



**HAL**  
open science

**LA MATIÈRE À L'ORIGINE DU MAL CHEZ  
NUMÉNIUS. UN ENSEIGNEMENT EXPLICITÉ  
CHEZ MACROBE? “ La matière à l'origine du mal  
chez Numénius. Un enseignement explicité chez  
Macrobe? Première partie: La doctrine du corps astral  
et des facultés produites par l'âme lors de sa descente à  
travers les sphères planétaires ”, Revue de philosophie  
ancienne, 2013, 1, n° 31, 1, p. 41-98.**

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. LA MATIÈRE À L'ORIGINE DU MAL CHEZ NUMÉNIUS. UN ENSEIGNEMENT EXPLICITÉ CHEZ MACROBE? “ La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobe? Première partie: La doctrine du corps astral et des facultés produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires ”, Revue de philosophie ancienne, 2013, 1, n° 31, 1, p. 41-98.. Revue de philosophie ancienne, 2013. hal-02426833

**HAL Id: hal-02426833**

**<https://hal.science/hal-02426833>**

Submitted on 9 Jan 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## LA MATIÈRE À L'ORIGINE DU MAL CHEZ NUMÉNIUS. UN ENSEIGNEMENT EXPLICITÉ CHEZ MACROBE ?

### Première partie :

#### **La doctrine du corps astral et des facultés produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires<sup>1</sup>**

##### RÉSUMÉ

Dans son traité sur l'âme, Jamblique attribue entre autres à Numénius la doctrine selon laquelle le mal atteint l'âme rationnelle de l'extérieur à partir de la matière, phénomène dont l'incarnation est la manifestation par excellence (fr. 43 et 48 des Places). D'après un témoignage d'Énée de Gaza (fr. 49 des Places), le mal, selon Numénius, affecterait même l'âme avant l'incarnation. Pour rendre compte des deux aspects de cette doctrine, on a parfois été tenté de la rapprocher de l'exposé du *Commentaire au Songe de Scipion* où Macrobe prête à un troisième groupe de Platoniciens l'idée selon laquelle l'âme serait alourdie dans sa descente par l'adjonction d'un corps astral qui précipiterait sa chute (I 11, 10-12). À l'occasion de cette descente à travers les sphères planétaires, ajoute Macrobe, l'âme produirait en outre les facultés psychiques destinées à lui permettre la vie sur terre. La première partie de l'article, publiée dans ce numéro, met à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle les deux aspects de cette conception présentée par Macrobe pourraient rendre compte du rôle que Numénius attribue à la matière dans l'origine du mal conçu comme lié à l'incarnation. La deuxième partie de l'article, publiée dans le prochain numéro, proposera un autre passage à la comparaison, peut-être plus susceptible d'être rapproché de la doctrine de Numénius concernant la matière proprement dite (I

<sup>1</sup> Je remercie le lecteur anonyme de la revue de m'avoir donné une précieuse indication bibliographique.

12, 7). Dans les deux cas, il s'agit de montrer les difficultés engendrées par toute tentative d'attribuer à Numénios l'origine ultime des différentes vues exposées par Macrobe aux chapitres I 11, 10-I 12 de son *Commentaire*.

#### ABSTRACT

In his essay on the soul, Jamblichus ascribes to Numenius, among other doctrines, the view according to which Evil takes its origin from outside the rational soul in matter and that incarnation itself is Evil (fr. 43 and 48 des Places). According to Aeanas from Gaza (fr. 49 des Places), Numenius considered that Evil affects the soul even before its incarnation. In order to account for these two aspects of Numenius' view, some scholars have compared them to the statement in the *Commentary upon Scipio's Dream* where Macrobius attributes to a third group of Platonists the idea that in its descent on Earth the soul is made heavier with the addition of an astral body that hastens its fall (I 11, 10-12). During this descent through the planetary spheres, Macrobius adds, the soul produces the psychic faculties useful to its life on Earth. The first part of the article, published in this issue, puts to the test the hypothesis according to which both aspects of this view presented by Macrobius could explain the role attributed by Numenius to matter in the origin of Evil conceived as linked to incarnation. The second part, to be published in the next issue, will analyse another passage of Macrobius' *Commentary* (I 12 7) that might more easily be related to Numenius' doctrine on matter itself. In both its parts, the article as a whole shows the difficulties generated by any attempt to attribute to Numenius the ultimate origin of the different views exposed by Macrobius in chapters I 11, 10-I 12 of his *Commentary*.

Dans le passage de son traité sur l'âme d'où est extrait le fragment 43 de Numénios<sup>2</sup>, Jamblique attribue à celui-ci deux doctrines

<sup>2</sup> Nous citons ici les fragments dans l'édition de É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973. Le texte de Jamblique, cité par Stobée, est reproduit et traduit dans l'annexe I. Nous ne commenterons pas ici les infléchissements du texte de Jamblique dus peut-être à une mauvaise transmission par Stobée, sur ce point voir F. Jourdan, « Le fragment 43 (des Places) de Numénios : problèmes de présentation, essais d'interprétation », à paraître dans la *Revue des*

concernant l'origine du mal. D'un côté, Numénius désignerait la matière comme cause du mal venue de l'extérieur s'attacher à l'âme rationnelle et provoquer son incarnation. De l'autre, il accuserait les corps. La distinction entre ces deux doctrines est essentielle puisque, d'après la formule doxographique elle-même, matière et corps ne sont pas identifiables. La première, que Jamblique estime courante chez Numénius et qu'il peut avoir lue directement dans son œuvre, paraît être la plus spécifique à l'Apaméen. La seconde, que Jamblique semble tirer d'une source plus marginale, associe par contraste Numénius non seulement à Cronius, mais à Harpocraton<sup>3</sup>. Notre but sera ici d'expliciter la première doctrine en mettant à l'épreuve une hypothèse parfois proposée à cette fin<sup>4</sup> qui consiste à

---

*Études grecques*, fin 2012/début 2013. La première partie du texte figure aussi dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *Der Platonismus in der Antike*, « Die philosophische Lehre des Platonismus », Band 6. 1, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, texte n° 166, p. 128-30, et commentaire p. 403-6.

