caire 1356/1937, p. 230-233; Ibn Ḥallikān, Le Caire 1299 H. I, p. 152.

⁽¹⁾ La notice qu'on lit ap. Ibn al-Nadīm (p. 252, 4), à la fin de la liste des œuvres d'Aristote, notice selon laquelle la *Théologie* aurait été traduite (ou interprétée, *fassa-rahu*) par Kindī, est inexacte. Malgré l'affirmation d'Abū Ma'sar (dans son *k. al-mudākarrāt*, cité ap. Ṣā'id al-Andalusī, *k. ṭabaqāt al-umam*, éd. CHEIKHO, p. 37; trad. BLACHÈRE, p. 81, et, d'après celui-ci, ap. Ibn abī Uṣaybi'a, I, p. 207, 12), Kindī ne saurait être considéré comme traducteur de textes antiques. Aristocrate fortuné, de souche royale, il faisait travailler pour lui nombre de traducteurs chrétiens. D'après Ibn al-Nadīm, p. 268, 13, la *Géographie* de Ptolémée a été traduite pour la première fois, pour Kindī. La traduction partielle de la *Métaphysique* d'Aristote faite par le traducteur Eustathius (*Uṣṭāṭ*) pour Kindī (cf. Ibn al-Nadīm, p. 251, 28) est encore conservée dans le ms. Leyde 2074, en cours de publication (M. BOUYGES, *Averroès, tafṣīr mā ba'd al-Tabī'at*, vol. I, Beyrouth 1938, en marge de l'édition). Cf. aussi L. MASSIGNON, *Recueil de textes inédits*, p. 178.

⁽²⁾ Cf. Muṣṭafā 'ABDĀL-RĀZIQ, *Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī*, dans *Bull. Fac. of Arts, Egypt. Univ.*, I (Le Caire 1933), p. 147 et suiv.

⁽³⁾ A en juger d'après des cas analogues, la revision (*islāḥ*) de Kindī aura porté, non pas tant sur le fond de l'ouvrage que sur son style et sa présentation littéraire. Les traducteurs de la première époque 'abbāsīde étaient pour la plupart des chrétiens syriens, peu versés en arabe et dont les travaux devaient être retouchés par des experts (cf. Ibn al-Nadīm, *Fihrist*, p. 244, 16; Jāḥiẓ, *k. al-ḥayawān*, I, 38 et suiv.). Aussi, Kindī a-t-il pu préciser tel sens philosophique qu'il croyait entrevoir sous la traduction quelque peu hésitante de son collaborateur. Au sujet de la traduction arabe du Περὶ κινουμένων σφαίρας (*k. al-kura al-mutaharrika*) d'Autolycus, Ibn al-Nadīm

notons entre parenthèses qu'on possède de lui une centaine de petits traités⁽¹⁾ dont rien, ou presque⁽²⁾, n'a été édité jusqu'à ce jour — si l'œuvre de Kindī était mieux connue, nous pourrions juger de la profonde influence que le *Livre de la Théologie* et en général le néoplatonisme ont eue sur sa pensée⁽³⁾.

Pour ce qui est du *Secundus Magister*, Abū Naṣr al-Fārābī (mort 339/950), il se réfère dans sa *Concordance des opinions de Platon et d'Aristote*⁽⁴⁾ au *Livre de la Théologie* et en reproduit plusieurs passages⁽⁵⁾; ceux-ci semblent d'ailleurs dériver d'une recension un peu différente de celle du *textus receptus*⁽⁶⁾. Vu le caractère « exotérique » du traité — Fārābī s'y propose de réfuter les critiques que les théologiens orthodoxes adressent à la recherche philosophique — il subsiste des doutes sérieux

(p. 268, 15) remarque qu'elle a été revisée (*islāḥ*) par Kindī (cf. STEINSCHNEIDER, dans *ZDMG*, L, p. 337). Il en est de même de l'*Anaphoricum* (*k. al-maṭālī'*) d'Hypsiclès (cf. STEINSCHNEIDER, *l.c.*, p. 179), qui a été traduit par Qusṭā b. Lūqā et corrigé (*aṣṭaḥa*) par Kindī. Le terme *islāḥ* peut être comparé à la διόρθωσις que Porphyre, d'après *Vita Plotini*, § 24, 2, a appliquée au texte des *Ennéades*.

⁽¹⁾ A part les traités de Kindī, découverts par H. RITTER dans le recueil Aya Sofya 4832 (cf. *Archiv Orientalní*, IV (1932), p. 363-372; BROCKELMANN, *Suppl.*, I, p. 372 et suiv.), il convient de signaler ici les nombreux traités que le R. P. P. SEBATH a trouvés dans les bibliothèques privées de la Syrie; cf. son *Al-Fihrist, Catalogue de manuscrits arabes*, Le Caire 1938, p. 112-4.

⁽²⁾ Récemment, H. RITTER et R. WALZER ont édité sa *r. fī l-ḥila li-daf' al-aḥzān* (éptre sur l'art de repousser les tristesses) (*Uno scritto morale inedito di al-Kindī*, dans *Mem. Reale Accad. Nazionale dei Lincei*, ser. VI, cl. di Sc. mor. stor. e filol., vol. III, fasc. I, Roma 1938, p. 1-64).

⁽³⁾ Cf. notamment les deux fragments néoplatonisants de Kindī, rapportés, d'après Ṣāhrazūrī et Ibn Nubāla, par Muṣṭafā 'ABDĀL-RĀZIQ, *l.c.*, p. 144-5. R. WALZER, *Un frammento nuovo di Aristotele*, dans *Studi italiani di Filologia Classica*, N. S. XIV (Firenze 1937), p. 125-137, a attiré l'attention sur les sources néoplatoniciennes de Kindī.

⁽⁴⁾ Pour une analyse préliminaire de cet ouvrage, cf. I. MADKOUR, *La place d'al-Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, p. 18 et suiv.

⁽⁵⁾ *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, herausgegeben von F. DIETERICI, Leyde 1890, p. 23, 13 et suiv. (traduction allemande, Leyde 1892, p. 37); p. 28, 1 et suiv. (trad., p. 44 ss.); p. 31, 13 et suiv. (trad. p. 50).

⁽⁶⁾ On comparera notamment Fārābī, p. 31, 13 et suiv. avec *Théologie*, p. 8 et suiv.

quant à savoir si Fārābī approuvait effectivement l'attribution apocryphe de la *Théologie* à Aristote⁽¹⁾. En fait, l'influence de la *Théologie* sur la pensée de Fārābī ne fut pas considérable. Dans son effort pour restaurer, sur le plan de la *République* et des *Lois*, la véritable pensée de Platon⁽²⁾, Fārābī dévoile une tendance anti-« mystique »⁽³⁾ et fonciè-

⁽¹⁾ Il ne nous est pas possible d'exposer ici les arguments qui militent en faveur de notre assertion, laquelle se fonde sur une interprétation intégrale du traité fārābien. Pour qui connaît le style nuancé et si souvent ironique de Fārābī, l'interminable discussion qu'on lit à la page 28 du traité, loin de permettre de ranger Fārābī parmi les partisans de l'authenticité de la *Théologie*, impliquera plutôt le contraire. Remarquons d'ailleurs que dans son exposé de la philosophie d'Aristote (*falsafat Iḥlātūn wa aḡzā'uhā wa marātib aḡzā'ihā... wa falsafat Aristō*), conservé dans ms. Aya Sofya 4833, f. 19 et suiv. (pour la traduction abrégée en hébreu, intégrée par Ibn Faḡqera dans son *Reṣit ḥokmā*, cf. L. STRAUSS, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXX (1936), p. 96-106), Fārābī ne mentionne à aucun moment la *Théologie*.

⁽²⁾ Cf. notamment L. STRAUSS, *Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fārābī*, dans *Revue des Études Juives*, C bis (1936), p. 1-37; le même, *Maimūnī's Lehre von der Prophetie und ihre Quellen*, dans *Le Monde Oriental*, XXVIII (1934), p. 99-139; notamment p. 129 et suiv. Voir nos remarques dans *Rev. Ét. Isl.*, 1935, p. 220 A et suiv.

⁽³⁾ Ce qu'on appelle communément la mystique de Fārābī, se fonde exclusivement sur les *Gemmes de la Sagesse* (*fuṣūṣ al-ḥikma*) ouvrage qu'on a l'habitude de lui attribuer (voir DIETERICI, *Alfārābī's Abh.*, p. 66 et suiv.). Or, comme l'ont déjà constaté I. MADKOUR (*La place d'al-Fārābī*, p. 123, n. 3) et L. STRAUSS (*Philosophie und Gesetz, Beiträge zum Verständnis Maimuni's und seiner Vorläufer*, Berlin 1935, p. 103), une partie du moins de ce traité se trouve attribuée, sous le titre *r. fi'l-quwā al-insāniyya wa idrākātihā*, non point à Fārābī, mais à Avicenne [*Tis' rasā'il*, Istanbul 1298 H, p. 42 et suiv.; *maḡmū'at al-rasā'il*, Le Caire 1328, p. 210 et suiv.; selon son usage, M. BROCKELMANN, *Suppl.*, I, p. 818, n° 30, a confondu ce traité avec la *hadiyyat al-ra'is*, éditée par C. VAN DYCK, Le Caire 1325]. Il s'ajoute à cela que ni la prose cadencée des *fuṣūṣ*, ornementée de synonymes et de répétitions, ni sa terminologie extravagante, d'allure ismaélienne (*qalam*, *lawḥ*, *arṣ*, *kursī*, *rūḥ qudsiyya*, etc.) ne cadrent avec la sobriété et la précision qu'on reconnaît être un des traits caractéristiques du style fārābien (cf. MADKOUR, *o. c.*, p. 16). M. BRÉHIER (*La philosophie du Moyen Âge*, p. 99) a vu juste, lorsqu'il dit qu'il est difficile de trouver un lien systématique du « mysticisme » de Fārābī avec sa doctrine. (Quant à la théorie de la prophétie mentionnée dans ce même contexte, elle a chez Fārābī un caractère exclusivement « politique »).

rement critique⁽¹⁾, qui n'a guère de rapport avec le courant plotinien.

