

Vie et savoir dans les écoles philosophiques antiques

Lieux de savoir, 1. Espaces et communautés, Albin Michel, 2007, p. 279-301

Renée Koch-Piettre

Si, comme le voulait Platon, philosopher, c'est apprendre à mourir, quel pouvait être le contenu des enseignements dans les écoles philosophiques anciennes ? Comment le bien-penser se mariait-il avec le bien-vivre, le savoir avec la sagesse ? Comment appliquait-on le programme ? « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre », proclamait l'Académie. Concrètement, quand Platon débarqua en Sicile, le palais qui l'accueillit « fut envahi par un nuage de poussière, tant il y avait de gens qui traçaient des figures de géométrie¹ » – sur du sable ! On choisira ici, en guise de poste d'observation, les données archéologiques récemment livrées par les ruines d'une grande cité de Syrie : Apamée-sur-l'Oronte.

Au milieu d'une région si plantureuse qu'on y apprivoisait les poissons des rivières, que les Séleucides y concentrèrent leurs éléphants et leurs haras militaires, et que l'empereur fou Élagabal voulut nourrir ses chevaux de raisins du cru, Apamée concentrait, à en croire le recensement conduit par un certain Quirinius en l'an 6 de notre ère, au moins un demi-million d'habitants : foule cosmopolite où se distinguaient, parmi les Perses, Indiens, Arabes, Égyptiens ou Grecs, ces nombreux juifs que la cité épargna au début de la guerre de Judée en 66². Opulentes et riches d'une vie culturelle intense, d'autres cités l'avoisinaient, Antioche, Séleucie de Piérie, Laodicée, etc. Après un tremblement de terre en 115 après J.-C., sa reconstruction commencée sous Trajan la dota, avec une double colonnade bordant sur quatre kilomètres l'axe nord-sud de la cité, d'une artère urbaine spectaculaire et d'un théâtre parmi les plus vastes de l'Empire. Elle dut à la splendeur de sa reconstruction, à une série de souverains d'origine syrienne et surtout au rayonnement de l'oracle de Zeus Bêlos³, actif jusqu'à la fin du iv^e siècle, d'être attestée, tardivement, comme une capitale du néoplatonisme, avec l'arrivée d'Amélius, auditeur de Plotin à Rome et admirateur du néo-pythagoricien Numénios d'Apamée, puis

avec Jamblique (v. 250-325) qui fut peut-être élève d'Amélius, et l'élève de Jamblique Sopatros, fort estimé de l'empereur Constantin : mais, dès le temps de Cicéron, Apamée avait donné le jour au stoïcien Poseidonios, brillant naturaliste, apôtre de la « sympathie » universelle⁴.

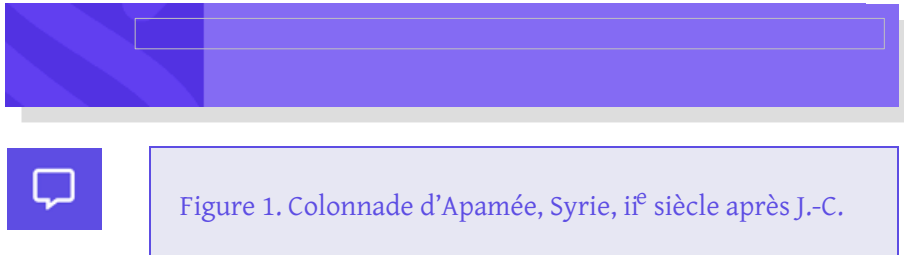


Figure 1. Colonnade d'Apamée, Syrie, ii^e siècle après J.-C.

Les néoplatoniciens d'Apamée-sur-l'Oronte

L'on a daté du règne de Julien (360-363) une mosaïque d'Apamée découverte sous la chapelle axiale d'une cathédrale chrétienne postérieure : on y voit Socrate et six Sages, assis en demi-cercle ; la tradition grecque des Sept Sages rivalise avec l'iconographie récente du Christ entouré de ses disciples, pour faire ressortir, au centre, la figure de Socrate, trois doigts levés en un geste d'enseignement, et, de part et d'autre, six des Sages, que l'on a pu identifier par comparaison avec une mosaïque légendée de Baalbeck, ainsi qu'avec un portrait inscrit et assorti d'une maxime, sur le pavement d'un édifice voisin, dit « au *triklinos* »⁵. Socrate a donc pris la place d'un des Sept, sage parmi les Sages.

« Tous ceux que sauve aujourd'hui la philosophie sont redevables à Socrate de leur salut », écrivait l'empereur Julien, en qui on a d'abord voulu reconnaître le commanditaire de la mosaïque⁶. Or Socrate n'est ici que le modèle allégorique de la destinée de l'âme du philosophe : un défunt pouvait, dans l'iconographie funéraire, trôner semblablement parmi les Sages. Cette allégorie est flanquée de deux autres tableaux sur le même tapis de mosaïques : on y reconnaît, à gauche, Ulysse, *alias* l'âme humaine, sauvé de la mer, *alias* la vie charnelle, pour revenir dans sa maison d'Ithaque et embrasser Pénélope, *alias* la Philosophie ; à droite, amputé par le mur du fond de l'abside chrétienne, un banquet d'immortalité réunit la Grâce (*Charis*), la Beauté (*Kallos*), et trois autres de ces pures Idées dont le *Phèdre* de Platon (250 b) décrivait la vision bienheureuse au terme de l'ascension de l'âme⁷. Mieux encore : une longue mosaïque appartenant au même programme iconographique déroule plus au sud un « Jugement des Néréides », où, parmi des divinités marines concurrentes ou juges, le couronnement de la beauté dénudée de Cassiopée, princesse persécutée, comme Ulysse, par la colère de Poséidon, constitue une figure locale du dépouillement du philosophe (Cassiopée est fille du dieu d'Apamée

Bêlos) : « Socrate seul, avec fort peu de ses émules [...] réussit à se

dépouiller de la dernière des tuniques, l'amour de l'honneur⁸. » Au-delà, une dernière mosaïque sertit dans une couronne d'immortalité la devise « *eu chrô* [uses-en bien]⁹ ». La forme de l'inscription imite-t-elle la *labarum* de Constantin, insigne des chrétiens (εὐχρῶ contre ἄχρῶ) ? Quant au sens, il s'agit de savoir « user du corps comme d'un instrument¹⁰ », la raison dominant les passions, sésame de la vie philosophique. Or la mer des Néréides, *alias* le tumulte de la chair, est celle-là même dont Ulysse a pu s'extraire en retrouvant Pénélope. La leçon est claire : le bon usage des passions permet de triompher de la chair et libère l'âme immortelle.

Science et religion en néoplatonisme

Notre tapis de mosaïques marquerait en vérité le lieu même de l'école néoplatonicienne, un vaste édifice semi-public, propre à recevoir la foule d'étudiants qui accouraient aux leçons de Jamblique¹¹. L'ascèse spirituelle suffit-elle à décrire l'enseignement qui s'y déroulait ? La mosaïque du retour à Ithaque nous en apprend davantage : elle donne tant de relief à une ronde de six servantes (le nom « Thérápénides » est inscrit) dans un jardin qu'il a fallu les introduire dans l'exégèse : puisque, avec l'intendante Euryclée accompagnant Pénélope, on obtient un total de sept servantes, on a reconnu en elles, selon une image introduite par le philosophe du plaisir Aristippe de Cyrène, les sept disciplines libérales du cycle éducatif conçu par Platon, et complété par Porphyre de Tyr, élève de Plotin, ou Maxime de Tyr¹² : le *quadrivium* – arithmétique, géométrie, musique, astronomie – et le *trivium* – grammaire, rhétorique, dialectique. Cette dernière recouvrirait la philosophie en ses deux aspects, la science fondée en raison et la « mystagogie » qui doit illuminer l'âme (*ellampsis*), incarnées respectivement par Euryclée et par Pénélope, presque soudées sur l'image¹³. La leçon serait alors qu'Ulysse, comme Julien lui-même, aurait pu, avec un bon guide, s'épargner ce long cursus en embrassant d'emblée Pénélope (*alias* la mystagogie)¹⁴.