<sup>3</sup> Sur cette interprétation du fragment 43, voir F. Jourdan, *art. cit.*, où nous avons expliqué la nouvelle traduction que nous proposons du passage (laquelle figure ici dans l'annexe I). Cette traduction fait apparaître que, d'après Jamblique, Numénius aurait non seulement désigné la matière comme l'origine du mal, mais aussi parfois les corps, ce qui n'est pas une doctrine qui lui est habituellement attribuée. Quant au rôle de l'âme irrationnelle et à son lien à la matière dans cette origine, nous ne le traiterons pas ici. Nous l'avons déjà examiné en détail dans F. Jourdan, « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », dans F. Jourdan et R. Hirsch-Luipold (éd.), *Die Wurzeln allen Übels*, Tübingen, Mohr Siebeck, sous presse, et dans « La matière à l'origine du mal chez Numénius : la doctrine rapportée dans le fragment 43 (Jamblique) lue à l'aide des analogies proposées dans le fragment 52 (Calcidius) », à paraître dans *Philosophie antique*, automne 2013. – Sur Harpocraton, voir plus spécifiquement J. Dillon, « Harpocraton's *Commentary on Plato* : Fragments of a Middle Platonic Commentary », *California Studies in Classical Antiquity*, 4, 1971, p. 125-46.

<sup>4</sup> Sur cette comparaison, voir surtout M. Frede, « Numenius », *ANRW II* 36. 2, p. 1072-3. Voir aussi H.-Ch. Puech, « Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle », *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, 2, 1934, p. 747 et p. 771 ; E.R. Dodds, « Numenius and

la rapprocher du propos de Macrobe concernant l'incarnation conçue comme une forme de mort.

Dans le passage du *Commentaire au Songe de Scipion* (I 10, 9-I 11, 12) où il interprète le mythe d'Er tel que le présente Cicéron, Macrobe rapporte les vues de trois groupes de Platoniciens sur l'emplacement des Enfers<sup>5</sup>. Tous trois situent les Enfers dans notre monde. Mais, d'après le troisième groupe, ils commenceraient plus précisément sous la Voie lactée, identifiée à la sphère des fixes. C'est du moins l'idée que Macrobe veut faire émerger de la doctrine de ce groupe lorsqu'il résume ses vues relativement à la descente de l'âme (I 11, 10-12), avant de développer ce thème dans le chapitre suivant (I 12). Ce résumé a suggéré un premier rapprochement avec la pensée prêtée à Numénios par Jamblique. Macrobe y qualifie en effet le corps astral acquis par l'âme dans sa descente d'*incrementa*, c'est-à-dire d'adjonction à l'âme. Ce terme a été comparé au participe προσφύομενα

---

Ammonius », *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 5, 1960, p. 8-10 ; M. Mazza, « Studi Arnobiani », *Helikon*, 3, 1963, p. 136 ; Ph. Merlan, « Greek Philosophy from Plato to Plotinus », dans A.H. Armstrong (éd.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 103.

<sup>5</sup> Sur le texte de Macrobe en lui-même (T 47 Leemans), voir surtout M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster, Aschendorff, 1916, p. 47-52 ; K. Mras, *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium*, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1933, p. 255-7 ; W.H. Stahl, *Macrobius : Commentary on the Dream of Scipio*, London/New York, Columbia University Press, 1952, p. 130-7 ; M.A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden, Brill, 1968 ; H. de Ley, « Le traité sur l'emplacement des enfers chez Macrobe », *L'Antiquité classique*, 36, 1967 p. 190-208 et *Macrobius and Numenius, Latomus*, 125, 1972 ; J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Leiden, Brill, 1977, p. 540-63 ; M. Regali, *Macrobio : Commento al Somnium Scipionis, Libro I*, Pisa, Giardini editori e Stampatori, 1983, p. 312-33 ; M. Baltes dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 173-202 ; M. Armisen-Marchetti, *Macrobe : Commentaire au Songe de Scipion*, Tome I, Livre I, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 166-9.

employé dans le passage de Jamblique pour désigner ce qui s'attache de l'extérieur à l'âme et l'affecte du mal. Nous avons montré dans une précédente étude en quoi la comparaison fondée sur ces deux mots était inadéquate, le participe προσφύομενα étant propre à Jamblique qui s'en sert pour résumer non seulement les positions similaires de Numénius et Cronius relatives à la matière, mais aussi celles, différentes, des mêmes penseurs associés à Harpocraton, concernant le corps, et celles, plus différentes encore, de Plotin et Porphyre, relatives cette fois à la nature et à la vie irrationnelle<sup>6</sup>. Toutefois, par delà le débat terminologique, la proposition qui consiste à penser que le corps astral pourrait être la forme de matière qui affecte l'âme au moment de l'incarnation et constitue pour elle la cause du mal mérite un examen plus approfondi. En outre, l'exposé de Macrobe sur la descente de l'âme peut être davantage exploité dans sa capacité à fournir des points de comparaison avec la pensée de Numénius sur le rôle de la matière proprement dite (et non plus seulement de la matière-corps astral) dans l'origine du mal.

C'est à l'examen de ces deux hypothèses que nous souhaitons procéder ici. Pour donner une base solide aux comparaisons proposées, nous commencerons, dans un préambule, par rappeler d'une part les principes de la pensée de Numénius sur l'âme et la matière à propos de l'incarnation et du mal et par expliciter d'autre part la méthode selon nous ici appropriée pour interroger les textes de Macrobe. La première partie de cet article, publiée ici, traitera ensuite essentiellement de la comparaison possible entre la doctrine de Numénius et l'exposé de Macrobe relatif au corps astral de l'âme et aux facultés produites par celle-ci lors de sa descente à travers les sphères planétaires (*Commentaire* I 11, 10-12 – I 12, 13-15). La deuxième partie, publiée dans le prochain numéro, mettra à l'épreuve la nouvelle comparaison que nous proposons entre la doctrine de Numénius sur la matière et les passages de l'exposé de Macrobe qui traitent plus exactement ce sujet (en l'occurrence I 12, 5-8). Elle conclura sur l'empreinte néoplatonicienne de

<sup>6</sup> Voir F. Jourdan, « Le fragment 43 (des Places) de Numénius... », *art. cit.*

l'exposé latin et sur ce qui, dans l'ensemble du texte de Macrobe, peut effectivement selon nous être rapproché de la pensée de Numénius<sup>7</sup>.

## 1. Préambule

*a) Cinq thèses attribuées à Numénius sur le lien entre âme, matière, incarnation et mal*

Outre le propos du fragment 43 que nous venons de résumer, cinq thèses attribuées à Numénius sont indissociables pour tenter de comprendre les liens qu'il établit entre l'âme et la matière dans la genèse du mal lié à l'incarnation.

1. Numénius aurait d'abord soutenu que toute incarnation est un mal<sup>8</sup>. En lui prêtant cette position, Jamblique veut certes surtout distinguer sa propre pensée de celle adoptée par certains de ses prédécesseurs<sup>9</sup> qui ne différencient pas les buts de l'incarnation. Mais il est remarquable qu'il attribue cette thèse précisément à Numénius, Cronius et Harpocrate qu'il a déjà associés dans le fragment 43. En outre, si toute incarnation est censée être considérée par eux comme mauvaise, la remarque ne concerne pas seulement la réincarnation, qui peut être conçue comme une punition, mais aussi la première incorporation.