Dans la seconde moitié du ~~x~~^x siècle, les *Frères Sincères* (*Iḥwān al-Ṣafā'*), dans leur Encyclopédie « maçonnique » dont on connaît les tendances pythagoriques et ismaéliennes, commentent un passage du *Livre de la Théologie*, en l'adaptant à leur propre doctrine⁽²⁾. Vers la même époque, les différents groupements extrémistes, Qarmates, Ismaéliens, Fātimides, Nuṣayrī, Druzes, Salmānī, Ishāqī et autres, mouvements éclos au sein de la Gnose šī'ite et qui par leurs tendances révolutionnaires menacent l'existence même de l'Islām, cherchent dans le mysticisme plotinien l'interprétation « philosophique » de leurs « mythes » et retrouvent dans le fameux *πολλὰς ἐγχειρόμενος* du 8^e traité de la IV^e *Ennéade* — dans le *إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانباً* de la *Théologie*⁽³⁾ — le thème de l'Ascension nocturne — *isrā'* et *mir'āj* — non pas tant du prophète Muḥammad, déconsidéré par eux — mais du Solitaire (*yatīm*), de l'Étranger (*ḡarīb*), du Sage divin qui par son propre effort et son propre labeur s'élève dans l'Esprit à l'intimité de Dieu ineffable. C'est ce même thème qui, sur le plan sunnite, sera repris par la longue série d'ascètes extatiques — Sūfis — qui espèrent parvenir, au delà des contingences du monde matériel, à la vision béatifique et immédiate de la Face divine (*وجه الله*), à l'Union avec le Bien-aimé⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ On a tort (cf. notamment MADKOUR, p. 185 et suiv.), en se basant sur les *fuṣūṣ* (cf. par contre *k. āra' ahl al-madina al-fāḡila*, éd. DIETERICI p. 46, 10 : *إلا أن رتبتهما*), d'attribuer à Fārābī la doctrine mystique de l'union de l'âme humaine avec l'Intelligence agente. Déjà MUNK, *Mélanges*, p. 348, et STEIN-SCHNEIDER, *Al-Fārābī*, p. 94 et suiv. ont montré que, dans son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, Fārābī avait traité l'assertion de l'union avec l'Intelligence de *fabulae vetularum* (en arabe probablement *ḥadāyān al-aḡā'iz*).

⁽²⁾ Éd. Bombay, I^e, p. 69 *infra*.

⁽³⁾ P. 8 et suiv. — Bayhaqī, *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, éd. M. SHAFI', Lahore 1935, p. 68 et suiv., reproduit ce texte d'après un traité du philosophe chrétien Abū 'Alī Ibn Zur'a (mort 398/1008). Cf. aussi F. ROSENTHAL, dans *Orientalist. Lit.-Zeit.*, XL (1937), c. 628.

⁽⁴⁾ Pour l'influence de la *Théologie* et de la pensée plotinienne sur Ibn 'Arabī, cf. H. S. NYBERG, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leyde 1919, not. p. 50 ss., p. 58 ss.; A. E. AFFIFI (=AFIFI), *The mystical philosophy of Muḥid Din-ibn ul-'Arabī*, Cambridge 1939, *passim*.

Les références à la *Théologie* qu'on lit dans l'œuvre de « Son Éminence le ministre » (*al-šayḥ al-ra'īs*)⁽¹⁾ Ibn Sīnā (mort en 428/1037) sont autrement intéressantes. Dans une lettre inédite⁽²⁾, conservée en tête du *k. al-mubāḥaṭāt*⁽³⁾, Ibn Sīnā se réfère à son *k. al-inṣāf*⁽⁴⁾, ouvrage volu-

⁽¹⁾ C'est le sens contemporain, employé sous les Būyides et les Sāmānides, du titre *al-šayḥ al-ra'īs* ou *al-ustād al-ra'īs*. On sait que les philosophes postérieurs y ont vu une épithète laudative, désignant Ibn Sīnā comme le « maître excellent ».

⁽²⁾ Elle est adressée à Abū Ḡa'far Muḥammad b. Ḥusayn b. Marzubān al-Kayyā'. Le texte de la lettre se trouve également reproduit dans le recueil manuscrit Br. Mus. Or. 8069 (5), f. 12^v-13^r.

⁽³⁾ Cf. BROCKELMANN, *GAL*, I, 455; *Suppl.*, I, 817, n° 25, où il faut ajouter ms. Leyde 1485. Voici le texte du passage, d'après le ms. du Caire, *ḥikma* 6 M, f. 69^v; والذي استخبره من حالي في التعرض لمثل ذلك فأخبره أنني كنت صنف كتاباً سميت «كتاب الإنصاف» وقسمت العلماء قسمين مغربيين ومشرقيين وجعلت المشرقيين يعارضون الغربيين حتى إذا حق اللداد تقدمت بالإنصاف وكان يشمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة وأوججت شرح المواضع المشككة في الفصوص إلى آخر أصولوجيا على ما في أصولوجيا من المطعني، وتكلمت على سهو المفسرين وعلمت ذلك في مدة يسيرة ما لو حرر لكان عشرين مجلدة، فذهب ذلك في بعض الهزائم ولم تكن إلا نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفي تلك الفصوص نزهة. وأنا بعد فراغي من شيء أعمله أشتغل بإعادته وإن كان ظلل الإعادة خفيفاً... وآلان فليس يمكنني ذلك ولا لي مهلت ولكن أشتغل بمثل الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم

Cf. aussi Abu'l-'Alā' 'Aḏḏī, dans *Bull. Fac. of Arts, Eg. Univ.*, V, 1 (1937), p. 89, note.

⁽⁴⁾ *Inṣāf* signifie «jugement impartial», ou «équitable»; cf. C. A. NALLINO, dans *RSO*, X, p. 455. FLUEGEL, dans sa traduction de Ḥajjī Ḥalīfa, I, 463, n° 1371 (où cependant on lit *k. al-inṣāf wa'l-itṭisāf*) en rend assez correctement le sens par *diuidicatio iusta*. Comme il ressort du passage cité dans la note précédente ainsi que de la notice bibliographique conservée par Ibn abī Uṣaybi'a, II, p. 18, 26, Ibn Sīnā y avait confronté les doctrines des «Orientaux» et des «Occidentaux». L'ouvrage passait en revue les difficultés philosophiques surgies à la lecture des œuvres d'Aristote et contenait, de l'avis même de son auteur, la solution de vingt-huit mille «questions» en vingt volumes. De cette énorme encyclopédie, on ne possède aujourd'hui que quelques fragments : 1° une partie du commentaire du *Livre de la Théologie*; cf. ci-après; 2° le commentaire du *Livre A* de la *Métaphysique* d'Aristote; ms. Le Caire, *ḥikma* 6 M, f. 138^b et suiv.; copie moderne *ibid.* *ḥikma* 216 (43 pp.); 3° Ibn abī Uṣaybi'a, II, p. 20, 7, signale parmi les œuvres d'Ibn Sīnā un commentaire de la *Psychologie* d'Aristote qui ferait partie du *k. al-inṣāf* (*wa yuqāl annahu min k. al-inṣāf*). Or, d'après

mineux dans lequel il aurait discuté les problèmes de sa propre philosophie, la « Philosophie Orientale » (*al-falsafa al-mašriqiyya*)⁽¹⁾; et à cette occasion il note qu'il a commenté les passages difficiles du *Livre de la Théologie*, « nonobstant les critiques qui ont été formulées à l'égard de l'authenticité de cet ouvrage » (*'alā mā fi Uṭūlūgiyā min al-ma'ān*). On voit clairement qu'à l'époque d'Ibn Sīnā, l'authenticité de la *Théologie* n'était point acceptée par les étudiants de la philosophie. Si Ibn Sīnā, en dépit de ces doutes, a commenté l'ouvrage, il ne le fait nullement par un souci à peine conscient de syncrétisme naïf, mais parce que, quel que soit le véritable auteur de la *Théologie*, cet ouvrage antique renferme des idées philosophiques si élevées qu'elles doivent être conservées et mises à la portée des chercheurs⁽²⁾. Le manuscrit original du *k. al-inṣāf* disparut au cours des vicissitudes politiques⁽³⁾, du vivant de son

Muḥammad al-Daylamī, *k. maḥbūb al-qulūb*, lith. Bombay 1317, p. 120, Ibn Sīnā aurait fait, dans le *k. al-inṣāf*, l'éloge d'Alexandre d'Aphrodisias. Pour autant que cette notice vise en premier lieu le *Περὶ ψυχῆς* d'Alexandre, on pourrait la rapporter à la partie psychologique du *k. al-inṣāf*. Un *šarḥ k. al-naḥs* d'Ibn Sīnā, en langue persane, est conservé dans un manuscrit d'Istanbul (Ahmet 3447; cf. O. ERGIN, *Ibni Sina Bibliografyası*, Istanbul 1937, n° 103; l'indication *ap. BROCKELMANN, Suppl.*, I, p. 817, n° 212, est inexacte).

⁽¹⁾ Cf. C. A. NALLINO, *Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicenna* dans *Riv. Stud. Or.*, X (1925), p. 433-467. Récemment, cet article a été traduit en arabe par 'Abd al-Raḥmān BADAŪI, sous le titre *muḥawwālāt al-muslimīn iḡād falsafa šarqiyya*, dans le recueil *al-turāt al-yūnānī fi'l-ḥadāra al-islāmiyya; dirāsāt li kibār al-mustašriqīn*, Le Caire 1940, p. 245-296.

⁽²⁾ Il serait intéressant de rechercher l'influence qu'a exercée la *Théologie* sur la pensée d'Avicenne, influence qui se fait jour, plus encore que dans ses œuvres capitales, *k. al-šifā'*, *k. al-naḥāt* et *k. al-iṣārāt*, dans les nombreux petits traités d'allure néoplatonicienne. Cf. à côté des *Traité mystiques* édités par F. MEHREN (Leyde 1889-1894) la *r. fi ma'rifat al-naḥs wa-aḥwālīhā*, éd. par Muḥ. Ṭabīṭ al-FINDI, dans *Mašriq*, 1934, p. 328 ss.; édité à part, Le Caire, *maṭb. al-ʿIṭimād*, 1936. Voir aussi A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*, Paris 1937, index, s. v. *Uṭūlūgiyā*; L. GARDET, *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane*, dans *Revue Thomiste*, 1939, p. 539, 551, 659, 732.

⁽³⁾ Ibn Sīnā nous le dit lui-même; cf. *supra*, p. 272, note 3. Dans la biographie du maître, due à son disciple Ḡuzaḡanī, on lit (*ap. Ibn abī Uṣaybi'a*, II, p. 8, 21) que le

auteur⁽¹⁾, mais le chapitre contenant les commentaires ou gloses sur le texte de la *Théologie* est encore conservé⁽²⁾ et attend son éditeur⁽³⁾.

manuscrit du *k. al-inṣāf* disparut lorsque Maṣ'ūd, fils de Maḥmūd de Ġazna fit occuper la ville d'Ispāhān et que ses soldats mirent la main sur les bagages du *ṣayḥ*. D'après Ibn abi Uṣaybi'a, II, p. 18, la perte de l'ouvrage serait plutôt due au pillage organisé par les troupes du Sultān Maḥmūd. Ces deux indications ne se contredisent qu'en apparence : on sait que, du vivant de Maḥmūd de Ġazna, la prise d'Ispāhān par son fils Maṣ'ūd, eut lieu en 421/1030, sept ans avant la mort d'Ibn Sīnā; cf. Muḥammad Nāẓim, *The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna*, Cambridge 1931, p. 84. Par contre, d'après Bayhaqī, *Tatimmat ṣiḥwān al-ḥikma*, éd. M. SHAFI, Lahore 1935, p. 55-56, le pillage des bagages d'Ibn Sīnā, fut l'œuvre des troupes d'Abū Sahl al-Ḥamdūnī de Rayy. L'auteur du *k. zubdat al-tawārīḥ* date cet événement en 427, donc un an avant la mort d'Ibn Sīnā (cf. la note de l'éditeur de la *Tatimmat*, p. 56).