1. Théorie et pratique

La philosophie s'entendait en effet depuis Jamblique et ses *Mystères d'Égypte* comme une religion païenne, à laquelle l'empereur Julien, ramant à contre-courant de l'Histoire, tâcha de rendre une dimension publique : en 361, le néoplatonicien Sopatros d'Apamée, deuxième du nom, flatta cette politique en organisant à ses frais des jeux Olympiques¹⁵ ! Mais le paganisme de l'Antiquité tardive répugnait aux exhibitions officielles. Les philosophes, de même, revendiquaient peu

ce métier, qui ne leur valait aucune exemption, et préféraient paraître comme sophistes (titre plus prisé que « rhéteur »), médecins ou

grammairiens¹⁶. Leur entraînement élitiste se pratiquait à huis clos et réservait le cursus complet aux loisirs des plus riches. Outre les paliers du *quadrivium* et du *trivium*, la philosophie abondait en subdivisions dont le parcours fut progressivement unifié : les écrits d'Aristote formaient un cycle encyclopédique, de l'histoire naturelle, la mécanique et l'optique jusqu'à la politique, l'éthique et la logique, les néoplatoniciens codifièrent un cursus de lectures commentées, des *Vers d'or* de Pythagore aux *Oracles chaldaïques* en passant par Aristote puis Platon¹⁷. Julien savait sa propre formation inachevée¹⁸. Or le stoïcien Épictète affirmait déjà qu'être philosophe consistait non à commenter les textes de Chrysippe ce qui faisait pourtant tout son enseignement, mais à mener une vie (*zôê*) conforme à leur leçon¹⁹. La pratique pouvait-elle se passer de la théorie ? Les écoles de philosophie qui accueillirent Julien à Éphèse et à Pergame, en créant la discipline appelée « mystagogie », relayèrent les efforts du *logos* au moyen de mythes allégoriques, d'oracles, d'astrologie et de « symboles » manipulables qui rapprochaient l'élève des corps célestes maîtres des destins²⁰.

2. Mystagogie

La mystagogie commençait par une purification et culminait dans une vision extatique. Porphyre recommandait un « sacrifice intérieur » dont les étapes se confondaient avec les progrès dans la philosophie, depuis la maîtrise des passions jusqu'à la connaissance des réalités éidétiques, où l'intellect se confond avec son objet divin²¹. Ce cursus fait de la connaissance de la nature une étape nécessaire. Hiérocès d'Alexandrie (v^e siècle apr. J.-C.) dans ses *Commentaires sur les « Vers d'or »* de Pythagore distingua au contraire la théurgie de la discipline de l'âme rationnelle. Il s'agit, au moyen des rites, du jeûne, des symboles et de la contemplation, de rendre léger et lumineux le « véhicule » de l'âme raisonnable, pour lui permettre de « supporter le commerce avec les corps lumineux » et de s'élever tout de bon vers les astres²² : ainsi le dépouillement a-t-il métamorphosé Cassiopée en constellation ! Aussi les purifications des néoplatoniciens n'étaient-elles pas seulement intellectuelles. En captant dans des symboles la puissance des dieux, on les amenait à se montrer, à révéler l'avenir, par une magie « chaldaïque », recommandée par Jamblique et pratiquée par Julien. Trouvé avec ses accessoires dans la salle à manger à abside de la maison d'Apamée dite « du cerf », un plateau triangulaire à protubérance centrale, orné d'une figure d'Hécate et gravé de signes cabalistiques, fut comparé²³ à un « trépied » divinatoire qu'utilisèrent des conjurés contre l'empereur Valens en

371 : ne pourrait-on y reconnaître plutôt la toupie sonore connue sous le nom d' *inyx*, qui, censée être liée au mouvement des planètes, enchaînait et libérait tour à tour les puissances sommées de se

manifester et de dévoiler leur science²⁴ ?

La théurgie associée à l'ascèse pieuse est un trait central du néoplatonisme. Au V^e siècle encore, à Athènes où le philosophe Proclus s'acquittait à lui seul, une fois l'an, des devoirs de piété envers les morts de l'Attique et ses « ancêtres » philosophes²⁵, quelqu'un dans sa demeure présumée avait tué et enterré rituellement un petit cochon récemment trouvé *in situ* ²⁶. On obtenait par ces rites aussi la « divinisation » du philosophe, capable, dès lors, d'extra-lucidité, et adoré comme un dieu²⁷.

La rationalité grecque voulut dès l'origine se rapprocher des dieux. Ce qui est nouveau ici, c'est le clinquant de la mystagogie.

Scholae

La mystagogie entre en contradiction, dans la mosaïque apaméenne de Socrate et des Sages, avec la disposition des personnages, assis en demi-cercle. Cette disposition garde le souvenir d'un temps où la philosophie se pratiquait dans une convivialité égalitaire, que peuvent décrire les trois termes grecs *exedra*, *scholê* et *stibades*, et leurs transpositions latines.

1. *Exedra*, *schola*, *stibadium*

Les *stibades* sont d'abord une jonchée de feuillages. Grabats pour des frairies rustiques en Grèce, elles deviennent, avec le *stibadium* romain, lits de table en forme de « sigma » grec (*C*), par opposition aux *triclinia*, pour des banquets de riches ou les rendez-vous festifs des associations dionysiaques²⁸.

Scholê, c'est le loisir, et l'occupation de qui a du loisir : l'étude ; par extension, le groupe de ceux qui étudient ensemble, c'est-à-dire une école philosophique, qui se dira *schola* en latin, mais *diatribê* (étymologiquement « passe-temps ») en grec. Le terme latin s'applique également au lieu où l'on se réunit pour un loisir studieux. Plutarque use du dérivé grec *scholastêrion* dans son éloge de Lucullus, qui offrit aux lettrés de Rome le cadre d'un tel loisir.

Il rassembla beaucoup de livres, fort bien copiés, et [...] ouvrit ses bibliothèques à tous. Les galeries qui les entouraient (*peripatôn*) et les salles de séminaires (*scholastêrion*) accueillèrent sans restriction les Grecs : ils s'y rendaient comme dans un refuge des Muses et y passaient ensemble la journée, abandonnant avec joie toutes leurs

obligations. Souvent, Lucullus lui-même venait participer à

leurs séminaires (*sunescholazen*)[...] ²⁹.

Dans ce havre des Muses, on imaginera, en outre, des cartes de géographie, des instruments de mesure et d'observation, tous les outils de la science du temps ³⁰.

Le terme latin *scholapeut* s'applique, sous Auguste et Tibère, à une banquette de pierre en demi-cercle, d'usage religieux ou funéraire. On la voit à Pompéi associée, sous l'ombre de deux arbres et d'une pergola, à deux *tricliniade* pierre dont les proportions écrasent, à l'arrière-plan, la façade d'un temple rustique de Liber Pater (le Bacchus romain), honoré par les agapes du lieu. Vitruve nomme *scholae* des niches en abside garnies d'une banquette, où l'usager des thermes se reposait après le bain. Le mot désigne enfin diverses salles de réunion, où les associations rivalisent en efforts de représentation ³¹.

L' *exedra* est un lieu où l'on peut être assis dehors : lorsqu'elle prend une la forme semi-circulaire, banquette à ciel ouvert ou abside, elle est identique à la *scholalaine*. Rien de mieux qu'une exèdre pour un entretien à la fois sérieux et détendu, comme dans la maison de Cotta où Cicéron et deux autres amis discutent de la nature des dieux ³². Confort ; agrément du lieu, du paysage, de la société ; plaisir de la conversation ; appareil qui flatte la représentation sociale, sans qu'on cesse de rester entre soi : c'est tout cela que permet l'exèdre. La *scholay* ajoute le bon goût du loisir cultivé ; le *stibadium* l'incline vers les douceurs du repas couché et de la présence des dieux. C'est le théâtre tout indiqué de la vie philosophique, dans sa théâtralité même.