<sup>7</sup> La numérotation des notes de bas de page est suivie entre les deux parties de l'article. Si une note à laquelle nous renvoyons dans cette partie n'y figure pas, c'est donc qu'elle se trouve dans la seconde.

<sup>8</sup> Fr. 48, extrait de Jamblique, *Sur l'âme*, ap. Stobée I 49, 40, p. 380, 6-19 W = § 29 Finamore / Dillon : <Τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων οὐχ οὕτως> διακρίνουσιν, οὐκ ἔχοντες δὲ σκοπὸν τῆς διαφορότητος εἰς ταῦτο συγγέουσι τὰς ἐνσωματώσεις τῶν ὄλων, κακὰς τ' εἶναι πάσας διύσχυρίζονται καὶ διαφερόντως οἱ περὶ Κρόνιον τε καὶ Νουμήνιον καὶ Ἀρποκρατίωνα.

<sup>9</sup> La conjecture des éditeurs qui écrivent τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων οὐχ οὕτως, là où les manuscrits F et P comportent une clause, suggère que Jamblique ne vise pas une opinion ancienne.

2. La deuxième thèse sur ce sujet attribuée à Numénius est l'idée que même avant d'entrer dans le corps, l'âme pourrait s'emplir de mal et en cela ressembler aux êtres dépourvus de raison – conception que, selon Énée de Gaza, Numénius partagerait avec Plotin, Harpocrate ici encore et Boéthius (contre qui Porphyre a rédigé son traité sur l'âme)<sup>10</sup>. Le témoignage d'Énée de Gaza renvoie certes aux réincarnations et l'on retrouve ici la conception familière aux mythes de Platon, selon laquelle l'attribution d'une nouvelle vie à l'âme, voire le choix que celle-ci peut faire elle-même d'une nouvelle vie, est, à ce niveau, encore influencée par les vies précédentes ou par les punitions observées dans l'Hadès<sup>11</sup>, ce qui implique que l'âme n'est pas complètement purifiée de sa vie corporelle. Toutefois, il n'est pas impossible que cette conception ait concerné aussi la première incarnation chez Numénius, dans l'idée que, d'après le fragment 43, la matière semble aussi provoquer la première descente de l'âme<sup>12</sup>. En cela, c'est avant même d'être incarnée que l'âme rencontrerait cette matière qui l'infecterait du mal. Les deux témoignages semblent donc pouvoir être associés.

3. D'après le témoignage de Jean Philopon<sup>13</sup>, Numénius considé-

<sup>10</sup> Fr. 49, extrait de Énée de Gaza, *Theophrastus*, p. 12 Boissonade = PG 85, 892b : Πλωτίνος γοῦν καὶ Ἀρποκρατίων, ἀμέλει καὶ Βοηθὸς καὶ Νουμήνιος τὸν τοῦ Πλάτωνος ἰκτίνον παραλαβόντες ἰκτίνον παραδίδουσι, καὶ τὸν λύκον λύκον, καὶ ὄνον τὸν ὄνον, καὶ ὁ πίθηκος αὐτοῖς οὐκ ἄλλο ἢ τοῦτο καὶ ὁ κύκνος οὐκ ἄλλο ἢ κύκνος νομίζεται· καὶ γὰρ πρὸ τοῦ σώματος κακίας ἐμπίμπλασθαι τὴν ψυχὴν δυνατὸν εἶναι λέγουσι καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐξεικάζεσθαι· ὃ γοῦν ὁμοιωθῆ, κατὰ τοῦτο φέρεται, ἄλλη ἄλλο ζῶον ὑποδύσα.

<sup>11</sup> Voir par ex. *République* X 617d-e.

<sup>12</sup> C'est du moins l'enchaînement d'idées que veut donner à saisir Jamblique. Dans le détail, nous verrons toutefois que l'association du mal à la matière ne permet pas forcément de résoudre la question de la raison à l'origine de la descente proprement dite de l'âme.

<sup>13</sup> Fr. 47, extrait de de Jean Philopon, *Sur le De Anima d'Aristote*, p. 9, 35-38 Hayduck : Τῶν δὲ χωριστῆν εἰρηκότων οἱ μὲν πάσαν ψυχὴν χωριστὴν σώματος εἰρήκασιν, καὶ τὴν λογικὴν καὶ τὴν ἄλογον καὶ τὴν φυτικὴν, οἷος ἦν Νουμήνιος πλανηθεὶς ὑπὸ τινων ῥησειδίων Πλάτωνος εἰπόντος ἐν Φαίδρω· 'πάσα ψυχὴ ἀθάνατος'.



erait en outre que toutes les sortes d'âmes sont séparables du corps (terrestre), aussi bien l'âme rationnelle que l'âme irrationnelle<sup>14</sup>. On pourrait ainsi comprendre que, d'après lui, l'âme irrationnelle et mortelle non seulement ne disparaît pas au moment de sa séparation d'avec le corps au moment de la mort, mais qu'elle n'apparaît pas non plus nécessairement en même temps que le corps terrestre comme cela est décrit dans le *Timée*<sup>15</sup>.

4 Par ailleurs, selon Porphyre<sup>16</sup>, Numénios n'envisagerait pas de parties dans l'âme humaine, mais distinguerait vraiment deux âmes, l'une rationnelle, l'autre irrationnelle.

5. Il distinguerait enfin aussi deux âmes du monde, l'une bonne, l'autre mauvaise, identifiant la seconde à la matière<sup>17</sup>. Dans la perspective de l'incarnation de l'âme humaine qui nous intéresse ici, il est surtout important de noter que, d'après Calcidius qui nous transmet ce témoignage, transposée au niveau humain, cette doctrine fait de la matière l'*auctrix et patrona* de l'âme (ou « partie de l'âme », d'après le langage de Calcidius qui adapte peut-être la formule de Numénios à son propos), qui, mortelle et passible, s'apparente au corps<sup>18</sup>. Le terme

<sup>14</sup> Voire végétative, si l'on suppose que, ce disant, Philopon ne complète pas lui-même l'énumération, ce qui, à notre avis, est toutefois le cas le plus probable puisqu'il commente un traité d'Aristote.

<sup>15</sup> Il faut évidemment avoir conscience du fait que Philopon est un chrétien qui défend l'idée d'immortalité complète de l'âme et du corps. Mais la vision qu'il prête à Numénios peut fort bien avoir été effectivement soutenue par celui-ci.

<sup>16</sup> Fr. 44, extrait de Porphyre, *Sur les puissances de l'âme*, chez Stobée, I 49, 25a, p. 350, 25-351, 1 W : Ἄλλοι δέ, ὧν καὶ Νομήνιος, οὐ τρία μέρη ψυχῆς μᾶς ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχᾶς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, ὡσπερ καὶ ἄλλα, τὴν μὲν λογικὴν, τὴν δ' ἄλογον.