⁽¹⁾ Selon Ġūzaḡānī, après le pillage on n'aurait plus trouvé aucune trace du *k. al-inṣāf* (وما وثق له على أثر). Bayhaqī, par contre (p. 56, 2), nous dit que certaines parties seulement de l'ouvrage furent conservées (ولم يوجد من كتاب الإنسان إلا أجزاء), et qu'en 545 H, il aurait pu en acquérir un exemplaire à Ispāhān. Les parties du *k. al-inṣāf* que nous possédons aujourd'hui, dérivent-elles de la première recension, ou bien Ibn Sīnā a-t-il pu réaliser son intention, exprimée dans sa lettre à Abū Ġāfar al-Kayyā, de reconstituer l'ouvrage perdu?

⁽²⁾ Voici les manuscrits qui subsistent de ce traité : a) Ms. Le Caire, Dār al-Kutub, *ḥikma* 6 M (= *Catalogue*², I, p. 245), f. 146^a-153^b, avec le titre *tafsīr kitāb Uṭūlūḡiyā min al-inṣāf 'an al-ṣayḥ al-ra'is Abī 'Alī b. Sīnā*. Dans le manuscrit, ce texte est précédé (f. 142^a-146^a) d'un extrait du même commentaire, intitulé *fi ṣarḥ Uṭūlūḡiyā min k. al-inṣāf 'an al-ṣayḥ al-ra'is Abī 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abdallāh b. Sīnā*. Une copie moderne du premier texte (41 pages), conservée également au Dār al-Kutub (cf. *Catalogue*², I, p. 246), porte la cote *ḥikma* 215.

Incipit : الحمد لله رب العالمين ... (أ) ليس يعني أن نفس الإنسان كانت موجودة قبل البدن مدة لا تنزع إلى البدن ولا تلاصقه ثم صارت إليه الخ

Explicit : حجة أخرى في كتاب السياسة قال النفس ليس تفسد من ذاتها الخاصة بها وكل ما يفسد إنما يفسد في ذاته الخاصة به فالنفس إذن ليس تفسد

Le manuscrit *ḥikma* 6 M, datant probablement du VI^e-VII^e siècle de l'Hégire, est un recueil de traités philosophiques d'Ibn Sīnā, dont la plupart sont inédits. A côté des *ta'liqāt*, du *k. al-mubāḥalāt* (cf. *supra*, p. 272, n. 3), du commentaire par Ibn Sīnā du livre A de la *Métaphysique* (cf. *supra*, p. 272, n. 4), il contient le fragment de la *Logique des Orientaux* (*manṭiq al-mašriqiyyīn*) d'Ibn Sīnā, édité au Caire 1328. C'est d'après ce même manuscrit (f. 193^b et suiv.) que M. Abu'l-'Alā' 'Aḥīfī a édité un fragment de la traduction arabe du livre A (*tarḡama 'arabiyya qadīma li maqālāt al-lām min k.*

En Espagne, le philosophe juif Ibn Gabirol (Avicébron) (mort vers 1070), dans son *Fons Vitae*, s'inspire de la théorie du Logos qu'on trouve exposée dans la *Théologie*⁽¹⁾, et le musulman al-Sid al-Baṭalyūsī (mort 1127) lui emprunte sa doctrine des hypostases et des « cercles intelligibles » (*dawā'ir wahmiyya*)⁽²⁾. Moïse b. Ezra (mort 1130), par contre, ne semble avoir utilisé l'ouvrage qu'à travers l'Encyclopédie des *Iḥwān al-Ṣafā'*⁽³⁾. Suhrawardī Maqtūl, qui, à Alep, en 1191, dans la fleur de sa jeunesse subit le martyre par la main des bourreaux de

mā ba'd al-ṭabī'a li-Aristō, dans *Bull. of the Fac. of Arts, Eg. Univ.*, V (1937), p. 89 et suiv.

b) Ms. Oxford, Bodl. Or. Marsh 536, f. 69^b-84^b (= Uri 980). F. Rosenthal a eu l'obligeance d'attirer mon attention sur ce «rather poor manuscript». Le titre, l'*incipit* et l'*explicit* sont les mêmes que ceux du manuscrit du Caire.

c) Ms. Taymūr, *ḥikma* 102, contenant : 1° le commentaire d'Ibn Sīnā, sous le titre *ta'liqāt al-ra'is Ibn Sīnā 'alā Uṭūlūḡiyā*; 2° le texte complet de la *Théologie d'Aristote* (*Uṭūlūḡiyā Aristō*), et 3° un commentaire du *k. ḥayākil al-nūr* (de Suhrawardī Maqtūl). Écriture *nasta'liq* très laide; date 1095 H. Le texte du commentaire d'Ibn Sīnā est très fautif et incomplet à la fin.

⁽³⁾ (*de la page précéd.*) Le texte n'est pas un commentaire continu de la *Théologie*, mais une suite de gloses et d'explications de passages difficiles qui s'étendent à peu près à la moitié du texte édité par DIETERICI. Comme l'indique une note du ms. *ḥikma* 6 M (f. 153^b, à la fin du *tafsīr* : آخر الموجود من هذا), les manuscrits ne contiennent qu'un fragment du «commentaire» d'Ibn Sīnā. — Nous espérons pouvoir en inclure l'édition dans notre étude sus-mentionnée.

⁽¹⁾ Cf. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 252 et suiv.; Jakob GUTTMANN, *Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol*, Goettingue 1889, p. 25 et suiv.; STEINSCHNEIDER, *Hebr. Uebers.*, p. 244; A. BORISOV, *Sur le point de départ de la philosophie volontariste de Salomon Ibn Gabirol*, dans *Bull. de l'Académie des Sciences de l'U. R. S. S., cl. des sciences sociales*, 1933, 10°, p. 755-768 (en russe); cf. le résumé de cette étude par G. VAJDA, dans *R. É. Juives*, 1935, p. 100-103.

⁽²⁾ Cf. D. KAUFMANN, *Die Spuren Al-Baṭalyūsī's in der juedischen Religionsphilosophie*, dans *Jahresbericht d. Land-Rabb. Sem. Budapest*, 1879-80; le *k. al-ḥadā'iq* de Baṭalyūsī vient d'être édité et traduit par M. ASÍN PALACIOS, dans *Al-Andalus*, V (1940), p. 45 et suiv.

⁽³⁾ Cf. STEINSCHNEIDER, *Hebr. Uebersetzungen*, p. 243; voir aussi S. HOROVITZ, dans *Jahresbericht des jued. theol. Seminars der Fraenkelschen Stiftung*, Breslau 1906, p. 147.

Saladin ⁽¹⁾, chante avec Plotin sa libération de la « Nuit égyptienne » ⁽²⁾, son Retour vers son Seigneur ⁽³⁾. Dans son ouvrage capital « la Philosophie Illuminative » (*ḥikmat al-iṣrāq*) ⁽⁴⁾, dont l'influence a été très grande, il cite de la *Théologie* le passage sus-mentionné sur l'ascension de l'âme ⁽⁵⁾ en le rapprochant des vieux mythes de l'Iran ⁽⁶⁾, et en l'attribuant non point à Aristote mais à Iḥlāṭūn (Platon) ⁽⁷⁾, ce qui n'est peut-être qu'une

⁽¹⁾ Cf. maintenant les belles pages que lui a consacrées H. CORBIN, *Suhrawardī d'Alep* (mort 1911), fondateur de la doctrine illuminative (*ishrāqī*) (= Publications de la Société des Études iraniennes, n° 16), Paris 1939.

⁽²⁾ Cf. H. CORBIN-P. KRAUS, *Le bruissement de l'aile de Gabriel*, dans *Journal Asiatique*, juillet-septembre 1935, p. 25, note 3.

⁽³⁾ Cf. *ibid.*, p. 80.

⁽⁴⁾ Lith. Téhéran, 1313-15, avec le commentaire de Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī et les gloses de Ṣadr al-Dīn al-Šīrāzī. A côté des manuscrits signalés par H. RITTER, dans *Der Islam*, XXIV (1937), p. 275 et suiv., nous voudrions signaler ici le ms. Taymūr, *ḥikma* 94 de date fort ancienne (609 H.). Une édition critique de l'ouvrage répondrait à un besoin urgent.

⁽⁵⁾ Lith. Téhéran, p. 378; ms. Taymūr, p. 110. Ce passage ainsi qu'un passage analogue dans le *k. al-talwihāt* de Suhrawardī, a déjà été signalé par NALLINO, dans *Riv. Stud. Or.*, VIII (1920), p. 96, note. Cf. maintenant F. ROSENTHAL, dans *Islamic Culture*, XIV (1940), p. 405. Dans *Oriente Moderno*, 1930, p. 49 et suiv., NALLINO a attiré l'attention sur le fait que l'attribution du passage à Platon se retrouve également dans la traduction latine de la *Théologie* (*hoc idem opinatus est Plato*). D'accord avec STEINSCHNEIDER, *Hebr. Uebers.*, p. 243, note 969, il y voit l'indice d'une rédaction de la *Théologie* (ou du moins du chapitre en question) différente de celle éditée par DIETERICI. Malgré les doutes exprimés par ROSENTHAL, cette supposition nous semble fort probable. En fait, la recension arabe de la *Théologie* découverte par M. BORISOV (cf. *supra*, p. 265, n. 6), qui diffère sensiblement du texte de DIETERICI, est très apparentée à l'archétype arabe dont dérive la traduction latine. On regrettera que dans le manuscrit unique de Leningrad, le passage sur l'ascension de l'âme (= p. 8 DIETERICI) ne soit pas conservé (le fragment débute par DIET., p. 9, 8 : لَنَجِدَهَا). La traduction persane du passage sur l'ascension de l'âme, probablement d'après Suhrawardī, se lit dans l'appendice (*danima*) du *dastūr al-ulamā* de 'Abd al-Nabī b. 'Abd al-Rasūl al-Aḥmad-nigārī, Hyderabad 1331 H, p. 51.

⁽⁶⁾ Lith. Téhéran, p. 372 et suiv. — Cf. CORBIN, *Suhrawardī d'Alep*, p. 14 et suiv.

⁽⁷⁾ Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī, dans son commentaire, *ad l.*, remarque que l'attribution du passage à Platon est plus vraisemblable, malgré le fait que « dans certains

légère déformation du nom de l'auteur des *Ennéades* ⁽¹⁾. Vers 1200 le voyageur philosophe Muwaffaq al-dīn 'Abdallaṭīf b. Yūsuf al-Baḡdādī ⁽²⁾, dont la *Relation de l'Égypte* ⁽³⁾ est à juste titre renommée, commente et résume dans sa *Métaphysique* ⁽⁴⁾, le seul parmi ses nombreux ouvrages philosophiques ⁽⁵⁾ qui nous soient conservés, non seulement le livre de la *Métaphysique* d'Aristote ⁽⁶⁾, mais encore le *De providentia* d'Alexandre d'Aphrodisias ⁽⁷⁾, le *Liber de causis* ⁽⁸⁾ et enfin le *Livre de la Théologie* ⁽⁹⁾.