2. Une *schola* à Pompéi

La voici, cette vie philosophique, représentée sur une mosaïque de Pompéi : sept philosophes sont réunis en plein air, trois colonnes et un arbre dessinant l'espace d'un jardin ou d'un portique, les uns assis sur une *schola* semi-circulaire, les autres debout, en conversation animée autour d'un papyrus déroulé sur les genoux de l'un d'entre eux ³³. Malgré la commune disposition en hémicycle et le chiffre 7, le contraste est frappant avec la mosaïque d'Apamée : à Pompéi, un désordre maîtrisé, un décor pittoresque, un document ouvert sur lequel sept savants débattent d'égal à égal ; en Apamée, nul décor, des Sages dont l'attitude appuie la parole de la figure centrale de Socrate. De la *schola* ouverte sur le paysage et le dialogue critique, on est passé à une *schola* refermée sur un maître dont les leçons ne se discutent pas. Voilà qui illustre le passage de la dialectique à la mystagogie.

Cependant, la gravité des six Sages d'Apamée atténue l'écart entre le maître et les disciples : les Sages, autour de Socrate, s'offrent en témoins et modèles d'un passé paradigmatique. On est loin de ce bas-relief funéraire du ii^e siècle trouvé à Ostie, où un philosophe inspiré, en tunique, apparaît debout sur une estrade que découvre un rideau suspendu ; il parle les yeux au ciel entre deux groupes de disciples béats (au nombre de sept), dont deux, au premier plan, notent avidement sur un *codex* chaque parole prononcée³⁴. Avec le hiératisme des Sages d'Apamée, sans quitter la *schola* des philosophes, nous sommes presque entrés dans l'abside des saints.

Amélius et Numénius d'Apamée

C'est pourtant le bas-relief d'Ostie qui rend le mieux compte de la mentalité des cercles néoplatoniciens. Leur premier représentant en Apamée, Amélius Gentilianus, originaire d'Étrurie, avait passé vingt-quatre ans à l'école de Plotin, enseignant et polémiquant pour le compte de son maître ; ayant religieusement pris des notes à ses leçons, il composa, de 246 à 269, des « scholies » à ces notes, d'autant plus précieuses que Plotin n'écrivit que des brouillons tardifs communiqués aux seuls *happy few*³⁵. On pense qu'avec ces notes Amélius réalisa la première édition, chronologique, de l'œuvre de Plotin qui nous est finalement parvenue sous la présentation systématique de Porphyre : ce dernier, tard venu à l'école de Plotin (de 263 à 268) où il se sentait accablé par sa propre infériorité, attendit la mort d'Amélius pour proposer son édition. Quant aux scholies, en cent livres, Amélius les légua à son fils adoptif Hostilianus Hésychius d'Apamée³⁶ : s'étant retiré dans cette ville en quittant Plotin, il paraît y avoir vécu plusieurs décennies.

Amélius et l'école d'Apamée

En choisissant Apamée, Amélius rejoignait l'école de Numénius, dont il était féru de longue date : de cet auteur, le chrétien Eusèbe de Césarée, proche de Constantin, a sauvé de substantiels fragments sans doute empruntés à Amélius. Car Amélius « avait copié et rassemblé presque tous les écrits de Numénius et en avait appris par cœur la plupart³⁷ ». Numénius était entouré : nous lui connaissons au moins un « compagnon » (*hetairos*³⁸ appelé Kronios (sans doute le platonicien dédicataire en 165 du pamphlet de Lucien *Sur la mort de Pérégrinus* ; Lucien à son tour, quoique plutôt épicurien, appelle Kronios son *hetairos*, ce qui suggère une amitié complice).

Dans les œuvres de Numénius, Amélius lisait des commentaires (*hupomnēmata*) qui expliquaient Pythagore et Platon. La science n'y était plus à découvrir dans la nature, mais à décrypter sous les énigmes de prédécesseurs qu'on pouvait créditer de révélations capables d'en

imposer aux sceptiques. Platon lui-même aurait seulement pénétré les énigmes de Pythagore, lequel dépendait à son tour des « sagesse

barbares » (« les Brahmanes, les Juifs, les Mages et les Égyptiens »)³⁹. Ce programme initiatique de Numénios ressemble à celui que réalisa directement, à en croire Philostrate (écrivant une génération plus tard pour l'impératrice syrienne Julia Domna), le gourou syrien Apollonios de Tyane, contemporain du Christ, qui, après s'être initié graduellement aux doctrines de toutes les écoles près d'un sanctuaire d'Asclépios, alla s'instruire de la vie pythagorique chez les brahmanes ! Numénios, lui, sur l'énigme des trois « Rois » de la *Lettre II* de Platon (312 d-e), avait bâti, en référence au *Timée*, une doctrine des trois Intellects démiurgiques, qui fondèrent l'ontologie néoplatonicienne. Kronios faisait l'exégèse du nombre nuptial et du mythe d'Er⁴⁰.

Amélius produisit à son tour des commentaires de Platon et, commentaire de commentaire, une confrontation entre deux lectures de Platon respectivement par Numénios et par Plotin : il y défend Plotin que l'école d'Athènes accusait d'avoir plagié Numénios. Or, ces querelles d'exégèse s'inscrivent dans les querelles religieuses contemporaines. C'est ainsi qu'Amélius commenta aussi le Prologue de l'Évangile de Jean, reconnaissant dans le *Logos* l'Âme du monde (pour lui, comme pour Numénios, Platon n'est qu'un « Moïse qui parle grec ⁴¹»). Ce commentaire appartenait-il à un ouvrage antignostique *Contre le livre de Zostrien*, où Amélius aurait combattu quelques-uns des propres élèves de Plotin ⁴² ? Amélius a-t-il pu ignorer, d'autre part, les *Oracles chaldaïques*, que Porphyre connaissait, peut-être par Numénios, et qui, composés du temps de Marc Aurèle, devinrent avec Jamblique le sommet du cursus néoplatonicien⁴³ ? La théosophie d'Amélius ne dédaignait pas même la religion pratique : alors que, pour Plotin et Porphyre, le vrai « temple » du dieu (*neôs*) est un intellect (*noos*) purifié par des représentations pures du divin, Amélius tenait à s'acquitter des sacrifices « de la nouvelle lune et des fêtes » ; à la mort de Plotin, il s'informa auprès d'Apollon de la destinée de l'âme de son maître, et reçut en réponse un long oracle en vers que Porphyre cite en entier⁴⁴.

Numénios d'Apamée, fragments 24-28

Comment la philosophie, issue des mathématiques et des sciences de la nature, avait-elle pu évoluer vers l'exégèse pieuse ? La gestation du néoplatonisme dans les écoles de Numénios, ou d'Ammonius, maître de Plotin à Alexandrie, coïncide avec l'apparition, dans la seconde moitié du ii^e siècle après J.-C., de l'adjectif *platônikos* désignant les sectateurs de Platon. Ceux-ci, lassés de « suspendre » leur jugement dans une Académie sceptique déchirée de querelles internes, voulurent revenir aux leçons authentiques du maître, supposées cryptées. C'est sous la plume de Justin, né à Naplouse, martyrisé

en 165, que le terme s'applique pour la première fois à un homme : dans son *Dialogue avec Tryphon*, le juif, Justin défend le christianisme en empruntant ses arguments à Platon ! Les sources font dès lors apparaître de nombreux *platônikoi*, souvent venus d'Asie et d'Orient : ainsi Taurus le Syrien qui instruisit Aulu-Gelle, Théon de Smyrne, auteur d'une introduction aux mathématiques de Platon et d'un classement de ses œuvres, voire le magicien Apulée de Madaure. Du temps de Plotin – initié au platonisme par l'ex-chrétien Ammonius –, les platoniciens d'Athènes se ralliaient au Syrien Numénios. Des Syriens, voire les brahmanes de l'Inde, passaient pour parler le plus pur attique⁴⁵ !