<sup>17</sup> Fr. 52, l. 66-67, extrait de Calcidius, *Commentaire au Timée*, CCXCVII (*Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvam...*).

<sup>18</sup> Fr. 52, l. 72-73, extrait de Calcidius, *Commentaire au Timée*, CCXCVII (*[silvam]... quae quidem etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corruptulum mortaleque et corporis simile, auctrix est et patrona...*).

*auctrix* est particulièrement difficile à interpréter<sup>19</sup>. Il ne signifie vraisemblablement pas que la matière soit la *créatrice* de cette âme. Nous avons par ailleurs tenté d'explicitier le sens de ce terme<sup>20</sup>. Disons simplement ici qu'il est sans doute à prendre au sens plus littéral de « celle qui augmente » ou « garantit », c'est-à-dire de celle qui est « responsable »<sup>21</sup> de cette âme. Il peut suggérer que, par sa propre existence, la matière provoque la présence de l'âme irrationnelle (pour permettre par exemple à l'âme rationnelle d'entrer en contact avec elle), ou qu'elle requiert son existence (pour recevoir le mouvement) ou encore plus simplement que la matière fournit à cette âme les conditions de son existence. Le terme peut en cela rappeler le rôle de nourrice confiée par Platon à la  $\chi\acute{o}\nu\alpha$ .

<sup>19</sup> Voir l'analyse détaillée du sens du terme *auctrix* proposée dans F. Jourdan, « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », *art. cit.*, et dans « La matière à l'origine du mal chez Numénius... », *art. cit.* Le premier article établit entre autres des comparaisons avec le résumé de Calcidius lui-même au paragraphe CCC de son commentaire au *Timée*, avec le propos de Numénius lié à un enseignement transmis par les Juifs et avec la doctrine prêtée par Tertullien à Hermogène ; le second analyse le sens du terme au sein du fragment 52.

<sup>20</sup> Il paraît aussi difficile de faire de la matière le « principe » de l'âme irrationnelle au sens strict du mot « principe » comme le propose M. Baltés dans « Numenios von Apamea und der platonische *Timaios* », *Vigiliae Christianae*, 29, 1975, p. 249.

<sup>21</sup> Voir par ex. la traduction de M. Armisen-Marchetti (*op. cit.*, p. 63) pour le terme *auctor* que Macrobe emploie à propos de la lune comme « responsable » des corps mortels. Le contexte du passage concerné dans le *Commentaire au Songe de Scipion* (I 11, 7) est certes différent parce que le terme est associé là au mot *conditrix*, qui semble effectivement faire de la lune la créatrice de ces corps, et l'idée d'augmentation est en outre explicitée chez Macrobe par la présence du substantif *augmenta* qui, formé sur la même racine qu'*auctor*, décrit l'accroissement subi par les corps lors de la phase croissante de la lune. Mais la distinction faite entre *auctor* et *conditrix* prouve justement que les deux termes ne sont pas synonymes. En outre, la lune ne fournit pas non plus sa matière aux corps, c'est la qualité de sa présence qui est responsable de leur accroissement ou de leur diminution. Une telle conception se

Il peut paraître inadéquat de vouloir rétablir la cohérence d'une pensée parvenue de manière fragmentaire et qui se donne à elle-même une forme multiple. Numénius aborde tantôt des sujets théologiques et métaphysiques, tantôt traite du monde et de l'homme, et, pour ce faire, adopte différents types de discours : exposés doctrinaux ou dialogiques, commentaires de textes philosophiques (essentiellement platoniciens), exégèses de sources religieuses (païennes et bibliques). Amélius notait lui-même que la difficulté à saisir sa pensée résidait précisément dans le fait que, sur un même sujet, il s'exprimait tantôt d'une manière, tantôt d'une autre<sup>22</sup>. Tenter de reconstruire un système à partir de ces différentes sources est donc fondamentalement voué à l'échec. Le recours à des informations tirées de différents contextes, extraites de leur cadre, fait en outre nécessairement apparaître des contradictions, et vouloir les lever à tout prix serait forcer inutilement les textes. Il n'est toutefois pas impossible d'essayer de comprendre ce que Numénius a voulu dire en remplaçant ces bribes de son enseignement dans leurs contextes respectifs et en laissant ainsi miroiter les

---

retrouve peut-être dans l'emploi d'*auctrix* chez Calcidius. Macrobe emploie par ailleurs le verbe *augeo* pour décrire la puissance caractéristique du  $\psiυτικόν$  (faculté psychique qui est précisément « fournie » par la lune ou apparaît à son contact, voir I 12, 14 ; cf. I 19, 23), à faire « augmenter les corps » (*corpora augendi*). Chez Macrobe, c'est certes une faculté de l'âme qui influe sur un élément matériel (à l'inverse de ce qu'on lit chez Calcidius, où c'est la matière qui est responsable d'une faculté de l'âme). Mais, à chaque fois, l'action décrite n'est pas une création à proprement parler, ni la procuration d'un matériau premier. Ce dont il est question, c'est la présence d'une entité qui, justement par sa présence même, provoque l'apparition d'une autre.

<sup>22</sup> Voir Porphyre, *Vie de Plotin*, 17. 37-38 (le passage figure dans l'édition de E.A. Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelles, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, 1937, au titre de témoignage, n° 23. Il est absent chez É. des Places, *op. cit.*). L'accusation relève certes sans doute des incriminations habituelles contre un adversaire philosophique, mais, dans le cas de Numénius, elle semble refléter sa manière d'aborder les problèmes, du moins d'après les citations et témoignages qui nous sont parvenus.

aspects changeants de sa pensée. À travers tous ces reflets, elle révèle malgré tout une certaine cohérence. Cet exercice a déjà été tenté dans d'autres études<sup>23</sup>. Nous essaierons ici simplement d'examiner si Macrobe, dans le contexte eschatologique et astrologique de son traité, nous fournit une explication possible et satisfaisante de la manière dont Numénius pouvait concevoir la matière comme l'une des sources du mal, matière qui se distingue des corps et semble agir même avant l'incarnation puisque les âmes s'emplissent de mal avant que celle-ci ait eu lieu<sup>24</sup>. Les cinq témoignages évoqués montrent en outre que la question peut, malgré le passage de Jamblique résumé en introduction, être traitée conjointement avec celle de l'âme irrationnelle<sup>25</sup>. D'après ces textes en effet, cette âme entretient un rapport étroit avec la matière puisqu'elle lui est originellement liée, est, comme elle, extérieure à l'âme proprement dite (l'âme rationnelle ou l'intellect) et s'avère enfin elle aussi être séparable du corps, c'est-à-dire du moins ne pas être limitée à la vie terrestre. La conscience de cet élément doctrinal est essentielle au chercheur pour une exploitation optimale des vues décrites par Macrobe.