وأصل هذه الحكاية وإن نقل في بعض الكتب عن أرسطو : « ouvrages on le rapporte à Aristote » لكن الأشبه أن يكون عن افلاطون كما ذكر الشيخ هاهنا وفي التلويحات آخ

Cf. aussi *dastūr al-ulamā*, l. c. *infra* : وشيخ مقتول در تلويحات ومولانا قطب الدين علامة در شرح حكمة الاشراق ايبي مشهود را بافلاطون نسبت کرده اند

⁽¹⁾ Déjà MUNK, *Mélanges*, p. 72, suppose que les auteurs arabes avaient « peut-être dès le principe, confondu ensemble les noms de Platon et de Plotin, à cause de leur ressemblance ». Il n'est cependant pas exact (*ibid.*, p. 240) que « les Arabes ignoraient jusqu'au nom de Plotin qui ne se trouve jamais cité dans leurs écrits ». STEINSCHNEIDER, *Al-Fārābī*, p. 115, note 50, a déjà attiré l'attention sur l'article *Flōṭīn*, certes suspect, qu'on lit *ap.* Ibn al-Qiflī, *ta'rīḥ al-ḥukamā* (éd. Le Caire, p. 170); cf. aussi BAUMSTARK, dans *Oriens Christianus*, II, p. 189, qui en a tiré des conclusions extravagantes. Sous la forme *Flūṭīnus*, Plotin est cité d'après Jean Philopon (Yahyā al-Nahwī; cf. son *De æternitate mundi*, éd. H. RABE, p. 526, 27, se référant à *Enn.*, II, 1, 4, 9), par Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī, *maqāla fīmā ba'd al-ṭabī'a* (p. 121, 4 de notre édition des *Opera Philosophica* de Rāzī, Le Caire 1939). — Plotin et Platon ont également été confondus *ap.* Augustin, *De beata vita*; cf. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, p. 85.

⁽²⁾ Mort en 629/1231. — Cf. BROCKELMANN, *Suppl.*, I, 881.

⁽³⁾ Éd. Silvestre de SACY, Paris 1810.

⁽⁴⁾ *K. fī 'ilm mā ba'd al-ṭabī'a*, ms. Taymūr, *ḥikma* 117, p. 16-178. Pour ce manuscrit, cf. *infra*, p. 279 et suiv.

⁽⁵⁾ Cf. Ibn abī Uṣaybi'a, *k. 'uyūn al-anbā*, II, 211-213. — Pour les écrits logiques d'Abdallaṭīf, cf. M. STEINSCHNEIDER, *Al-Fārābī*, p. 29.

⁽⁶⁾ Chap. 1-16 de l'ouvrage. L'exposé sur le livre A est particulièrement étendu (chap. 13-16; p. 109-133 du manuscrit).

⁽⁷⁾ Chap. 17-19. — Pour le *Περὶ πρρονοίας* d'Alexandre, cf. nos remarques dans *Jābir ibn Ḥayyān, Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, vol. II (= *Mém. de l'Inst. d'Égypte*, t. XLV, Le Caire 1941), p. 324.

⁽⁸⁾ Chap. 20. — Cf. O. BARDENHEWER, *Die pseudoaristotelische Schrift ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Fribourg Br. 1882; voir aussi H. BÉDORÉ, *L'auteur et le traducteur du Liber de Causis*, dans *Revue Néoscholastique de*

Son contemporain, le théologien Fahr al-dīn al-Rāzī (mort en 606/1204) qui, au cours de sa longue activité, a affronté tant de systèmes philosophiques et modes de pensée⁽¹⁾, s'est acheminé vers la fin de sa vie⁽²⁾, notamment dans ses posthumes *al-matālib al-ʿāliya*⁽³⁾, vers un platonisme où les idées de la *Théologie* occupaient une large part⁽⁴⁾. Parmi les auteurs postérieurs, nous ne mentionnerons que Šadr al-dīn al-Šīrāzī (mort en 1050/1640), dont les « Quatre Voyages » (*al-asfār al-arbaʿa*)⁽⁵⁾

Philosophie, t. XLI (1938), p. 519-533, ainsi que les remarques de L. GARDET, dans *Revue Thomiste*, 1939, p. 539.

⁽²⁾ (de la page précéd.). Chap. 21-24 de l'ouvrage (p. 147-178 du manuscrit). Des extraits de cette paraphrase de la *Théologie* seront publiés dans notre étude.

⁽¹⁾ Cf. notre article *Les « Controverses » de Fakhr al-Dīn Rāzī*, dans *Bull. de l'Inst. d'Égypte*, t. XIX (1936-37), p. 187-214.

⁽²⁾ Pour l'évolution intellectuelle de Fahr al-Dīn, cf. *ibid.*, p. 193 et suiv.

⁽³⁾ Quelques extraits de cet ouvrage, dont l'importance a été signalée par Tāškōpri Zadeh, *k. miftāḥ al-saʿāda*, Hyderabad 1328 H., I, p. 447, ont été édités par nous dans *Abi Bakr Mohammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) Opera Philosophica*, I (Cahirae 1939), p. 271-279, d'après le ms. Le Caire, *tawḥīd* 45 M. Un excellent manuscrit du *k. al-matālib al-ʿāliya*, datant du XI^e-XII^e siècle de l'Hégire et copié sur l'autographe de l'auteur, est conservé dans la collection Ṭalʿat (*kalām* 581) de la Bibliothèque égyptienne. Ce manuscrit, un volume in folio et écrit avec soin, comprend 532 feuillets (27 lignes par page) qui sont précédés d'une table de matières très détaillée (compre-nant 13 folios). L'abrégé (*talḥīṣ*) de l'ouvrage, par Muḥammad b. Nāmāwar b. ʿAbd-al-Malik al-Ḥwānāḡī (mort 646 H.; cf. Subkī, *ṭabaqāt al-Šāfiʿiyya*, V, p. 43), est conservé dans ms. Taymūr, 'aqā'id 533; cf. aussi BROCKELMANN, *Suppl.*, I, 922, *infra*.

⁽⁴⁾ Cf. déjà l'incipit : هذا كتاب العلم الإلهي وهو المسمى في لسان اليونان بأفولوجيا

⁽⁵⁾ Lith. Téhéran 1282 H., *passim*. Cf. les passages recueillis par M. HORTEN, *Das philosophische System von Šchirāzī* (1640), Strasbourg 1913, p. 286. L'ouvrage y est appelé soit *k. Utūlūḡiyā*, soit *k. al-rubūbiyya* soit encore *k. maʿrifat al-rubūbiyya*. HORTEN, p. 154, a tort de voir dans ce dernier le titre d'un ouvrage de Porphyre. — Voir aussi Muḥammad Bāqir b. al-Dāmād (mort 1040/1630 à Nağaf; cf. BROCKELMANN, *Suppl.*, II, 579), qui au début de son *k. al-qabasāt* (lith. Téhéran 1314) se réfère à la *Théologie*. Dans sa *Correspondance* avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen (cf. M. A. F. MEHREN, dans *Journal Asiatique* 1879, oct.-nov., p. 385) le philosophe-mystique Ibn Sabʿīn de Murcie (mort 668/1271) mentionne la *Théologie* (كتاب فولوجيا) parmi les œuvres d'Aristote. Une référence à la *Théologie* (*k. Utūlūḡiyā wa huwa k. mā ba'd al-ṭabīʿa*), se lit également chez l'alchimiste Aidamur al-Jildaki (mort 743/1342), *k. natā'ig al-fikar fi'l-faḥṣ 'an aḥwāl al-ḥajar*, impr. Būlāq, s. d., 3^e chapitre.

témoignent mieux que tout autre document combien la philosophie médiévale en langue arabe tend de plus en plus vers un renouveau de la pensée plotinienne⁽¹⁾.

Ces brèves indications chronologiques qui ne tiennent compte que des auteurs qui ont effectivement connu et cité le *Livre de la Théologie*, marquent autant d'étapes dans l'évolution du néoplatonisme arabe. Leur intérêt se trouve rehaussé par la découverte d'un autre fragment de la paraphrase arabe de textes plotiniens, fragment qui nous permet d'envisager le problème littéraire de la *Théologie* sous un angle nouveau.

Le texte en question se trouve dans un recueil manuscrit conservé dans la collection du regretté Aḥmad Taymūr Pāša à la Bibliothèque Égyptienne, recueil qui contient une série d'ouvrages philosophiques inconnus jusqu'à présent⁽²⁾. Il a la cote *ḥikma* 117⁽³⁾, porte la date de

⁽¹⁾ A cette occasion nous voudrions signaler le *k. al-muṭal (al-aqliyya) al-Ifṭātū-niyya*, ouvrage tardif sur les idées platoniciennes, qu'on rencontre dans plusieurs manuscrits comme faisant suite au texte de la *Théologie*. Il est conservé dans 1^o ms. Aya Sofya 2457, f. 198^b-207^b (à la suite de la *Théologie*; ms. daté 863 H.; cf. M. PLESSNER, dans *Islamica*, IV, 1931, p. 528); 2^o ms. Aya Sofya 2455 (104 folios; communication H. RITTER, 27.6.1935); 3^o ms. Taymūr, *ḥikma* 144, 90 pages, sans date, mais ancien); 4^o-5^o ms. Taymūr, *jawāmi'* 193 et 292; 6^o ms. Ṭalʿat, *ḥikma* 384 (à la suite de la *Théologie*). Le ms. Taymūr, *maj.* 292 est le seul à en indiquer l'auteur : al-mawlā Ibrāhīm al-ma'ruf bi Qaṣṣāb baṣī zādeh (cf. Ḥajjī Ḥalīfa, I, 346 et éventuellement BROCKELMANN, *GAL*, II, 432). L'indication énigmatique de Ḥajjī Ḥalīfa, V, 372 (n^o 11363), où le titre *al-muṭal al-Ifṭātūniyya* se trouve curieusement accouplé au *Gorgias* de Platon et au nom de Proclus (cf. M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, § 47 (71) = *Centralblatt f. Bibliothekswesen, Beiheft XII*, p. 92) n'a pas encore trouvé une explication satisfaisante. — Nous croyons savoir que S. PINES prépare une étude sur cet ouvrage.