1. La profusion des écoles

La revendication d'orthodoxie platonicienne traduit un désir d'ordre qui s'accompagne, au plan politique, de l'unification de l'Empire. Si depuis longtemps on se référait aux fondateurs d'écoles à l'aide d'adjectifs en - *ikos* (latin - *icus*) ou - *eios*, c'était pour désigner non des dogmes institués, mais des choix doctrinaux hétéroclites (*haire seis*). On rencontrait démocritéens, socratiques, antisthéniciens, mégariques, *eretrikoï*, théodoriens, *stôikoi*, *epikoureioi*, etc. Il en ressortait une pénible confusion, que, jusqu'au début du III^e siècle, l'esprit surmontait de trois façons : par l'historiographie, par la caricature, par l'idéalisation de profils types. L'historiographie est illustrée par l'épicurien syrien Philodème, dont les cendres du Vésuve ont conservé les fragments d'une *Histoire des philosophes*⁴⁶. La caricature naissait de la polémique, naturelle à la philosophie : ainsi Lucien imagina, dans la satire des *Philosophes à vendre*, des représentants de chaque école vendus à la criée sur un marché d'esclaves. Citons encore Lucien pour l'idéalisation du philosophe cynique, le plus populaire dans la Grèce du II^e siècle : en la personne de son maître Démonax, barbe, bâton, besace et méchant manteau sont les attributs visibles d'un homme viril, ami du franc-parler, ouvert à tout le genre humain, content du minimum, vivant de l'air du temps, mais qui n'est vraiment chez lui qu'à Athènes⁴⁷. Toutefois avec Lucien, qui fut justement familier d'un « compagnon » de Numénios, nous sommes déjà tout près des *platôniki* ! La confusion des doctrines était l'expérience de tous, le choix (*hairesis*) d'une école relevait de la décision de chacun, mais l'Histoire, en promouvant l'ordre et la hiérarchie, ne devait pas trancher en faveur des préférences de Lucien pour les cyniques ou les épicuriens.

2. La satire d'une décadence

Eusèbe nous a conservé des passages d'une plaisante histoire des doctrines due à Numénios⁴⁸. Cette satire consacrée à « l'infidélité de l'Académie à Platon » déplore la cacophonie philosophique née de l'oubli de l'inspiration première. Elle présente les écoles (*scholai*) comme de petits États (*politeiai*) transmis en héritage (*diadochê*)

d'un « scholarque » à l'autre, et toujours menacés par la rébellion (*stasis*), au point que la narration suit la métaphore d'une guerre burlesque. Depuis la Nouvelle Comédie, le bon sens se délectait à dénoncer les conséquences pratiques des doctrines appliquées à la lettre ; les divers noms d'écoles finirent par ne plus désigner des lieux d'enseignement distincts, mais des préférences doctrinales, dont découlaient des vies stéréotypées. Ainsi Numénios nous régale-t-il d'une anecdote sur l'académicien Lakydès, que ses serviteurs bernaient allégrement, tantôt parce qu'il « suspendait » son jugement à la mode de l'Académie sceptique, tantôt parce que les sophismes de ses esclaves, empruntés aux stoïciens, le battaient sur son propre terrain (fr. 26) : la satire porte sur la doctrine et le comportement qu'elle induit, et non pas sur l'école. Dans un cadre de vie philosophique uniforme, champ clos de luttes doctrinales, les belligérants sont évalués d'après leur vie même, selon des critères qui privilégient la discipline et la maîtrise de soi. Aussi bien, l'enseignement se prit à introduire tout exposé doctrinal par la biographie du fondateur.

Qualifiée de *diatribê*, l'école épicurienne, par sa stabilité, échappe à la critique de Numénios, mais c'est bien malgré lui. La *diatribê* est aussi associée parfois avec « promenades », *peripatoi*⁴⁹ : les deux termes, en désignant des types d'espace, suggèrent deux formes complémentaires de la prise de parole ; assis ou couchés en demi-cercle, les disciples conversent avec le maître dans une relation conviviale, au contraire, quand ils sont debout autour de lui, déambulant sous un portique, ils le suivent, se poussant les uns les autres pour attraper ses paroles. « Le plus large de tous marchait devant ; c'était un beau parleur [...] »⁵⁰. » Polémon, troisième successeur de Platon, suivit son exemple :

Il argumentait tout en marchant. [...] Il vivait à part et passait son temps dans le jardin [de l'Académie], près duquel ses disciples avaient construit des cabanons pour habiter près du sanctuaire des Muses et de l'exèdre⁵¹.

Mais le rapport finit par s'inverser, la *diatribê* devint salle de conférence – ou la conférence elle-même –, et la promenade (*peripatos*) séminaire ou récréation : quand, sans quitter le gymnase, l'éphébie se transforma, d'éducation militaire, en enseignement secondaire et supérieur, il fallut bien accueillir des classes entières, qui allaient grossir le public des « diatribes » conférences⁵². Le bas-relief d'Ostie, avec le maître debout devant des disciples spectateurs, prolongerait ce retournement que commandait l'afflux du public. Or le lexique de Numénios paraît refuser cette évolution : se mettre à l'école d'un maître, cela reste, dans son jargon, se faire son « auditeur » (*akoustês*) ou son « sectateur » (*philakolouthos*), le « fréquenter » (*phoitan*), ou « fréquenter ensemble » (*sumphoitan*) « chez » (*para*) lui, être son « familier » (*gnôrimos*). Sa langue conserve la trace d'un temps

où le bouche-à-oreille suffisait à marquer les rendez-vous, comme on voit, dans Platon, Socrate se hâter vers une réunion de sophistes dans

une maison amie⁵³. Plutarque déjà revivait ces jours bénis, quand il se rendait avec ses condisciples à une invitation formelle au domicile du maître (mais on se réunit pour une distribution des prix, et la somnolence post-prandiale guette les cours de l'après-midi)⁵⁴ ; la discussion feignait encore de s'instaurer librement, sur la base, par exemple, d'un exercice de parole proposé en jeu ; l'obsession encyclopédique et celle du salut commandaient pourtant déjà ces réunions, qui anticipaient idéalement la perfection à atteindre.

Numénios aspire à replacer la philosophie simultanément dans un cadre privé et sous une autorité unique. Or, tout en adoptant l'enseignement de Pythagore et de Platon, il désigne, quoique avec répugnance, l'épicurisme contemporain comme son modèle.

Des épicuriens d'Apamée

Une découverte d'apparence mineure a mis près de trente ans pour trouver son commentateur : une inscription mise au jour à l'est de la Grande Colonnade d'Apamée, gravée sur une colonne réemployée, plusieurs fois visitée par l'épigraphiste qui la publia en 1973, mais disparue depuis, indique que tel objet dédié (une statue ?) le fut « sur l'ordre du saint dieu très grand Bêlos, par Aurélios Bêlios Philippos, prêtre et diadoque, en Apamée, des épicuriens ».

Le nom théophore (*Bêlios*) ne laisse aucun doute : un épicurien prêtre du Bêl oraculaire ! Et cela dans la cité des néoplatoniciens dont la doctrine, au moins, appuyait la fréquentation des oracles ! Aucune date décisive ne put être proposée pour cette inscription, dont la forme paraît tardive, mais que la prosopographie invite à situer au ii^e siècle, sous Hadrien, ou du temps de Lucius Vérus et de Marc Aurèle, quand les épicuriens rencontrèrent la faveur impériale. Le témoignage de Numénios, admiratif malgré lui de cette secte, corroborerait une datation de la seconde moitié du ii^e siècle.

L'exégèse du document par Martin F. Smith, spécialiste de l'épigraphie épicurienne, relève nombre d'épicuriens issus de Syrie, ou qui s'y illustrèrent, de Basilidès de Tyr à Philodème de Gadara, mort vers 40 avant J.-C., dont la bibliothèque trouvée à Herculaneum est toujours en cours de publication. L'auteur voit dans le « diadoque » un scholarque local. Il relève une poignée d'autres épicuriens attestés comme prêtres (nous avons tenté de compléter la liste et montré que la doctrine du Jardin en expliquait le mystère). Il suggère enfin que la dédicace a pu être financée par la communauté des épicuriens

d'Apamée, et rappelle l'obligation de l'écot interne, attestée du temps

d'Épicure ⁵⁵.