<sup>23</sup> Voir F. Jourdan, « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », *art. cit.*, « Le fragment 43 (des Places) de Numénius... », *art. cit.*, et « La matière à l'origine du mal chez Numénius... », *art. cit.* Nous souhaitons en outre proposer un nouveau recueil des témoignages et fragments de Numénius qui comprendra cette analyse des contextes.

<sup>24</sup> Pour d'autres propositions d'interprétation de cette pensée attribuée à Numénius, voir par ex. M. Baltès, « Numenios von Apamea und der platonische *Timaios* », *art. cit.*, p. 247-56 ; W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz / Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften / Franz Steiner, 1983, p. 69-73 ; M. Frede, *art. cit.*, p. 1072-4. Elles sont résumées et complétées dans F. Jourdan, « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », *art. cit.*

<sup>25</sup> Dans cet article, nous ne distinguerons pas, à propos de la doctrine de Numénius, entre âme irrationnelle et âme végétative, afin de ne pas entrer dans le débat concernant le nombre d'âmes qu'il distinguait effectivement. Nous parlerons seulement d'âme irrationnelle, en prêtant à ce concept la fonction de désigner conjointement l'âme irrationnelle et l'âme végétative. Nous traiterons ici en outre uniquement de l'âme humaine.

*b) Fondements et méthode pour une comparaison avec l'exposé de Macrobe sur la descente de l'âme*

La comparaison de l'enseignement de Numénius relatif au rôle de la matière dans l'apparition du mal et plus précisément du mal qui affecte l'âme déjà avant l'incarnation avec la doctrine que Macrobe prête au troisième groupe de Platoniciens et développe ensuite lui-même<sup>26</sup> est essentiellement fondée sur deux conceptions : la théorie du corps astral attribuée à ce groupe (*Commentaire* I 11, 10-12) et la représentation des facultés psychiques développées à l'occasion de la descente de l'âme selon l'explicitation de cette théorie donnée ensuite par Macrobe (I 12, 13-15). La comparaison s'appuie en outre sur le fait qu'on admet généralement que Macrobe emprunte à Porphyre dans son exposé eschatologique<sup>27</sup>, Porphyre étant lui-même un grand familier de Numénius<sup>28</sup>, et qu'il a pu ainsi avoir eu indirectement accès à Numénius s'il ne l'a pas lu directement. Nous souhaitons quant à nous déplacer la comparaison et remarquer que, dans le chapitre I 12 (7), Macrobe évoque une conception de la matière proprement dite comme troublant l'âme lors de l'incarnation qui semble plus proche de celle prêtée à Numénius dans le fragment 43. Nous proposons donc de mener l'examen de la manière suivante. Nous analyserons ces deux vues décrites par Macrobe qui semblent se prêter à un rapprochement avec l'enseignement de Numénius tel qu'il nous a été transmis. Nous traiterons ainsi d'abord des textes, souvent cités à cette fin comparative, où

<sup>26</sup> Du moins selon notre lecture du chapitre I 12 du *Commentaire*.

<sup>27</sup> Nous ne prendrons pas ici position sur la relation de Macrobe à Porphyre, mais renverrons aux études traitant ce sujet. Nous examinerons uniquement la validité de l'attribution à Numénius du contenu des trois passages de Macrobe que nous allons évoquer. Pour un résumé de l'apport de la critique de 1848 à 1952 sur les sources de Macrobe, voir W.H. Stahl, *op. cit.*, p. 23-39.

<sup>28</sup> Sur la relation de Porphyre à Numénius, voir surtout les études de J.H. Waszink, « Porphyrios und Numenius », *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 7, 1966, p. 35-83 et M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.

Macrobe décrit le corps astral acquis par l'âme rationnelle lors de sa descente à travers les sphères planétaires (I 11, 10-12), et où, par suite, il nomme les facultés psychiques qu'elle développe à cette occasion (I 12, 13-15). Nous aborderons ensuite le passage où il évoque la matière qui trouble l'âme lors de cette descente (I 12, 7). À l'étude de ces textes, nous essaierons de répondre à deux questions :

1. Éclairent-ils le rôle que Numénius confère à la matière dans l'origine du mal qui affecte l'âme de l'extérieur, d'après la première des deux doctrines que, dans le fragment 43, Jamblique lui prête à ce sujet ?

2. Peut-on penser que Numénius constitue la source ultime (directement ou non) des descriptions de Macrobe ?

En interrogeant ces textes, nous garderons en outre conscience du fait que Jamblique, dans le fragment 43, a pu simplifier sa présentation doxographique dans deux buts : souligner l'opposition qu'il établit entre les philosophes qui situent la cause de la descente de l'âme dans l'âme elle-même et ceux qui désignent une cause extérieure à l'âme ; associer cause de la descente et cause du mal afin d'unifier son propos qui vise à définir le rôle spécifique à l'âme elle-même dans ses activités.

L'examen mené, nous tenterons enfin de replacer ces textes dans leur propre contexte chez Macrobe pour évaluer la part de l'emprunt éventuel à Numénius et la transformation nécessairement subie par ce qui a pu ultimement émaner de lui. Ainsi, seront mises à l'épreuve à la fois la considération, par E.A. Leemans, de l'ensemble des paragraphes I 11, 10-I 12 du *Commentaire* comme témoignant de l'enseignement de Numénius (T. 47)<sup>29</sup> et l'attribution plus réservée à celui-ci, par É. des Places, des seuls paragraphes I 12, 1-4 (fr. 34) comme fournissant un témoignage fiable de sa pensée.

<sup>29</sup> Sur ce sujet, voir essentiellement R. Beutler, Recension de E.A. Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met vitgave der fragmenten*, *Gnomon*, 16, 1940, p. 111-15 et « Numenius », *RE Suppl.* VII, 1940, col. 664-78 ; M.A. Elferink, *op. cit.*, et H. de Ley, *Macrobius and Numenius*, *op. cit.* Un résumé du débat est proposé par J. Flamant, *op. cit.*, p. 549-53 avec la note 92 p. 549.