⁽²⁾ Voici la liste des ouvrages contenus dans le recueil :

1^o p. 2-15 : *r. fi'l-ilm al-ilāhī*; c'est le traité dont nous parlerons ci-après;

2^o p. 16-178 : *k. fi'ilm mā ba'd al-ṭabīʿa* de ʿAbdallāṭif al-Baḡdādī; cf. *supra*, p. 277;

3^o p. 182-251 : *k. mā ba'd al-ṭabīʿa min talḥīṣāt... Ibn Ruṣd*. C'est l'abrégé de la *Métaphysique* par Averroès. Le texte est conforme aux éditions du Caire (1903, éd. QABBĀNĪ) et de Madrid (1919, G. Q. RODRIGUEZ). Cf. encore BROCKELMANN, *Suppl.*, I, p. 836.

Ša'bān et Muḥarrām 936 H. (1529 J.-C.) et a été copié, apparemment en Égypte, par le médecin (*mutaṭabbib*) Mūsā b. Ibrāhīm⁽¹⁾. En tête de ce manuscrit (p. 1-17), on lit un bref traité intitulé *risāla fī l-'ilm al-ilāhī* (Épître sur la Science Divine) et attribué au « maître excellent et au savant ascète » (*al-šayḥ al-fāḍil al-'ālim al-zāhid*) Abū Naṣr al-Fārābī.

Dès la première lecture, l'attribution à Fārābī m'avait paru fort suspecte. Non pas que les idées exposées dans notre traité n'aient pu être celles de Fārābī, qui dans des ouvrages certainement authentiques, tels que son *Livre de la Cité Idéale*, traite du problème de l'Un et du multiple, de la progression des êtres, et des hypostases néoplatoniciennes d'une manière qui n'est pas trop éloignée de la teneur générale de notre traité. Mais le style de Fārābī est beaucoup plus concis, renonce à tout ornement, à toute répétition et n'a rien de l'obscurité qui frappe le lecteur du présent traité. On rencontre aussi dans l'*Épître sur la Science Divine*, un nombre considérable de termes techniques qu'on chercherait en vain chez Fārābī, termes qui rappellent étrangement le vocabulaire de la *Théologie d'Aristote*.

Quel ne fut pas mon étonnement lorsque je dus constater que le traité attribué à Fārābī n'était autre qu'une paraphrase plus ou moins fidèle

4° p. 256-261 : fragment d'un traité inconnu du philosophe juif Yahūdāh b. Sulaimān, concernant l'éternité du monde. Comme me le fait remarquer M. D. H. BANETH, il s'agit sans doute de Jehudah ben Salomon Ibn Matqa Hakkōhēn de Tolède, disciple de Méir Abulafia (mort en 1244); cf. sur lui M. STEINSCHNEIDER, *Die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, § 1. — Une analyse plus détaillée du manuscrit sera fournie ailleurs.

⁽²⁾ (de la page précéd.). 21 × 15 cm.; 266 pages, dont les cinq dernières ont été laissées en blanc. Écriture *neshī*; 25-27 lignes par page.

⁽¹⁾ Il s'agit certainement de Šaraf al-Dīn Mūsā b. Ibrāhīm al-mutaṭabbib al-Šāfi'ī, auteur d'un ouvrage médical *k. al-nukat al-wafīyyāt fī aḥkām al-hummayāt*, dont l'autographe est conservé dans la collection Garrett à Princeton. Cf. *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton Library*, by Ph.-K. Hitti, N. A. Faris, B. 'Abdalmalik, Princeton 1938, n° 1115. BROCKELMANN, *Suppl.*, II, p. 1031 (n° 44) a relégué cette notice (d'après Houtsma) dans l'appendice concernant les auteurs de date inconnue.

d'extraits tirés de la cinquième *Ennéade* de Plotin ! L'intérêt de l'ouvrage se trouvait rehaussé par le fait qu'aucun des fragments plotiniens qu'on y lisait ne figurait dans la *Théologie d'Aristote*. Ainsi l'*Épître* représente un nouveau témoin de l'influence, certes anonyme, que l'œuvre de Plotin a exercée dans l'histoire de la pensée arabe.

Voici la table de correspondance des paragraphes⁽¹⁾ de l'*Épître sur la Science Divine*, avec le texte des *Ennéades*⁽²⁾ :

ÉPÎTRE	ENNÉADES	ÉPÎTRE	ENNÉADES
—	—	—	—
Paragraphes		Paragraphes	
1-13	V 9, 3 (avec omission)	68-78	V 3, 71-19
14-16 (17)	42-7	79-81	726-35
18-21	61-10	82-87	81-11
22-27	7 entier; avec quelques omissions	88	824-37 (résumé)
		89-92	838-48
28-30	1017-21 (fin)	93-96 (97)	915-22
21-40	114-24	98-104	V 3, 111-10
41	1314-19 (abrégé)	105-112	1225-38 (abrégé)
42-46	141-11	113-120	1240-51
47	titre de V 3	121	13 début (résumé)
48-50	V 3, 1 résumé	122-132	136-26
51-52	119-23	133-138	14 (abrégé)
53	22-3; 7-9	139-143	151-9
54	343-44	144-148	15 (résumé)
55	41	149-153	16(1) 8-16
56	?	154-155	16 (résumé du reste du chap.)
57-58	414-18		
59	521	156	titre de <i>Enn.</i> V 4
60-63	529-39	157-165	V 4, 11-19 (abrégé)
64-66	628-34	166-168	21-12 (résumé)
67	résumé de la fin du c. 6	169-179	213-40
		180-181	V 5, 2-3 (résumé)

⁽¹⁾ Pour faciliter la confrontation, nous avons divisé le texte arabe en 239 paragraphes.

⁽²⁾ Pour la numérotation des chapitres et des lignes, nous nous rapportons à l'édition de BRÉHIER.

ÉPÎTRE	ENNÉADES	ÉPÎTRE	ENNÉADES
—	—	—	—
Paragraphes		Paragraphes	
182-190	4 ₁₂₋₃₅ (abrégé)	212-218	115-20 (abrégé)
191-192	5 ₇₋₁₁	219-221 (222)	1214-20
193	6 ₂₇₋₂₈	223	1237-39
194	8 _{26(?)}	224-228	13 (résumé)
195-202	9 ₂₇₋₃₉	229-234	V 9, 1 (résumé)
203-211	10 ₁₋₁₈	236-239	219-28

Pour donner une idée du caractère de ce nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*, nous en publions ci-après trois brefs extraits, en les accompagnant d'une traduction⁽¹⁾ et en les confrontant avec les passages correspondants de l'original grec⁽²⁾.

I

§ 1-4.

¹ علينا أن نفحص عن العقل وعن المبدأ الأول الذي دلّ عليه القياس
<.....> وأنه هو الربوبية الحق، غير أننا نريد قبل أن نفعل ذلك أن
نسلك طريقاً آخر

² فنقول إننا نرى الصور كلها مركبة ولنا نرى صورة من الصور مفردة مبسطة
لا الصور الصناعية ولا الصور الطبيعية. ³ لأن الصور الصناعية تثبت في نحاس أو
خشب أو حجر ولا يمكن أن تكون صورة من الصور الصناعية موجودة قبل

⁽¹⁾ Sont imprimés en italiques : a) les mots ou expressions du texte arabe qui n'ont pas de correspondance dans l'original grec; (b) les passages dont la correspondance avec le texte grec n'est pas entièrement établie ou même douteuse.

⁽²⁾ Nous suivons d'ordinaire la recension de BRÉNIER. Les petits chiffres en haut des lignes marquent le début d'un nouveau paragraphe du texte arabe, et les crochets « » désignent les mots qui n'ont pas été reproduits dans la paraphrase arabe.

<أن> تصوّرهما <الصناعة> في بعض العناصر. ⁴ فإنها تصوّر في النحاس
صورة إنسان وتصور في الخشب صورة سرير <وتصور في الحجر صورة دار>
ولا يمكنها أن تصوّر صورة من الصور قائمة بذاتها بلا عنصر

¹ <...> : fort. <إنه الأنية للحق> gr. τὸ ἐν οὐτως.

² cod. الصورة كلها مركبة.

cod. لا الصورة الصناعية ولا الصورة الطبيعية.

³ cod. قبل يصورها.

<الصناعة> : gr. ἡ τέχνη.

⁴ cod. فانه يصور في.

cod. ويصور في.

<...> : gr. ἡ δὲ οὐσία.

cod. لا يمكنه ان يصور.

cod. بلا عنصر.

II

§ 156-162.

¹⁵⁶ في الأول وفي الأشياء التي بعده وكيف هي منه
¹⁵⁷ كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً إلا أنه إما <أن>
يكون منه سواء بلا توسط وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخرى وبين
الأول فيكون إذاً للأشياء نظام وشرح. ¹⁵⁸ <و> ذلك أن منها ما هو ثانٍ
بعد الأول ومنها ثالث، أما الثاني فيضاف إلى الأول وأما الثالث فيضاف إلى
الثاني. ¹⁵⁹ وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء مبسوط وأن يكون غير الأشياء
التي بعده وأن يكون مكفياً غنياً بنفسه وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء وأن يكون
حاضراً للأشياء بنوع ما وأن يكون واحداً وأن لا يكون شيئاً ما ثم يكون بعد

ذلك واحداً. ¹⁶⁰ فإنَّ الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً. ¹⁶¹ و <أن> لا يكون له صفة ولا يناله علم البتة وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي. ¹⁶² وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أولاً البتة

157 *cod.* وهو من الاول

cod. إما : إما <أن>

158 ذلك : cf. *infra*, p. 292.

cod. إما ثاني : أما الثاني

159 *cod.* شيء بلا توسط : (gr. ἀπλοῦν; cf. § 162)

cod. حاصر للأشياء : (gr. τοῖς ἄλλοις παρῆναι) حاضراً للأشياء

III

§ 203-6; 209-11.

²⁰³ فإذا أردت أن تنظر إلى المبدع الأول فإياك أن تنظر إليه بتوسط الأشياء <الأخر> وإلا كنت إنما نظرت إلى أثره لا إليه. ²⁰⁴ فإذا أردت <أن تنظر> إليه ففكر ما الشيء القائم بذاته المكفى بنفسه التقى المحض الذى لا يشوبه شيء آخر والذى ينال الأشياء كلها ولا يناله شيء <.....> آخر من الأشياء. ²⁰⁵ فإذا فكرت فى ذلك علمت أنه لا بد من أن يكون فى الأشياء شيء على هذه الصفة وأنه هو مبدع الأشياء كلها. ²⁰⁶ ومن الذى يقوى على أن يصف قوة البارئ تعالى كلها وينالها بأسرها ، ما أشرف الشيء الذى يقوى أن ينال منها الشيء بعد الشيء وهو العقل ... ²⁰⁹ فإذا أردت أن تبصر البارئ تعالى فألق بصرك عليه إلقاءً كلياً لا إلقاءً متجزئاً وقُل انه الخير فانه علة الحياة الزكية العقلية الجليلة .