Numénios vantait la concorde épicurienne :

Jamais sur aucun point on ne les a vus soutenir le contraire d'Épicure [...]. L'école (*diatribê*) d'Épicure ressemble pour de bon à un État vierge de toute sédition [...] ; ils ont été, ils sont, et selon toute apparence resteront ses sectateurs (*philakolouthoi*) ⁵⁶.

Au temps des chaires concurrentes, aux portes de l'école où s'opérait la synthèse néoplatonicienne, résistait donc paisiblement, avec l'estime publique, sous les yeux de Numénios, son utopie réalisée : une communauté unanime fondée sur une doctrine unique.

Apamée contre Laodicée

Jean-Charles Balty, historien d'Apamée, en datant du règne de Julien les mosaïques trouvées sous la cathédrale chrétienne, a rappelé l'intérêt qu'à l'occasion d'une « querelle de préséance qui l'opposait à Laodicée » l'empereur manifesta pour la ville, en lui donnant la palme au nom de deux de ses grands hommes, Jamblique et Sopatros. Laodicée-sur-mer jouissait pourtant de beaux marbres, de bibliothèques à foison, et se vantait de « l'habileté d'un certain concitoyen » (*politou tinos sophian*) ⁵⁷. Remarquons qu'elle pouvait en effet se réclamer d'un illustre savant : Philonidès de Laodicée. Or, Philonidès était épicurien.

Philonidès de Laodicée

Un papyrus d'Herculanum en mauvais état contenant une *Vie* de Philonidès, rapproché de trois inscriptions et d'un passage du mathématicien Apollonios de Pergé, qui exerça à Pergame et en Alexandrie vers 200 avant J.-C., voilà tout ce qui est conservé de ce personnage qui était applaudi dans Athènes – où sa famille avait un rôle diplomatique –, à la cour séleucide, et par les savants de son temps ⁵⁸. On perd sa trace après 150 avant J.-C. Le papyrus seul révèle en lui un épicurien, dont l'activité politique et la science mathématique, ainsi que la mention, en des contextes indéchiffrables, de trois des rares épicuriens dissidents connus ⁵⁹, ont fait même douter de l'orthodoxie. On peut conjecturer que Philodème, son auteur probable, avait voulu rendre justice à une grande figure de l'épicurisme syrien dont il était issu lui-même et qui, dès le temps de Philonidès, s'était déjà déployé jusqu'à Rome ⁶⁰ – pourquoi pas grâce à lui ?

1. La carrière de Philonidès

Au temps de Philonidès, Athènes même empruntait déjà à la Syrie une part de son éclat : le roi Antiochos IV Épiphanes lui envoya plans et finances pour étendre son pharaonique temple de Zeus, l' *Olympieion* ⁶¹ ; et Philonidès suivit les leçons de deux Syriens, le scholarque Basilidès de Tyr et Thespis, son possible successeur à la tête du Jardin d'Athènes. Lui était-il d'ailleurs si nécessaire de se rendre à Athènes ? Il avait écouté à Éphèse le mathématicien Eudème, qui l'avait présenté à Apollonios de Pergé ; en Carie, l'enseignement de Dionisodoros de Caunos, auteur d'un traité *Sur la sphère*. Il était en contact avec Iolaos de Bithynie, médecin et naturaliste, et Zénodoros, de qui nous connaissons un traité de géométrie. On l'estimait jusque dans les sectes rivales : témoin le stoïcien Diogène de Babylone, qui a pu le faire connaître à Rome (fr. 53). À Antioche sans doute, il fonda une école concurrente de celle d'Artémon, son maître en épicurisme, qu'il ruina. Il y réunit, à ses frais, tous les ouvrages d'Épicure (fr. 66). Le roi Démétrios I^{er} Sôtér « montait » à ses leçons, au milieu d'une foule de lettrés, *philologoi*, gardait le contact en permanence, progressait beaucoup, et il était traité comme un élève parmi d'autres (fr. 12)⁶². Pour mieux participer aux séminaires et aux cours (*sundiatripsei, suscholasei*), il offrit au maître une maison en face du palais ; s'il recourait à son conseil, il abordait toujours en lui le philosophe, non un ministre ni un homme de cour (fr. 27). Philonidès publia cent vingt-cinq traités pour convertir le roi à sa doctrine (*haireisis*, fr. 30) : les enjeux étaient grands, à en croire les dissensions au sein même du Jardin (fr. 33 et 34) et les débuts de la conquête des esprits à Rome ; et les épicuriens n'avaient pas que des amis (fr. 30 et 32).

2. L'établissement du canon épicurien

C'est au milieu de cette effervescence intellectuelle que Philonidès, semble-t-il, réorganisa l'enseignement épicurien, et le rendit propre à convertir au loin. On devine une remarquable pédagogie de la transmission, fondatrice d'orthodoxie, par les abrégés, les traités sur des questions particulières, les commentaires, les commentaires de commentaires, et les textes polémiques, sans que soit abandonnée la recherche en commun (*sunezêtêkotôn*, fr. 19). Chacun de ces types d'ouvrages s'adresse à un public spécifique.

Les abrégés des lettres des quatre fondateurs de l'épicurisme (Épicure, Métrodore, Polyène, Hermarque), ainsi que le recueil thématique de leurs lettres didactiques, composaient un catéchisme familiarisant « les jeunes gens paresseux » avec le quatuor modèle (fr. 14). Les traités servaient à réduire les objections ponctuelles : d'où leur multiplication (fr. 30). Les *Commentaires* publient les cours sur le texte central d'Épicure, *De la nature* : Philonidès en commente le sixième livre, comme Amélius commentera Platon. Les commentaires de

commentaires donnent à lire, aux participants des séminaires, les notes tirées des leçons d'autrui (à la manière dont Amélius annotera les cours de Plotin). Un ouvrage polémique contre « le Pataréen » pourrait viser un épicurien non orthodoxe (fr. 7).

3. Le précepteur et l'ami

Paradoxalement, cet enseignement si bien structuré passe par l'entretien privé : témoin le mot *kathêgêtês*, qui désigne ici Artémon (fr. 33), maître épicurien de Philonidès en Syrie. On rencontre le terme dans des lettres d'Égypte relatives à l'éducation : des parents envoient leurs enfants auprès de maîtres dont ils paient de leur mieux les services⁶³. Le *kathêgêtês* enseigne à titre privé ce qu'on attend de lui, un savoir dont on sait mesurer l'extension. Des parents se feront ainsi une idée précise des progrès de leur enfant arrivé à la lecture du « Z » (*to zêta*), c'est-à-dire du sixième chant de l' *Iliade* ⁶⁴. Une école de philosophie en charge de la pédagogie d'une doctrine fixée – et non pas de son invention progressive – n'a pas manqué d'établir, elle aussi, ses grilles d'évaluation. Aussi n'est-on pas étonné de trouver dans la *Vie* de Philonidès cette nomenclature qui énumère familièrement, d'après leur numéro de série, sans autre précision, les trente-sept livres de la Bible d'Épicure *Sur la nature*, avec les leçons d'Artémon sur les « 1 à 31 », et le commentaire au « 6 », exprimé sous sa forme chiffrée (*to hekton*).

L'emploi du mot *kathêgêtês* enseigne que le maître épicurien doit être à la fois un répétiteur et un ami. Il doit guider sur un chemin qui, quoique déjà frayé par Épicure, reste chaque fois un parcours singulier vers des vérités déjà là⁶⁵. D'où la débauche d'efforts en faveur d'un élève unique (Lucrèce à Memmius, Philonidès à Démétrios I^{er}), et, en corollaire, l'attachement de l'élève au maître. La concorde épicurienne est une réussite pédagogique.