## 2. Un corps ou une matière astral(e) ?

*a) La matière de Numénius, un corps astral ? Comparaison avec Macrobe, Commentaire au Songe de Scipion I 11, 11-12 et I 12, 13-15*

La comparaison parfois proposée entre l'enseignement de Numénius et celui prêté au troisième groupe de Platoniciens par Macrobe est fondée sur l'évocation du corps astral que l'âme acquiert au cours de sa descente à travers les sphères planétaires (I 11, 11-12) ainsi que des facultés qu'elle développe à ce moment (I 12, 13-15). Le corps astral serait la forme de matière qui affecte l'âme rationnelle avant son incarnation et favorise le mal que constitue celle-ci (fr. 43, 49 et 48, thèses 0, 2 et 1), les facultés psychiques représentant quant à elles l'âme distincte de l'âme rationnelle (fr. 44, thèse 4) « produite » déjà avant l'incarnation (fr. 47, thèse 3) ou plutôt développée lors de la rencontre avec la matière (fr. 52, thèse 5), en l'occurrence avec la forme de matière astrale fournie par les sphères planétaires. Ainsi développée, la comparaison est en effet tentante. Nous essaierons ici d'évaluer sa validité, c'est-à-dire d'évaluer si la conception du corps astral et des facultés produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires telle qu'elle est présentée par Macrobe peut réellement fournir une explication du rôle prêté par Numénius à la matière dans l'apparition du mal et si elle peut alors effectivement remonter à lui.

Dans son exposé sur l'emplacement des Enfers, Macrobe, avons-nous dit, présente la position de trois groupes de Platoniciens. D'après les vues du troisième groupe (I 11, 10-12), l'univers se divise en deux parties, la première étant constituée par la sphère des fixes, la seconde comprenant les sphères planétaires, l'espace qui sépare celles-ci de la terre et la terre elle-même (I 10). D'après l'interprétation de Macrobe, ces philosophes situent donc les Enfers dans la deuxième partie de l'univers, puisque, même s'il n'explique pas exactement leur position sur ce point, il décrit leur manière de concevoir la descente de l'âme comme une mort progressive. Il leur attribue en effet la conception suivante :

I 11. 11. D'après ces Platoniciens, donc, dont l'école a, plus que les autres, la faveur de la raison, les âmes bienheureuses, libres de tout contact avec quelque corps que ce soit (*ab omni cuiuscumque contagione corporis liberae*), occupent le ciel. Mais celle qui, sous l'effet d'un désir secret (*desiderio latenti*), détournant ses regards des hauteurs immenses de cet observatoire et de cette lumière perpétuelle, s'est représenté avec envie le corps (*appetentiam corporis*) et ce qu'on appelle la vie sur terre, par le poids même de sa représentation terrestre (*pondere ipso terrena cogitationis*) tombe peu à peu vers les régions inférieures. (12) Toutefois ce n'est pas tout d'un coup qu'elle quitte son incorporelité parfaite pour revêtir un corps de boue. Ce n'est qu'insensiblement, en subissant des pertes imperceptibles et en s'éloignant toujours davantage de sa pureté sans mélange et absolue qu'elle se gonfle de sortes d'accroissements constitués par un corps astral (*in quaedam sideri corporis incrementa turgescit*). En effet, dans chacune des sphères qui se situent sous le ciel, elle se revêt d'une enveloppe éthérée, afin que, grâce à ces enveloppes, elle puisse graduellement être unie à ce vêtement d'argile et vivre avec lui, et ainsi, mourant d'autant de morts qu'elle traverse de sphères, elle parvient à cet état qu'on appelle la vie sur terre<sup>30</sup>.

La conception que développe ici Macrobe s'appuie sur la notion plus générale de véhicule de l'âme et de corps astral qui assure cette fonction<sup>31</sup>. Cette notion vise entre autres à expliciter la possibilité

<sup>30</sup> Voir le texte cité dans l'annexe II.

<sup>31</sup> Sur la notion de véhicule de l'âme et sur son histoire, voir par ex. les mises au point de E.R. Dodds, *Proclus : The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1963 [1933], p. 313-21 et A. Kehl, « Gewand (der Seele) », dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*, 10, col. 945-1025. Les notions de véhicule (*ὄχημα*) et de corps astral sont le plus souvent unies dans la littérature, c'est pourquoi nous employons la première expression. Toutefois, cet usage est peut-être abusif, Macrobe ne qualifiant pas le corps sidéral qu'il évoque de véhicule proprement dit. – Macrobe exprime ici la fonction du corps astral comme trait d'union entre l'âme et le corps terrestre en I 11, 12. On la retrouve dans la tradition latine chez Servius, *Commentaire à l'Énéide*, VI 714 et XI 51. Sur ce sujet, voir A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nell'commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien, Peter Lang, 1995, p. 96-9.



d'une union entre des entités aussi distinctes que l'âme rationnelle ou l'intellect et le corps terrestre en plaçant entre eux un corps psychique intermédiaire, ici représenté par le corps astral et les enveloppes acquises lors de la traversée des sphères. Macrobe explicite ces vues dans un second passage qui prend place à la fin de l'exposé sur la descente à partir de la Voie lactée dans le chapitre suivant. Là, il précise que le contact avec le corps lumineux formé par les sphères est pour l'âme l'occasion de développer les facultés psychiques qui lui permettront la vie sur terre. Afin d'obtenir un chiffre qui corresponde à celui des planètes d'après les conceptions de son temps<sup>32</sup>, Macrobe dénombre alors sept groupes de facultés :

(I 12. 13) Pour en revenir à l'âme qui, sous l'effet de ce premier poids (*primo pondere*), tombe depuis le zodiaque et la Voie lactée jusqu'aux sphères situées au-dessous d'eux, non seulement, comme nous l'avons déjà dit, en glissant à travers celles-ci, elle revêt en chacune une enveloppe au contact du corps lumineux, mais développe aussi des mouvements particuliers qu'elle aura à exercer par la suite : (14) dans la sphère de Saturne, le raisonnement et l'intelligence (*ratiocinationem et intellegentiam*), appelés λογιστικόν et θεωρητικόν ; dans celle de Jupiter, la force d'agir, nommée πρακτικόν ; dans celle de Mars, l'ardeur du courage, désignée par le terme θυμικόν ; dans celle du Soleil, la faculté de percevoir et celle d'avoir des opinions, dont les noms sont αἰσθητικόν et φανταστικόν ; quant au mouvement du désir, appelé ἐπιθυμητικόν, il est acquis dans la sphère de Vénus ; celui qui permet à l'âme d'énoncer et d'interpréter ce qu'elle perçoit, dit ἐρμηνευτικόν, apparaît dans la sphère de Mercure ; quant au φυτικόν, c'est-à-dire la faculté qui lui permet naturellement d'engendrer<sup>3</sup> et de faire croître les corps, l'âme l'exerce lors de son entrée dans la sphère lunaire. (15) Or cette faculté, tout en étant la plus éloignée du divin, est aussi la première pour nous ainsi que pour tout ce qui vit sur

<sup>32</sup> Selon lesquelles le soleil et la lune sont considérés comme des planètes, c'est-à-dire des astres errants.

<sup>33</sup> Macrobe joue ici sur le terme φύσις, « nature », qu'il rend par *natura*. Avec *plantare*, en outre, il veut rendre le grec φυτεύειν, qui signifie certes littéralement « planter », mais aussi, de manière métaphorique, « engendrer ».

terre. Car ce corps, tout en étant la lie des choses divines, est la première substance animale<sup>34</sup>.