²¹⁰ وذلك أنه ينبوع الحياة والعقل والجوهر والهوية بأنه واحد فقط ، وهو بسيط البسيطات وأول الأوائل لأنه بدء الأشياء كلها وهو الذى ابتدئها. ²¹¹ والحركة الأولى منه لا فيه والسكون منه وهو لا يحتاج إلى السكون

203 : ἐτέρων <الأخر>

204 : *cod.* <...> : probablement à suppléer : <من الأشياء والذى ليس على صفة شيء> ; cf. gr. ἄλλο μὲν γὰρ οὐδὲν τοιοῦτον.

I

§ 1-4. = V, 9, 3

¹ Il nous faut examiner ^(a) l'intelligence et le principe premier ^(b) que la raison ^(c) désigne <comme l'être réel> ^(d) et comme la Souveraineté ^(e) véritable. Mais avant de le faire, nous voulons (d'abord) nous avancer par une autre voie ^(f).

² Nous disons donc ^(a) : Nous voyons que toutes les formes ^(b) sont composées, et (de même) nous voyons qu'aucune des formes n'est (ni) isolée (ni) simple ^(c), que ce soit les formes artificielles ou les formes naturelles. ³ Car les formes artificielles (se trouvent) fixées dans ^(a) de l'airain ou dans du bois ou dans de la pierre; et il est impossible qu'une des formes artificielles existe ^(b) avant <que l'art> ^(c) les forme dans une des matières (mentionnées). ⁴ Car il forme dans l'airain ^(a) la forme d'un homme ^(b) et dans le bois la forme d'un lit <et dans la pierre la forme d'une maison> ^(c), et il ne saurait former une forme quelconque subsistant en elle-même ^(d), sans (recourir) à une matière ^(e).

[V 9, 31] ¹ Ἐπισκεπίεον δὲ ταύτην τὴν νοῦ φύσιν, ἣν ἐπαγγέλεται ὁ λόγος εἶναι τὸ ὄν ὄντως καὶ τὴν ἀληθῆ οὐσίαν, πρότερον βεβαιωσαμένους κατ' ἄλλην ὁδὸν ἰόντας.

[V 9, 39] ² Ὅρωμεν δὴ τὰ λεγόμενα εἶναι πάντα σύνθετα καὶ ἀπλοῦν αὐτῶν οὐδὲ ἓν, ἃ τε τέχνη ἐργάζεται ἐκάστη, ἃ τε συνέστηκε φύσει. ³ Τὰ τε γὰρ τεχνητὰ ἔχει χαλκὸν ἢ ξύλον ἢ λίθον καὶ παρὰ τούτων οὕτω τετέλεσται, πρὶν ἂν ἡ τέχνη ἐκάστη ⁴ ἢ μὲν ἀνδριάντα, ἢ δὲ κλίνην, ἢ δὲ οἰκίαν ἐργάσῃται εἶδους τοῦ παρ' αὐτῇ ἐνθέσει.

¹ a) *fahasa* = ἐπισκέπτεσθαι (d'ordinaire *bahasa*). De même *Théol.*, p. 120, 8 (= *Enn.*, IV, 7, 14) et ailleurs.

b) Addition due au paraphraste; par contre, les mots ταύτην τὴν φύσιν n'ont pas été traduits.

- c) Notons la correspondance *qiyās* : λόγος. Ailleurs (p. ex. § 138) λόγος est rendu par *manīq*.
- d) Lacune causée par *homoioteleuton*; cf. § 64, où *ὄντως* est rendu par *al-anniyāt al-ḥaqq*. Pour *ὄντως* = *ḥaqq*, cf. aussi *infra*, § 162.
- e) Pour *rubūbiyya*, employé ici comme paraphrase de *οὐσία* cf. déjà *supra*, p. 267, n. 1.
- f) Les lignes 3-8 du texte grec n'ont pas été reproduites par le paraphraste.
- 2 a) Reprise du texte de Plotin. La transition *fa-naqūl* est très fréquente dans la *Théologie*.
- b) Au lieu de τὰ λεγόμενα εἶναι («ce qu'on appelle être») le texte arabe a ici et partout dans la suite «formes».
- c) Traduction double de ἀπλοῦν. Une traduction analogue (*mabsūt sādaḡ*) se lit dans *Théol.*, p. 120, 9 (= *Enn.* IV 7, 1, 4). Pour ἀπλοῦν = *mabsūt*, cf. *infra*, p. 290.
- 3 a) En grec plutôt : «contiennent». La faute de traduction s'explique peut-être par l'équivoque de la version syriaque.
- b) Le traducteur a apparemment vu dans τετέλεσται le verbe ἐσται et a traduit le reste de la phrase comme s'il lisait καὶ [παρὰ] τούτων οὕτω τι; cf. l. 10 : αὐτῶν οὐδὲ ἐν.
- c) Le texte arabe offre ici une lacune qui ne saurait être suppléée que par <*al-sinā'a*> (= ἡ τέχνη).
- 4 a) Amplification due au paraphraste qui s'efforce en vain de transcrire le sens exact de ἐκείνη.
- b) Pour statue = *šura* et statuaire (ἀνδριαντοποιός) = *muṣawwir*, cf. Jābir b. Ḥayyān, *Textes choisis*, éd. P. KRAUS (Paris-Le Caire 1935), p. 350, 12.
- c) Omission par *homoioteleuton*. La mention de la pierre (*hajar*) dans le § 3 fait croire que la lacune est due à l'inadvertance du copiste, non pas du traducteur.
- d) Apparemment fausse traduction de εἶδους τοῦ παρ' αὐτῆς. S'expliquerait aisément par l'intermédiaire syriaque.
- e) Le sens de la phrase grecque [«en y introduisant la forme qui vient de lui (c'est-à-dire : de l'art!)»] a été complètement trahi par le paraphraste. — «Sans (recourir à) une matière» est une amplification explicative.

II

§ 156-162. = V, 4, 1

¹⁵⁶ Sur le premier ^(a) et sur les choses qui viennent après Lui et comment elles procèdent de Lui.

¹⁵⁷ Tout ce qui ^(a) vient après le Premier, dérive nécessairement du Premier; *pourtant il dérive de Lui soit directement (et) sans intermédiaire ^(b), soit par l'intermédiaire d'autres choses qui (s'interposent) entre lui et le Premier, de sorte que les choses se trouvent (rangées) dans un ordre (hiérarchique) ^(c).* ¹⁵⁸ Ceci (veut dire) que certaines (d'entre elles occupent) ^(d) le second (rang) après le Premier et que d'autres (occupent) le troisième (rang), le second ^(b) se ramenant au premier et le troisième se ramenant au second. ¹⁵⁹ Il faut qu'avant toutes les choses, il y ait une chose ^(a) simple et qu'Elle soit différente des choses ^(b) qui viennent après Elle, qu'Elle se suffise à elle-même et soit indépendante ^(c), qu'Elle ne se mélange pas avec les choses ^(d) et qu'Elle soit présente devant les choses d'une certaine manière ^(e), qu'Elle soit Une ^(f), et qu'Elle ne soit pas d'abord une chose telle ^(g) et ensuite une. ¹⁶⁰ Car si telle chose était une de cette manière, l'un qui est en elle serait faux, non pas vrai ^(a). ¹⁶¹ (Il faut) encore qu'Elle n'ait pas d'attribut ^(a) et que la science ne L'atteigne point, qu'Elle soit au-dessus de toute essence sensible et intelligible ^(b). ¹⁶² Car si le Premier n'était pas simple (et) vraiment un, étranger à tout attribut et à toute composition, Il ne serait point premier.

[V 4, titre] ¹⁵⁶ Περὶ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ Πρώτου τὰ μετὰ τὸ πρῶτον ἔστι καὶ περὶ τοῦ ἐνός.

¹⁵⁷ Εἰ τι ἐστὶ μετὰ τὸ πρῶτον, ἀνάγκη ἐξ ἐκείνου εἶναι ἢ εὐθύς, ἢ τὴν ἀναγωγὴν ἐπ' ἐκεῖνο διὰ τῶν μεταξὺ ἔχειν, καὶ τάξιν εἶναι ¹⁵⁸ δευτέρων καὶ τρίτων, τοῦ μὲν ἐπὶ τὸ πρῶτον τοῦ δευτέρου ἀναγομένου, τοῦ δὲ τρίτου ἐπὶ τὸ δεύτερον. ¹⁵⁹ Δεῖ μὲν γὰρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἀπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό, ἐφ' αὐτοῦ ὅν, οὐ μεμιγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ, καὶ πάλιν ἕτερον τὸν τρόπον τοῖς ἄλλοις παρῆναι δυνάμενον, ὃν ὄντως ἐν, οὐχ ἕτερον ὅν, εἴτα ἐν, ¹⁶⁰ καθ' οὗ ψεῦδος καὶ τὸ ἐν εἶναι, ¹⁶¹ οὐ μὴ λόγος μὴδὲ ἐπιστήμη, ὃ δὴ καὶ ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας. ¹⁶² εἰ γὰρ μὴ ἀπλοῦν ἐσται συμβάσεως ἕξω πάσης καὶ συνθέσεως καὶ ὄντως ἐν, οὐκ ἂν ἀρχὴ εἴη.

¹⁵⁶ a) Dans le titre de *Enn.* V 4, BRÉHIER avait voulu supprimer les mots *περὶ τοῦ* comme étant superflus. La traduction arabe suggère plutôt de lire *περὶ τοῦ* <πρώτου καὶ> πῶς κτλ. Ou croira-t-on que les mots *περὶ τοῦ ἐνός* omis par le traducteur se lisaient primitivement au début du titre? — Le § 47 de l'Épître (cf. *infra*, p. 291) reproduit le titre de *Enn.* V 3. De même dans la *Théologie*, on rencontre à plusieurs reprises des traductions de titres de traités des *Ennéades*. Ainsi p. ex. p. 120, 4 = *Enn.* IV, 7; p. 136, 1 = V 2; p. 44, 1 = V 8.

¹⁵⁷ a) Au lieu de *εἰ τι* un ms. grec porte *τί*. Le traducteur aurait-il lu *ὃ τι*?

- b) Traduction double.
 c) Pour cette traduction double (« ordre et dilatation ») de τάξις cf. *infra*, p. 292.
 158 a) Amplification d'ordre stylistique.
 b) La traduction arabe ne justifie pas la suppression des mots τοῦ δευτέρου proposée par KIRCHHOFF. On sera plutôt porté à lire τοῦ μὲν <δευτέρου> ἐπὶ τὸ πρῶτον ἀναγ. Le mot δευτέρου une fois omis par le copiste, aurait été annoté en marge sous la forme τοῦ δευτέρου.
 159 a) = τι!
 b) πάντων n'est pas traduit.
 c) Traduction double.
 d) ἀπ' αὐτοῦ n'a pas été traduit.
 e) Omission de ἕτερον, ἄλλοις et δυνάμενον.
 f) Omission de ὄντως.
 g) = ἕτερον.
 160 a) Réduplication par voie négative.
 161 a) La traduction curieuse de λόγος par *sifa* se rencontre fréquemment dans la Théologie. Cf. p. ex. p. 86, 9 wa 'alā hādihī' l-sifa = *Enn.* VI 7, 11⁴⁹ ὁ δ' αὐτὸς λόγος; p. 46, 18 = *Enn.* V 8, 136; p. 51, 11 = V 8, 38, et souvent ailleurs.
 b) Addition. — λέγεται n'a pas été paraphrasé.