Sauvé des flots

Philonidès a voyagé sur mer (fr. 45). Athènes a sauvé son père (et lui-même ?) de l'esclavage (en offrant rançon à des pirates ?)⁶⁶ : Platon déjà avait connu pareille mésaventure. Épicure aurait essuyé un naufrage⁶⁷. Les périls de la mer ont hanté les épicuriens comme ils avaient hanté Platon et hanteront les néoplatoniciens, sous l'allégorie des voyages d'Ulysse. Diogène d'Énoanda en a fait inscrire dans la pierre une description dramatique⁶⁸. La sécurité de la terre ferme est célébrée par Horace et par Lucrèce : il est doux, depuis le port, de contempler les orages sur la vaste mer...

Mais contre les tourments de la mer le remède épicurien était à portée de main, en une sagesse résumée dans le visage des maîtres rendus familiers par des lectures assidues. Le Jardin entourait ses réunions de leurs images : à Dion, au pied du mont Olympe, on trouva quatre

statues à l'imitation du portrait d'Épicure, dans la salle d'apparat d'une riche villa ; ou bien les portraits des maîtres étaient incrustés dans le pavement d'une salle à abside, avec les maximes résumant leurs

pensées, comme à Autun en Gaule, près de deux siècles avant Apamée⁶⁹ : en festoyant sobrement devant ces images, à ce banquet humain on égalait d'emblée le bonheur des dieux. Chaque « tunique de chair », chaque vérité de science enfermaient la totalité du salut.

Notes

[1.](#) Plutarque, *Vie de Dion*, 13, 4.

[2.](#) Xénophon, *Anabase*, I, 4, 9 ; Strabon, *Géographie*, XVI, 2, 10 (C752) ; *CIL*, III, supplément 1, 6687 ; Flavius Josèphe, *Guerre des juifs*, II, 479.

[3.](#) Balty, J. Ch., 1988, p. 94 et suiv. Récemment, non pris en compte dans cette étude : Athanassiadi, 2006, p. 58 et suiv.

[4.](#) Sopatros : voir *RE*, III A, 1, 1006 et suiv., s.v. « Sopatros » [Seeck], 11. Il participa à la fondation de Constantinople, en 330. La vindicte populaire obligea Constantin à le faire mettre à mort ; Poseidonios : Laffranque, 1964, p. 48-56. Sur cette histoire d'Apamée, voir Balty, J. et J. Ch., 1977, p. 104-108, 112, 117-120, 123-128, Will, 1989a, p. 228 et suiv., 232-234. Sur le site : Balty, J. Ch., 1981.

[5.](#) Balty, J., 1970, p. 86-87 et fig. 11.

[6.](#) Julien, *Lettre à Thémistios*, 264 d. Pour l'identification discutée du commanditaire, voir Athanassiadi, 2006, p. 63 et suiv., n. 116.

[7.](#) Balty, J. Ch., 1972, p. 163-174 (Balty, J., 1977, p. 76-81 ; Balty, J. Ch., 1981, p. 105-119 et p. 186-191, pour le site de la cathédrale et les mosaïques).

[8.](#) Julien, *Second Panégyrique de Constance*, 96 c (I, 1, p. 174).

[9.](#) Balty, J. Ch., 1972, p. 174-181 (Balty, J., 1977, p. 82-88 ; Balty, J. Ch., 1981, p. 212-215).

[10.](#) Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, « Prooemion », 90-104.

[11.](#) Eunape, *Vies des sophistes* ; Jamblique, 457 et suiv.

[12.](#) Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, II, 79 ; Platon, *République*, VII, 522c-531c ; Maxime de Tyr, *Discours* 37 ; voir Hadot, I., 1984, p. 153 et suiv.

[13.](#) Philon d'Alexandrie, *De congressu* (cf. Quet, 1993, p. 155-157), aurait pu y voir Agar, la servante, incarnation du cycle des sciences, et Sarah, l'épouse d'Abraham, la science dernière.

[14.](#) Bouffartigue, 1992, p. 508-510 et 562 et suiv. ; les réinterprétations de l'opposition entre théurgie et philosophie par un Martianus Cappella, dans *Les Noces de Mercure et de la Philologie*, ou par Hiéroclès d'Alexandrie, amèneront à privilégier la philosophie : la théurgie et les arts mantiques sont alors un ersatz pour la multitude. Cf. Hadot, I., 1984, p. 150 et suiv. ; Hadot, I. et P., 2004, p. 187-193.

- [15.](#) En l'an 361 : cf. Libanius, *Lettres*, 663 (W. 577), 668 (W. 582), 1172 (W. 1309). À Athènes, un certain Plutarque, peut-être le fondateur de l'école néoplatonicienne, finança trois fois la barque sacrée des Panathénées (Koch, 2005, p. 200).
- [16.](#) Goulet, 2001, p. 378-380 ; Bouffartigue, 1992, p. 47.
- [17.](#) Bouffartigue, 1992, p. 547-567.
- [18.](#) *Ibid.*, p. 44 et 560 et suiv.
- [19.](#) Épictète, *Manuel*, 49.
- [20.](#) Bouffartigue, 1992, p. 44 et 547.
- [21.](#) Porphyre, *De l'abstinence*, II, 45, 4 (p. 111-112).
- [22.](#) Hiéroclès, *Commentaires sur les « Vers d'or »*, XXVI, 21-22, p. 116-117.
- [23.](#) Donnay, 1984, se référant à Ammien Marcellin, *Histoire romaine*, 29, 1.
- [24.](#) Voir, par exemple Michel Psellos, 1133 A, cité par Lewy, 1978, p. 247-257 ; pour le dossier de l'*inyx*, cf. Gow, 1934, p. 1-13. Pour une nouvelle interprétation, voir Athanassiadi, 2006, p. 63.
- [25.](#) Marinus, *Proclus*, § 36, 10-23.
- [26.](#) Koch, 2005, p. 201-204.
- [27.](#) Cf. Goulet, 2001, p. 383-386.
- [28.](#) Voir le règlement de *Iobacchoi* athéniens, in Jaccottet, 2003, vol. 2, p. 27-34. Gernet, [1928], rééd. 1982, p. 32-46, décrit les « frairies antiques ». Cf. Platon, *République*, II, 372 b.
- [29.](#) Plutarque, *Vie de Lucullus*, 42, 1-3, trad. A.-M. Ozanam, *légèrement modifiée*.
- [30.](#) Cf. Préaux, 1978, p. 230-238 ; Jacob, 1996, p. 50-69.
- [31.](#) Egelhaaf-Gaiser, 2001, et 2005, p. 255-258.
- [32.](#) Cicéron, *De la nature des dieux*, I, 15 ; voir Plutarque, *Vie de Brutus*, 14, 2, pour un usage public de l'exèdre.
- [33.](#) Pompéi, i^{er} siècle av. J.-C., conservé à Naples, Museo nazionale, cf. Zanker, 1995, p. 295, fig. 160.
- [34.](#) *Ibid.*, p. 261, fig. 140 : musée d'Ostie.
- [35.](#) Porphyre, *Vie de Plotin*, IV, 9-16. Pour l'ensemble de la question, voir Brisson, 1987, et Des Places, 1973, « Notice », p. 7-32 ; Dodds, 1957, p. 3-32.
- [36.](#) Porphyre, *Vie de Plotin*, III, 46-48.
- [37.](#) *Ibid.*, 43-45.
- [38.](#) Porphyre, *L'Antre des nymphes*, 21.
- [39.](#) Numénios, fr. 1.
- [40.](#) Voir Proclus, *Commentaire sur la République de Platon*, II, 22, 20 et suiv. ; 110, 4. Cf. Brisson, 1987, p. 802 et suiv.
- [41.](#) Numénios, fr. 8.
- [42.](#) Porphyre, *Vie de Plotin*, XVI.
- [43.](#) Des Places, 1973, p. 17.
- [44.](#) Porphyre, *Vie de Plotin*, X, 15-28 ; XXII, 13-63.
- [45.](#) Philostrate, *Vie d'Apollonios*, I, 7 ; III, 31.
- [46.](#) Voir notamment Philodème, *Histoire de l'Académie*.
- [47.](#) Lucien, *Démonax*, *passim*.
- [48.](#) Numénios, fr. 24-28.