Macrobe proposant visiblement lui-même de lier les deux passages<sup>35</sup>, il est tentant de les lire ensemble, ne serait-ce que provisoirement<sup>36</sup>. À ces deux textes, nous posons donc nos deux questions : peuvent-ils rendre compte des positions prêtées à Numénius sur l'origine du mal qui affecte l'âme avant l'incarnation ? Peuvent-ils remonter à lui comme source ultime<sup>37</sup> ?

<sup>34</sup> Voir le texte dans l'annexe II.

<sup>35</sup> Le lien entre les deux passages, outre par la reprise du thème de la descente à travers les sphères planétaires et du corps astral acquis à cette occasion, est perceptible par le retour de la notion de poids, exprimée de la même façon en I 11, 11 (*pondere ipso*) et en I 12, 13 (*primo pondere*), et par le renvoi que Macrobe fait lui-même à son propos antérieur (*ut iam diximus*). Il n'en demeure pas moins, comme nous le montrerons plus loin, que le paragraphe I 12, 13 est lié thématiquement à celui qui le précède. C'est pourquoi, selon H. de Ley (*Macrobius and Numenius, op. cit.*, p. 22, suivi par J. Flamant, *op. cit.*, p. 548), les paragraphes I 11, 11-12 résumerait par avance le contenu du chapitre suivant.

<sup>36</sup> Nous tenterons de montrer la construction de l'ensemble des chapitres I 11, 10-I 12 en conclusion de cette étude, dans la deuxième partie de l'article.

<sup>37</sup> Pour l'attribution de ces passages à Numénius, voir par ex. E.A. Leemans, *op. cit.*, T. 47, p. 104-10 et son argumentation résumée en français dans H. de Ley, *Macrobius and Numenius, op. cit.*, p. 8-10 ; voir aussi F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, réimpression Paris, Paul Geuthner, 1966, p. 40, n. 3 et *Lux perpetua*, Paris, Paul Geuthner, 1949, p. 344, n. 5 ; E.R. Dodds, « Numenius and Ammonius », *art. cit.*, p. 8-9 ; M. Mazza, *art. cit.*, p. 136-7, n. 47 (ces trois derniers chercheurs pensant même que l'ensemble des paragraphes I 10-12 est d'origine numénienne) ; J. Flamant, *op. cit.*, p. 545, 553 et M. Armisen-Marchetti, *op. cit.*, p. 166, n. 256. Cette attribution nous semble toutefois mériter davantage de réserves. R. Beutler (« Recension... », *art. cit.*, p. 113 et « Numenius... », *art. cit.*, col. 676-7) est le premier à avoir émis des doutes relativement à l'attribution de la pensée traversant l'ensemble des chapitres I 11, 10-I 12, 17 du *Commentaire au Songe de Scipion* à Numénius. Pour d'autres réserves, voir par ex. M.A. Elferink, *op. cit.*, p. 37-38 qui suit K. Mras, *op. cit.*, p. 254 dans l'attri-

b) *Un corps astral comme matière source du mal ?*

La notion de corps astral développée dans ces deux passages a parfois servi à expliquer ce que, d'après Jamblique, Numénius entendait par une matière considérée comme cause du mal avant l'incarnation<sup>38</sup>. La lecture du premier des deux textes semblerait confirmer une telle interprétation. Le corps est en effet une source de mal en deux sens : à la fois en tant que corps terrestre qui constituera une influence pernicieuse pour l'âme incarnée (*contagione corporis*) et provoque déjà chez elle un désir (*appetentiam corporis*) qui l'éloigne de la sphère divine – premier poids, métaphorique si l'on peut dire, qui la fait descendre ; et en tant que corps astral qui s'attache à elle comme une excroissance (*quaedam siderei corporis incrementa turgescit*) et, de fait, l'alourdit concrètement de son poids pour achever cette descente. En lisant le texte ainsi, nous aurions même une explication des deux doctrines attribuées selon nous par Jamblique à Numénius, le corps astral étant censé représenter la matière en elle-même<sup>39</sup>, le corps terrestre étant celui accusé par Numénius quand il défend la position partagée

---

bution de la représentation à Porphyre ; K. Alt, *Weltflucht und Weltbejahung*, Mainz/Stuttgart, Akademie der Wissenschaft und der Literatur/Franz Steiner, 1993, p. 135 et 142-3 ; H. Seng, « Seele und Kosmos bei Macrobius », dans B. Feichtinger, S. Lake et H. Seng (éd.), *Körper und Seele*, München/Leipzig, K.G. Saur, 2006, p. 116 ; R.D. Petty, *The Fragments of Numenius*, Diss. (masch.), Santa Barbara (p. 143-9, à propos du fr. 34) propose un résumé partiel du débat jusqu'en 1993.

<sup>38</sup> C'est l'explication donnée par M. Frede (*art. cit.*, p. 1072-3) par exemple.

<sup>39</sup> Cette vision serait présente dans les *Oracles chaldaïques*. Dans un vers cité par Julien (V [VIII Rocherfort] 178d, *OC* 129), il est question d'une « enveloppe mortelle constituée par la matière amère » (τὸ πικρᾶς ὕλης περιβλήμα βρώτειον), expression qui, selon O. Geudtner (*Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, Meisenheim, Anton Hain, 1971, p. 20-2), renverrait au corps astral comme véhicule de l'âme. Dans ce cas, la matière serait directement désignée comme le véhicule et la doctrine pourrait correspondre à celle de Numénius.

par Harpocraton<sup>40</sup>. Outre cette description très concrète, Macrobe ajoute une remarque plus générale à la fin du chapitre I 11, 12 qui confirmerait que les enveloppes acquises à travers les sphères, dont il envisage vraisemblablement le rôle dans l'acquisition des facultés psychiques d'après son développement en I 12, 13-15, constituent un mal pour l'âme : il les conçoit comme autant de morts que l'âme subit lors de sa descente. S'il hérite de cette conclusion et ne l'ajoute pas à sa source doxographique afin de parfaire son propre exposé sur l'emplacement des Enfers, l'ensemble serait en mesure de fournir une bonne illustration de la manière dont Numénius pouvait lui aussi avoir envisagé la question du mal qui affecte l'âme avant l'incarnation. Il donnerait en effet une explication de la contamination de l'âme par le mal à ce moment-là *via* une sorte de matière (le corps astral) et expliquerait même la « responsabilité » de cette « matière » dans la production des facultés psychiques distinctes de l'intellect, c'est-à-dire de la seconde âme, elle aussi séparable du corps terrestre, caractéristique de la doctrine de Numénius.

Toutefois, plusieurs difficultés apparaissent lorsque l'on veut utiliser les vues exposées ici pour rendre plus exactement compte de la pensée prêtée à Numénius par Jamblique à propos de la matière.