III

§ 203-5; 209-11. = *V, 5, 10.*

²⁰³ Si donc tu veux contempler le Premier Générateur prends garde de Le contempler à travers ^(a) les <autres> choses; sinon, tu ne verras que Sa trace, non pas Lui-même. ²⁰⁴ En effet, si tu veux Le <contempler>, réfléchis sur ce qu'est le Principe ^(a) qui subsiste en Lui-même, Se suffit à Lui-même, est pur (et) immaculé ^(b), (et) n'est mélangé à aucune autre chose; qui saisit ^(c) toutes les choses et n'est saisi par aucune <chose; et à qui n'est semblable(?) aucune> ^(d) autre chose. ²⁰⁵ Si donc tu réfléchis sur cela, tu sauras qu'il doit y avoir parmi les choses quelque chose qui correspond à cette description ^(a), et c'est là le Générateur de toutes les choses ^(b). ²⁰⁹ Si donc tu veux regarder le Créateur Très-Haut, jette sur Lui ton regard de manière totale, non pas de manière morcelée ^(a), et dis ^(b) qu'Il est le Bien, puisqu'Il est la Cause de la vie sage et intellectuelle et sublime ^(c). ²¹⁰ Car Il est la source de la vie et de l'intelligence et ^(a) de la substance et de l'être, étant exclusivement Un; Il est le Simple et le Premier par excellence ^(b), parce qu'Il est le Principe de toutes les choses et

que c'est Lui qui les a produites. ²¹¹ De Lui vient le premier mouvement (lequel) n'est pas en Lui; de Lui vient le repos, et Il n'a point besoin de repos.

[V 5, 10₁] ²⁰³ Ἀλλὰ σὺ μὴ μοι δι' ἐτέρων αὐτὸ ὄρα· εἰ δὲ μὴ, ἴχνος ἂν ἴδοις, οὐκ αὐτό· ²⁰⁴ ἀλλ' ἐννόει, τί ἂν εἴη τοῦτο, ὃ ἐστὶ λαβεῖν ἐφ' ἑαυτοῦ ὃν καθαρὸν οὐδενὶ μιγνύμενον, μετεχόντων ἀπάντων αὐτοῦ μηδενὸς ἔχοντος αὐτό· ἄλλο μὲν γὰρ οὐδὲν τοιοῦτον, ²⁰⁵ δεῖ δὲ τι τοιοῦτον εἶναι. ²⁰⁹ Ἀλλ' ὅταν μὲν ὁρᾷς, ὅλον βλέπε· ὅταν δὲ νοῆς, ὃ τι ἂν μνημονεύσῃς αὐτοῦ¹, νόει ὅτι τὰγαθόν. Ζωῆς γὰρ ἐμφορονος καὶ νοεῖς αἴτιος ἰδύναμις¹ ὢν, ²¹⁰ ἀφ' οὗ ζωὴ καὶ νοῦς, ὅτι οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος, ὅτι ἐν ἀπλοῦν γὰρ καὶ πρῶτον, ὅτι ἀρχή. Ἀπ' αὐτοῦ γὰρ πάντα· ²¹¹ ἀπ' αὐτοῦ κίνησις ἢ πρῶτη, οὐκ ἐν αὐτῷ, ἀπ' αὐτοῦ στίσις, ὅτι αὐτὸς μὴ ἔδεῖτο.

- 203 a) *Litt.* : par l'intermédiaire.
 204 a) *Litt.* : la chose.
 b) Traduction double.
 c) Traduction de (μετ)έχειν.
 d) Probablement lacune dans le texte arabe.
 205 a) La traduction arabe de δεῖ. . . εἶναι nous semble plus conforme au sens du passage que celle proposée par BRÉHIER : « et il faut qu'il y ait des choses pareilles à lui ».
 b) Addition explicative.
 209 a) Amplification par voie négative.
 b) ὅταν δὲ. . . αὐτοῦ a été omis.
 c) Addition; δύναμις a été omis.
 210 a) Traduction imprécise.
 b) *Litt.* : le simple des simples et le premier des premiers.

En attendant l'édition intégrale de l'*Épître sur la Science Divine*, nous nous contenterons ici de quelques remarques sommaires sur sa valeur.

Notons d'abord que la paraphrase arabe est loin d'être littérale. A côté de traductions plus ou moins fidèles, il y a nombre de passages qui se bornent à résumer brièvement le texte grec. Ailleurs, on rencontre des amplifications explicatives, des interprétations souvent arbitraires, des digressions, des gloses et commentaires qui, à première vue, font supposer comme base de la traduction un original fort éloigné du texte grec des *Ennéades*, mais qui, à les étudier de près, se révèlent comme dues au paraphraste seul. A l'instar d'autres traducteurs arabes, le paraphraste a une prédilection pour les traductions doubles, rendant un terme grec par

deux expressions arabes. Les nombreuses fautes évidentes et les contresens d'interprétation s'expliquent, du moins en partie, par l'hypothèse d'une version intermédiaire en langue syriaque.

Dans tous ces détails l'*Épître sur la Science Divine* s'accorde avec la *Théologie d'Aristote* : non seulement les moyens stylistiques sont les mêmes, mais encore la terminologie employée dans les deux ouvrages est identique. Ce qui implique sans conteste que le traducteur des extraits plotiniens, contenus dans l'*Épître* n'est autre que celui de la *Théologie*, c'est-à-dire 'Abd al-Masīh b. Nā'ima al-Himṣī, contemporain de Kindī et qui a vécu presque un siècle avant Fārābī prétendu auteur de l'*Épître sur la Science Divine*.

Quelques exemples vont illustrer ce fait : ἀπλοῦς grec est rendu dans l'*Épître* non seulement par *basīt* (cf. § 43, 128; 153 : ἀπλότης), mais encore, et beaucoup plus souvent, par *mabsūt* (§ 2, 8, 50, 98 et souvent ailleurs). Il en est de même dans la *Théologie*; p. 106, 8 *basīta* = *Enn.* V. 1, 323 ἀπλή; de même p. 95, 3; par contre *mabsūt* p. 88, 17, 18 = *Enn.* VI 7, 131-2; p. 86, 2; p. 125, 14 *al-jism al-mabsūt* = IV 7, 36 ἀπλοῦ σώματος; p. 125, 4; 129, 16; 136, 7 *min al-wāḥid al-mabsūt* = V 2, 13 ἐξ ἀπλοῦ ἐνός et souvent ailleurs⁽¹⁾. *Théol.* p. 28, 6 emploie *mabsūt*, mais dans la ligne suivante on lit *bi naw' basīt*. — Chez les traducteurs arabes postérieurs, *basīt* seul est en usage; mais dans les traductions anciennes, *mabsūt* = ἀπλοῦς a eu une certaine fortune⁽²⁾. Les deux formes dérivent du syriaque *p'sūtā* (en arabe, la racine *basāfa* ne signifie que « étendre »). Mais tandis que *basīt* en est une transcription presque phonétiquement exacte, la forme *mabsūt* (part. pass., = étendu), s'efforce de traduire la forme grammaticale du terme syriaque (*p'sūt* est le participe passé du verbe *p'sat*).

⁽¹⁾ Cf. aussi Mustafā 'Abdal-Rāziq, dans *Bull. Fac. of Arts, Egypt. Univ.*, I, 2 (1933), p. 127.

⁽²⁾ Cf. notamment dans les fragments de Ps. Empédocle, rapportés par Šabrazūrī, *k. rawḍat al-afrāh*, éd. par Asin Palacios, *Aben Masarra y su Escuela*, Madrid 1914, p. 147. Le terme *mabsūt* se rencontre aussi accidentellement chez Muḥammad b. Zakariyya al-Rāzī; cf. notre édition des *Opera philosophica*, I (Le Caire 1939), p. 220, 10.

τὸ ἐν^(a) : Le terme τὰ ἐντα est souvent traduit par *al-anniyāt*; cf. § 64, 202, et de même *Théol.* p. 79, 15 : *anna'l-ašyā' al-'aqliyya liya anniyāt haqqiyya*⁽¹⁾ = *Enn.* IV 8, 626 τὰ τε νοητῶς . . . ἐντα; p. 76, 19 šay' min al-ašyā' min al-anniyāt al-bāqiyā wa lā min al-anniyāt al-mustaḥila al-dāḥira = IV 8, 63 τὶ τῶν ἐντων; p. 108, 18-19 *al-'aql wa'l-anniyā wa'l-ḡairiyyā wa'l-huwiyyā* = V 1, 435 νοῦς, ἐν, ἐτερότης, ταυτότης. D'autre part, *anniyā* correspond souvent à εἶναι; cf. § 183 (*anniyat al-šay'*); § 189 (*al-anniyā al-wāḥida : εἶναι ἐν*); voir aussi § 66. De même *Théologie*, p. 59, 10 'illat anniyatihā = *Enn.* VI 7, 216-17 αἴτιον τοῦ εἶναι; p. 109, 15 *wa huwa 'illat anniyat al-šay' wa katratihi* = V 1, 55 ὁ αἴτιος τοῦ καὶ εἶναι καὶ πολλὸν εἶναι τοῦτον; p. 166, 8 *anniyāt wa jawāhir* = V 8, 524 εἶναι . . . καὶ οὐσίας; cf. aussi p. 79, 16 *al-anniyāt al-haqqiyyā* = IV 8, 627 τὸ εἶναι.

τὸ ἐν^(b) : Une autre traduction de τὸ ἐν est *huwiyyā*; cf. § 39 (avec la glose *al-dāt al-ūlā*), § 210; et de même *Théol.* p. 136, 10 *lammā lam yakun lahu huwiyyā inbajasat minhu al-huwiyyā* = V 2, 156 εἶνα τὸ ἐν ἧ, διὰ τοῦτο αὐτὸ οὐκ ἐν; p. 137, 13 *huwiyyat al-'aql* = V 2, 112 τὸ ἐν. Dans *Théol.* p. 108, 19, par contre, *huwiyyā* correspond à ταυτότης (= V 1, 435).

ὑπόστασις se trouve rendu § 47 de l'*Épître* par *šaḥṣ* (« personne, individu »), dans la traduction du titre de *Enn.* V 3 : Περὶ τῶν γνωστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα = *al-qawl fī l-ašḥās al-'ilmiyyā wa'llaḍi faḡqahā*; de même § 178 où ὑπόστασις est rendu par le doublet *šaḥṣ qā'im wa jawhar ṭābit* (« personne subsistante et substance constante »). Cette traduction curieuse⁽²⁾ s'explique aisément par le fait que la version syriaque offrirait ici *q'nōmā*, terme théologique de grande importance dans les discussions christologiques de l'Église syriaque et qui correspond 1° à *persona* et 2° à ὑπόστασις⁽³⁾. Le traducteur arabe, induit en erreur par l'emploi chrétien du

⁽¹⁾ Dans l'édition de DIETERICI ܐܢܢܝܐ. Cf. aussi *Théol.* p. 12, 2.