- [49.](#) Numénios, fr. 27, l. 50.
- [50.](#) Timon, évoquant Platon, in Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, V, 7.
- [51.](#) Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, IV, 19.
- [52.](#) Voir pour Athènes, *IG*, II², 1006, l. 19-20 et 62-64 (121 av. J.-C.).
- [53.](#) Voir par exemple Platon, le prologue du *Protagoras*.
- [54.](#) Plutarque, *Propos de table*, VII, 3, *Moralia* 720C ; IX, *Moralia* 736 et suiv. Voir Romeri, 2002, p. 134-138.
- [55.](#) Voir Rey-Coquais, 1973, p. 66-68 ; Smith, 1996, p. 120-130 ; Koch, 2005, p. 226-230.
- [56.](#) Numérius, fr. 24, l. 20-26.
- [57.](#) Balty, J. et J. Ch., 1974, p. 267 et suiv., cf. Libanius, *Epitaphios*, Discours XVIII, 187 (t. II, p. 318 et suiv. ; cf. XI, p. 340).
- [58.](#) Fraser, 1972, I, p. 416 et suiv. ; II, p. 601 et suiv. et 611 et suiv.
- [59.](#) Le « Pataréen », Antiphane et Timasagoras, fr. 7, 24, 34.
- [60.](#) Élien, *Histoire variée*, IX, 12, cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XV, 11 ; Athénée, *Deipnosophistes*, XII, 547 a.
- [61.](#) Tite-Live, *Histoire romaine*, XLI, 20, cf. Polybe, *Histoire*, XXVI, 1, 10-11.
- [62.](#) Polybe, *Histoire*, XXXIII, 14 (cf. Athénée, *Deipnosophistes*, X, 440 b) le décrit comme un ivrogne : accusation courante contre des épicuriens.
- [63.](#) Glucker, 1978, p. 127-134 ; Préaux, 1929, p. 780-785.
- [64.](#) Préaux, 1929, p. 780 et suiv.
- [65.](#) Cf. Lucrèce, *De la nature*, IV, 1-3.
- [66.](#) *IG*, II², 1236.
- [67.](#) Épicure, *Epicurea*, fr. 189. Cf. Clay, 1998.
- [68.](#) Diogène d'Énoanda, fr. 72 (éd. Smith) ; trad. 1996, p. 57.
- [69.](#) Pandermalis, 1999, p. 166-173 ; Blanchard, 1991 et 1992 ; Blanchard-Lemée et Blanchard, 1993 ; cf. Koch, 2005, p. 210 et suiv.

▮Bibliographie

Sources et éditions consultées

- Athénée, *Deipnosophistes* : Athénée, *The Deipnosophists*, éd. bilingue grec/anglais par Ch. B. Gulick, Cambridge (Mass.)-Londres, 1961.
- Aulu-Gelle, *Nuits attiques* : Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, 3 vol., Paris, 1967-1989.
- Cicéron, *De la nature des dieux* : Cicéron, *De natura deorum*, éd. et trad. par M. Van Den Bruwaene, 2 vol., Bruxelles, 1970-1986 ; Cicéron, *La Nature des dieux*, trad. et éd. par Cl. Auvray-Assayas, Paris, 2002.
- CIL : *Corpus inscriptionum latinarum*, III. *Supplément*, éd. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902.
- Diogène d'Énoanda, fr. : Diogène d'Énoanda, *The Epicurean Inscription*, éd. bilingue grec ancien/anglais par M. F. Smith, Naples, 1993 ; *La Philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments*, trad. fr. par A. Étienne et D. O'Meara, Paris, 1996.
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines* : Diogène Laërce, *Vies et doctrines des*

philosophes illustres, trad. M.-O. Goulet-Cazé et al., Paris, 1999.

- Élien, *Histoire variée* : Élien, *Historical Miscellany*, éd. bilingue grec/anglais par N. G. Wilson, Cambridge (Mass.)-Londres, 1997.
- Épictète, *Manuel* : Épictète, *The Manuel*, in *The Discourses as reported by Arrian ; The Manual ; and Fragments*, éd. bilingue grec/anglais par W. A. Oldfather, 2 vol., Cambridge (Mass.), 1959-1961.
- Épicure, *Epicurea*, éd. H. Usener, Leipzig, 1887.
- Eunape, *Vies des sophistes* : Eunape et Philostrate l'Athénien, *The Lives of the Sophists*, éd. bilingue grec/anglais par W. C. Wright, Londres-Cambridge (Mass.), 1921.
- Flavius Josèphe, *Guerre des juifs*, éd. bilingue grec/français par A. Pelletier, 3 vol., Paris, 1975-1982.
- Hiérocès, *Commentaires sur les « Vers d'or »* : *Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, éd. Fr. W. Köhler, Stuttgart, 1974.
- IG : *Inscriptiones graecae*, Berlin, 1903-.
- Julien : *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, éd. bilingue J. Bidez, 4 vol., Paris, 1963-1972.
- Libanius : in *Libanii opera*, éd. R. Förster, Hildesheim, 12 vol., 1963.
- Lucien, *Démonax* : Lucien, *Œuvres*, I. *Opusculs 1-10*, éd. J. Bompaire, Paris, 1993.
- Lucrèce, *De la nature* : Lucrèce , *De rerum natura*, éd. bilingue latin/français par J. Kany-Turpin, Paris, 1993.
- Marinus, *Proclus* : Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, éd. bilingue latin/français par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, Paris, 2001.
- Maxime de Tyr, *Discours* : Maxime de Tyr, *The Philosophical Orations*, trad. anglaise par M. B. Trapp, Oxford, 1997.
- Michel Psellos : in Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologiae cursus completus, series graeca [Patrologie grecque]*, Turnhout, 1858-1866.
- Numénios, fr. : Numénios, *Fragments*, éd. bilingue grec/français par É. Des Places, Paris, 1973.
- Philodème, *Histoire de l'Académie* : Philodème, in *Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia (PHerc. 1021 e 164)*, éd. bilingue grec/italien par T. Dorandi, Naples, 1991.
- Philodème, *Vie de Philonidès* : « Vita di Filonide epicureo (PHerc. 1044) », in I. Gallo, *Frammenti biografici da papiri*, II. *La biografia dei filosofi*, Rome, 1980, p. 23-166.
- Philon d'Alexandrie, *De congressu* : Philon d'Alexandrie, *De congressu eruditionis gratia*, éd. bilingue grec/français par M. Alexandre, Paris, 1967.
- Philostrate, *Vie d'Apollonios* : Philostrate, *The Life of Apollonius of Tyana*, éd. bilingue grec/anglais par Fr. C. Conybeare, Londres, 1960.
- Platon, *Protagoras*, éd. bilingue grec/français par A. Croiset, Paris, 1963.
- Platon, *République*, éd. bilingue grec/français par É. Chambry, Paris, 1948.
- Plutarque, *Moralia* : Plutarque, *Œuvres morales*, éd. bilingue grec/français par Fr. Fuhrmann, III. *Apophtegmes*, 1988 ; IX. *Propos de*

table, 3 vol., I-II : éd. Fr. Fuhrmann, et III : éd. Fr. Frazier et J. Sirinelli, 1972-1996.

- Plutarque, *Vies parallèles*, éd. dirigée par Fr. Hartog, trad. française d'A.-M. Ozanam, Paris, 2001.
- Polybe, *Histoire*, éd. dirigée par Fr. Hartog, trad. française par D. Roussel, Paris, 2003.
- Porphyre, *L'Antre des nymphes* : Porphyre, *L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*, éd. de l'Université de Buffalo (1969), trad. du grec par Y. Le Lay, Lagrasse, 1989.
- Porphyre, *De l'abstinence*, éd. bilingue grec/français par J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, 2 vol., 1977-1979.
- Porphyre, *Vie de Plotin*, éd. bilingue grec/français par L. Brisson et al., Paris, 1992.
- Proclus, *Commentaire sur la République de Platon*, I. *Dissertations I-VI* (*Rép. I-III*), trad. A.-J. Festugière, Paris, 1970.
- Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, I : chap. 1-29, éd. bilingue grec/français par I. Hadot, Paris, 2001.
- Strabon, *Géographie* : *The Geography of Strabo*, 8 vol., éd. bilingue grec/anglais, Londres-Cambridge (Mass.), 1917-1932.
- Tite-Live, *Histoire romaine*, éd. bilingue latin/français, 34 vol., Paris, 1965-1984.
- Xénophon, *Anabase*, éd. bilingue grec/français par P. Masqueray, t. 1, Paris, 1930.

Autres références

- Athanassiadi, 2006 : Polymnia Athanassiadi, *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénios à Damascius*, Paris.
- Balty, J., 1970 : Janine Balty, « Une nouvelle mosaïque du iv^e siècle dans l'édifice dit "autriclinos" à Apamée », *Annales archéologiques syriennes*, 20, p. 81-92 et pl.
- Balty, J., 1977 : J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruxelles.
- Balty, J. et J. Ch., 1974 : Janine et Jean Charles Balty, « Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur », *Dialogues d'histoire ancienne*, I, p. 267-304, pl. I-VIII.
- Balty, J. et J. Ch., 1977 : J. et J. Ch. Balty, « Apamée de Syrie, archéologie et histoire, I. Des origines à la Tétrarchie », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.8, p. 103-134.
- Balty, J. et J. Ch., 1984 : J. et J. Ch. Balty, « Un programme philosophique dans la cathédrale d'Apamée : l'ensemble néoplatonicien de l'empereur Julien », in *Texte et image. Actes du Colloque international de Chantilly (13-15 octobre 1982)*, Paris, p. 167-176.
- Balty, J. Ch., 1972 : J. Ch. Balty, « Nouvelles mosaïques du iv^e siècle sous la "cathédrale de l'est" », in *Colloque Apamée de Syrie*, II, Paris, p. 163-185, pl. L-LXXIII.
- Balty, J. Ch., 1981 : J. Ch. Balty, *Guide d'Apamée*, Bruxelles.
- Balty, J. Ch., 1988 : J. Ch. Balty, « Apamea in Syria in the Second and

Third Centuries A.D. », *Journal of Roman Studies*, 78, p. 91-104.

- Blanchard, 1991 : Alain Blanchard, « Épicure "Sentence Vaticane" 14 : Épicure ou Métrodore ? », *Revue des études grecques*, 104, p. 394-409.
- Blanchard, 1992 : A. Blanchard, *Catalogue d'exposition de la Ville d'Autun, Métrodore. Un philosophe, une mosaïque. Musée Rolin*, 6 juill.-30 sept., p. 49-54.
- Blanchard-Lemée et Blanchard, 1993 : Michèle Blanchard-Lemée et Alain Blanchard, « Épicure dans une anthologie sur mosaïque à Autun », in *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 969-984.
- Bouffartigue, 1992 : Jean Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris.
- Brisson, 1987 : Luc Brisson, « Amélius : sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36, Berlin.
- Burkert, 1972 : Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg [*Lore and Science*, traduction anglaise, Cambridge (Mass.), 1972].
- Clay, 1998 : Diskin Clay, « Sailing to Lampsacus » [1973], in *Paradosis and Survival : Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*, Ann Arbor, Michigan, p. 189-199.
- Dentzer et Orthmann (éd.), 1989 : Jean-Marie Dentzer et Winfried Orthmann (éd.), *Archéologie et histoire de la Syrie, II. La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'islam*, Sarrebruck.
- Des Places, 1973 : Édouard Des Places, *Numénios. Fragments*, Paris.
- Dodds, 1957 : Eric R. Dodds, « Numenius and Ammonius », in E. R. Dodds et al., *Les Sources de Plotin, Vandœuvres-Genève*, p. 1-61.
- Donnay, 1984 : Guy Donnay, « Instrument divinatoire d'époque romaine », in J. Balty (éd.), *Colloque Apamée de Syrie*, XIII, Paris, p. 203-212.
- Egelhaaf-Gaiser, 2001 : Ulrike Egelhaaf-Gaiser, s.v. « Schola », *Der Neue Pauly*, 11, Stuttgart, p. 205-208.
- Egelhaaf-Gaiser, 2005 : U. Egelhaaf-Gaiser, « Sakrallandschaft und Taffelluxus : Adaptation und Naturinszenierung in Banketträumen pompejanischer Kultgemeinschaften », in S. Georgoudi, R. Koch-Piettre, Fr. Schmidt (éd.), *La Cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, p. 253-272.
- Fraser, 1972 : Peter Marshall Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 2 vol. (et Index vol.), Oxford.
- Gernet, 1982 [1928] : Louis Gernet, « Frairies antiques », in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris [repris de *Revue des études grecques*, 41, 1928, p. 313-359].
- Gucker, 1978 : John Gucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen.
- Goulet, 2001 : Richard Goulet, *Études sur les vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris.

- Gow, 1934 : Andrew Sydenham F. Gow, « IYNE, POMBOΣ, *Rhombus, Turbo* », *Journal of Hellenic Studies*, p. 1-13.
- Hadot, I., 1984 : Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris.
- Hadot, I. et P., 2004 : Ilsetraut et Pierre Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du « Manuel » d'Épictète et son commentaire néoplatonicien*, Paris.
- Jaccottet, 2003 : Anne-Françoise Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, 2 vol., Zurich.
- Jacob, 1996 : Christian Jacob, « Lire pour écrire : navigations alexandrines », in M. Baratin et Chr. Jacob, *Le Pouvoir des bibliothèques. La mémoire des livres en Occident*, Paris, p. 47-83.
- Koch, 2005 : Renée Koch, *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Paris.
- Laffranque, 1964 : Marie Laffranque, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris.
- Lewy, 1978 : Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris.
- Pandermalis, 1999 : Dimitrios Pandermalis, ΔΙΟΝ. Η ανακάλυψη [*Dion. Les fouilles*], Athènes.
- Préaux, 1929 : Claire Préaux, « Lettres privées grecques d'Égypte relatives à l'éducation », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 8, p. 757-800.
- Préaux, 1978 : Cl. Préaux, *Le Monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce, 323-146 av. J.-C.*, Paris.
- Quet, 1993 : Marie-Henriette Quet, « Naissance d'image : la mosaïque des Thérapénides d'Apamée de Syrie, représentation figurée des connaissances encycliques, "servantes" de la philosophie hellène », *Cahiers du centre Gustave Glotz*, 4, p. 129-187.
- Romeri, 2002 : Luciana Romeri, *Philosophes entre mots et mets. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*, Grenoble.
- RE : *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, éd. A. Fr. von Pauly et G. Wissowa, Stuttgart, 1893-Munich, 1980.
- Rey-Coquais, 1973 : Jean-Pierre Rey-Coquais, « Inscriptions grecques d'Apamée », *Annales archéologiques syriennes*, 23, p. 39-84.
- Smith, 1996 : Martin Fr. Smith, « An Epicurean Priest from Apamea in Syria », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 112, p. 120-130.
- Will, 1989a : Édouard Will, « Les villes de la Syrie à l'époque hellénistique et romaine », in Dentzer et Orthmann (éd.), p. 223-250.
- Will, 1989b : Édouard Will, « La Syrie à l'époque hellénistique et romaine : mille ans de vie intellectuelle et artistique », in Dentzer et Orthmann (éd.), p. 567-579.
- Zanker, 1995 : Paul Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, Munich ; *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*, trad. anglaise par A. Shapiro, Berkeley, 1995.

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



- CONCEPTION :
[ÉQUIPE SAVOIRS](#),
PÔLE NUMÉRIQUE
RECHERCHE ET
PLATEFORME
GÉOMATIQUE
(EHESS).
- DÉVELOPPEMENT :
DAMIEN
RISTERUCCI,
[IMAGILE](#), [MY
SCIENCE WORK](#).
DESIGN : [WAHID
MENDIL](#).