⁽²⁾ D'ordinaire, *šaḥṣ* correspond à ἄτομον (*individuum*); cf. aussi *Théol.* p. 93, 14 = *Enn.* VI 7, 1418 εἶδος ἄτομον. Cf. encore p. 156, 16-17 *al-'aql al-šaḥṣī . . . al-ḡayāt al-šaḥṣiyyā* = VI 7, 929 νοῦς τοιόσδε ζῶν γὰρ τοιάδε. Voir aussi *Théol.* p. 89, 19; 90, 1.

⁽³⁾ Cf. BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*², p. 678^a. — Chez Grégoire de Nazianze et chez Théodore, ὑπόστασις, πρόσωπον et ἰδιότης sont considérés comme des homonymes.

mot, l'a rendu par *šahš* en se conformant à la première signification du mot. Dans la *Théologie*, p. 105, 18, *inna šahš al-nafs innamā huwa min*⁽¹⁾ *al-aql*, correspond à *Enn.* V 1, 3₁₅ ἡ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῇ ἀπὸ νοῦ. De même, *Théol.* p. 139, 1 *hatta'bladā'al . . . šahšan* = V 2, 1₂₅ ὑπόστασιν . . . ποιησαμένη⁽²⁾.

τὰγαθόν : *al-hair al-awwal al-mahd* (le premier bien absolu), § 221; *al-hair al-mahd al-awwal*, *Théol.* p. 23, 2 (= *Enn.* IV 4, 4₁).

γίγνόμενος, γεννητός : *wāqi' taht al-kawn*, § 164, non pas *kā'in* comme chez les traducteurs postérieurs; cf. *Théol.* p. 38, 3 *wāqi' taht al-kawn wa'l-fasād* = *Enn.* IV 7, 8₁₂.

εἰδωλον est traduit par *šanam* : § 13 et *Théol.* p. 138, 6 (= *Enn.* V 2, 1₁₈), p. 138, 13 (= V 2, 1₂₀), p. 148, 16 (= VI 7, 5₁₄); et par *šanam wa miṭāl* : § 84 et *Théol.* p. 167, 7 (= V 8, 6₁₀). — *εἰκὼν* est traduit par *šanam* : § 22 et *Théol.* 149, 2 (= VI 7, 5₂₁)⁽³⁾; et par *rasm wa šanam* : § 92; cf. *Théol.* p. 135, 8 *ašnām wa rusūm*. — Dans § 13, μέμημα est rendu par *miṭāl* (pl. *amṭāl*), tandis que *Théol.* p. 118, 5 (= V 8, 1₂₁₆) et p. 150, 9-10 (= VI 7, 6₁₁) le traduit par *šanam*. Dans *Théol.* p. 51, 14 (= V 8, 3₁₁) et p. 105, 5 (= V 1, 3₇) *miṭāl* correspond à *εἰκὼν* et *ib.* p. 106, 18 (= V 1, 4₅) à ἀρχέτυπον. Cf. encore *Théol.* p. 87, 4 *miṭāl wa šanam* = παράδειγμα (VI 7, 1₂₂). — Τύπος est traduit par *rasm* : § 103 et *Théol.* p. 166, 12 (= V 8, 6₃).

τάξις est rendu, dans § 157, par le doublet *niṣām wa šarḥ* (ordre et dilatation). Dans la *Théologie* on rencontre plusieurs expressions analogues : *taqs wa šarḥ*⁽⁴⁾ ou *martaba (tartīb) wa šarḥ* (p. 139, 11 et suiv. = *Enn.* V 2, 2₃) et enfin *niṣāmuhā wa šarḥuhā* (p. 112, 8 = V 1, 6₂₁).

Il convient en outre d'examiner les tendances théologiques, voire chrétiennes, qui ont présidé aux deux paraphrases. Dans l'*Épître* et dans

⁽¹⁾ Lire ainsi, au lieu de *fī* (DIETERICI).

⁽²⁾ *Théol.* 105, 7 = V 1, 3₉, ὑπόστασις n'a pas été traduit; *ib.* p. 63, 9 ἐν ἀρα τῇ ὑποστάσει paraît être rendu par *ma'a dātīhi*.

⁽³⁾ Mais *Théol.* p. 114, 10 (= V 8, 11₁) et p. 118, 2 (= V 8, 1₂₁₃), *εἰκὼν* est traduit par *miṭāl wa šanam* et *šanam wa miṭāl* respectivement.

⁽⁴⁾ Cf. *ib.*, p. 125, 17 *dā taqs wa šarḥ* = IV 7, 3₉ τεταγμένον; p. 93, 8 *bi tartīb wa taqs*.

la *Théologie*, les cas sont nombreux où le sens de l'original a été intentionnellement modifié, lorsqu'il contredisait les préoccupations dogmatiques du paraphraste chrétien. L'idée que le *Noûs*, non pas le *Êν*, est créateur et démiurge, a été radicalement écartée. D'autres expressions ont été éliminées en raison de leur saveur païenne ou encore parce qu'elles se prêtaient à une interprétation par trop panthéiste. De nombreuses additions explicatives servent à souligner la transcendance et le caractère ineffable de l'Un, désigné par des expressions superlatives telles que le «Premier des Premiers» (*awwal al-awā'il*), la «Vie des Vies», le «Bien des Biens», etc. Plus caractéristiques encore sont les épithètes de «Cause» ou de «Première Cause» ou de «Cause des Causes» que l'auteur de l'*Épître* ainsi que le paraphraste de la *Théologie* confèrent au *Êν* et qui témoignent d'une conception religieuse assez étrangère à la pensée plotinienne. L'inspiration aristotélécienne de ces épithètes est indéniable : aussi auront-elles contribué à appuyer la prétention de la *Théologie* de passer pour une œuvre d'Aristote. D'autre part, ces retouches servent à rapprocher les idées plotiniennes du dogme monothéiste et sont sans doute une des raisons principales de la fortune de la paraphrase des *Ennéades* dans la philosophie musulmane.

Ainsi, l'*Épître sur la Science Divine* nous invite à un nouvel examen de la transmission des *Ennéades* en Orient et de l'histoire du courant plotinien dans le monde arabe. Nous nous contenterons de signaler ici quelques-uns des problèmes textuels, littéraires et philosophiques qui demandent à être résolus à la lumière des nouveaux documents :

1° C'est une tâche urgente des études arabes que de rééditer le texte de la *Théologie d'Aristote*, en tenant compte des différentes recensions et traductions et en la confrontant avec l'original grec dont elle dérive. Il en faut faire de même avec les autres fragments de la paraphrase arabe des *Ennéades*, et en premier lieu avec l'*Épître sur la Science Divine*. Le lexique arabo-grec et gréco-arabe qu'on devra joindre à cette édition, sera un instrument de travail indispensable pour tous ceux qui étudient le néoplatonisme arabe.

2° Le problème littéraire de la *Théologie* a été à peine abordé par les chercheurs. Les extraits plotiniens contenus dans l'*Épître* faisaient-ils autrefois partie du texte de la *Théologie* ou bien s'agit-il d'une traduction

indépendante, dont l'auteur cependant serait identique à celui de la *Théologie*? Pour quelle raison la *Théologie* a-t-elle été attribuée à Aristote et l'*Épître* à Fārābī?

3° Il faut essayer de préciser les milieux arabe et syriaque, qui ont donné naissance à cette traduction ou paraphrase des *Ennéades*. Nous avons déjà dit que la *Théologie* arabe semble se fonder sur une version syriaque qui remonterait au VI^e siècle, époque à laquelle, chez les Jacobites aussi bien que chez les Nestoriens, dans l'école païenne de Harrān aussi bien qu'à la cour des rois sassanides, les études néoplatoniciennes étaient fort en vogue. C'est à cette même époque qu'en Syrie chrétienne a été composée cette fiction littéraire d'inspiration néoplatonicienne qu'est le Corpus des écrits attribués à Denys l'Aréopagite, écrits qui, au début même du VI^e siècle, à peine publiés en grec, ont déjà été traduits, par Sergius de Reš 'Ainā, et imités, par l'auteur du livre *Hierotheos* et autres, en langue syriaque.

4° L'utilisation de la paraphrase arabe pour la restitution du texte grec doit être fondée sur des bases plus solides et plus méthodiques. Le plus ancien manuscrit grec, incomplet par ailleurs, remonte au XI^e siècle. La traduction arabe est de deux siècles plus ancienne et le texte syriaque dont elle dérive, remonte à une époque encore plus reculée. L'helléniste plotinisant doit se servir de la paraphrase arabe pour corriger son texte souvent corrompu. Mais pour pouvoir le faire, il doit connaître à fond la méthode qu'ont suivie les traducteurs-paraphrastes orientaux et plus précisément la méthode du traducteur de la *Théologie*.

5° Dernièrement le P. HENRY, un des meilleurs spécialistes des problèmes textuels que posent les *Ennéades*⁽¹⁾, a émis l'hypothèse que la *Théologie d'Aristote* n'était pas la traduction directe des *Ennéades*, c'est-à-dire de la recension due à Porphyre des œuvres de Plotin, mais plutôt la version arabe des cours, de l'enseignement oral de Plotin qu'un

autre disciple, Amélius, aurait notés⁽¹⁾. Nous n'entendons pas entrer ici dans la discussion de ces questions. Remarquons seulement que le nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades* contenu dans l'*Épître sur la Science Divine* rend l'hypothèse du P. HENRY des plus improbables.

6° La transmission enfin du texte de Plotin en arabe pose des problèmes non moins intéressants : on se rappelle le cas de Victorin qui, au IV^e siècle, a traduit les *Ennéades* en latin et a par là fortement influencé le jeune Augustin. L'histoire de la transmission de la pensée grecque en Orient a plus d'une analogie avec celle de l'Occident latin. Et si le néoplatonisme augustinien a apposé son empreinte sur la philosophie chrétienne de l'Occident, la traduction en arabe d'ouvrages néoplatoniciens tels que la *Théologie* n'ont pas moins profondément informé la pensée musulmane.

⁽¹⁾ P. HENRY, S. J., *Vers la reconstruction de l'enseignement oral de Plotin*, extrait du *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, classe des Lettres*, t. XXIII, 6, Bruxelles 1937, p. 310-342.

⁽¹⁾ Cf. notamment son ouvrage *Les états du texte de Plotin* (= *Études plotiniennes I*), Paris 1938. Voir aussi ses *Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius* (= *Bibl. Éc. Hautes Études, Sc. rel.*, vol. 50, Paris 1935), et cf. au sujet de ce dernier travail, nos remarques dans *Rev. Hist. des Rel.*, CXIII (1936), p. 211.