1. Il faudrait tout d'abord admettre que lorsque que Jamblique évoque la matière, il puisse considérer celle-ci comme représentée par un corps. Or cela n'a rien d'évident, non seulement parce qu'il distingue la matière du corps d'après l'autre doctrine qu'il attribue à Numénius auquel il associe Harpocraton, mais parce que, même à supposer que, dans ce dernier cas, il songe au corps terrestre et non à un corps astral<sup>41</sup>, lorsqu'il évoque lui-même la théorie du véhicule de

<sup>40</sup> Si on considère que ce texte renvoie effectivement au corps terrestre, ce qui n'est pas sûr. Voir la note suivante.

<sup>41</sup> Certes, dans le fr. 43, l'expression τῶν σωμάτων αὐτῶν pourrait indiquer que ces « corps eux-mêmes » sont les corps terrestres, par opposition aux corps astraux, ce qui permettrait alors de penser que la matière évoquée par Numénius renvoie de son côté à cet autre type de corps. Mais, comme nous l'avons signalé dans F. Jourdan, « Le fragment 43 (des Places) de Numénius... », *art. cit.*, si c'était le cas, on s'attendrait à trouver plutôt le

l'âme, Jamblique ne parle pas de matière, mais bien de corps<sup>42</sup>. Il ne simplifie donc pas forcément la doctrine qu'il attribue à Numénius sur ce point. Le fragment 52 indique en outre que Numénius distingue effectivement matière et corps<sup>43</sup>. On peut donc raisonnablement douter qu'il eût identifié la matière *proprement dite* à un corps astral. D'après la terminologie employée, il semble plus probable que ce n'est pas à cette théorie que veut renvoyer Jamblique, celle-ci pouvant toutefois très bien rendre compte selon lui de la deuxième position qu'il prête à Numénius. Cela n'empêche évidemment pas de penser que Numénius a pu soutenir cette doctrine du corps astral très répandue à son époque et l'ait même envisagée comme une explication possible de l'origine du mal. Il aurait même pu considérer que, si, au sens strict, la matière n'est pas un corps, à l'inverse en revanche, le corps étant matériel, il constitue une forme de matière, ce qui permettrait *in fine* de penser qu'il aurait quand même pu soutenir une telle doctrine<sup>44</sup>. Nous pensons simplement que Jamblique se serait sans doute exprimé autrement s'il avait voulu y renvoyer.

---

pronom τῶνδε. En outre, dans l'esprit de Jamblique, l'opposition paraît concerner matière et corps en général.

<sup>42</sup> Jamblique évoque la théorie des corps astraux dans son traité. Voir Stobée I 49, 39, p. 378 6-11 et 14-18 W = § 26 Finamore / Dillon, à propos de la doctrine attribuée à Eratosthène et Ptolémée d'une part, et à d'autres penseurs non nommés d'autre part ; et encore Stobée I 49, 43, p. 384-385 W = § 37-38 Finamore / Dillon, à propos des positions de Porphyre et d'autres penseurs non nommés. Mais, à ces occasions, il parle respectivement de corps et de facultés psychiques, et non pas de ὕλη. Il nous semble donc véritablement avoir voulu renvoyer à autre chose qu'à la doctrine du corps astral lorsqu'il évoque la matière dans le fragment 43.

<sup>43</sup> Voir fin du fr. 52, l. 121-127.

<sup>44</sup> Dans l'expression *quaedam sideri corporis incrementa*, l'indéfini *quaedam* dénote précisément une indécision sur le statut exact du corps décrit. K. Alt (*op. cit.*, p. 136), qui pense que l'idée exprimée dans cette phrase (mais pas dans la suivante) peut remonter à Numénius, suggère que ce « corps sidéral » doit être compris comme une image ou paraphrase pour une entité que Numénius ne pourrait avoir envisagé réellement comme un corps.

Si donc on voulait malgré tout rendre compte de sa pensée en associant matière et corps astral, il faudrait accorder d'une part qu'il adopte cette position en concevant la matière, dans un contexte eschatologique, de manière légèrement différente de celle qu'il défend dans le contexte cosmique et métaphysique du fragment 52 par exemple, et d'autre part que Jamblique simplifie ses vues. La première de ces deux propositions nous semble possible, la seconde moins assurée.

2. La deuxième difficulté lorsque l'on veut recourir au ch. I 11, 11 de Macrobe pour expliquer le rôle que Numénius prêterait à la matière (ou même au corps) dans l'origine du mal réside dans le fait que, d'après la description de Macrobe, l'initiative de la descente réside dans l'âme elle-même<sup>45</sup>. Or, d'après le rapport de Jamblique, une telle position est celle des Platoniciens du groupe auquel s'oppose Numénius lorsqu'il situe l'origine du mal dans un élément extérieur à l'âme proprement dite<sup>46</sup>. Macrobe parle en effet d'une représentation ou pensée (*cogitatio*) dont l'âme paraît seule responsable puisqu'à ce niveau, elle est encore exempte de tout contact avec quelque corps que ce soit (*ab omni cuiuscumque contagione corporis liberae*). Elle conçoit donc un appétit qui ne relève que d'elle. La représentation est d'autant plus étrange que l'âme est en outre censée être encore dépourvue de la faculté de sentir et de désirer<sup>47</sup> qu'elle acquiert seulement au cours de sa descente à travers les sphères (I 12, 14).

Ces contradictions sont inhérentes à la difficulté d'expliquer la descente de l'âme par la présence d'un corps avec lequel cette âme n'est

<sup>45</sup> Sur ce point, voir aussi M. Baltes dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 175-7, qui rapproche le passage de l'interprétation plotinienne du miroir de Dionysos (*Ennéades* IV [6] 8, 1-23, voir ici p. 176, n. 79, et, sur ce texte, J. Pépin, « Plotin et le miroir de Dionysos », *Revue internationale de philosophie*, 24, 1970, p. 304-20). On peut remarquer en outre avec M. Baltes, *ibid.*, p. 177, que c'est l'âme elle-même qui gonfle, alors qu'elle n'a pas encore de corps.

<sup>46</sup> Voir l'ensemble du texte cité dans l'annexe I.

<sup>47</sup> Tout désir n'est certes pas d'ordre sensible (sur ce point, voir par ex. W. Deuse, *op. cit.*, p. 66, n. 17), mais il paraît difficile de parler d'un désir d'ordre « intellectuel » pour le corps.

censée avoir encore aucun contact. L'oxymore *pondere ipso terrenae cogitationis* exprime précisément cette difficulté de parler de l'existence, avant tout contact avec le corporel, d'une pensée pour le terrestre, pensée qui aurait alors la puissance de provoquer la descente – d'où l'image d'une représentation dotée d'un poids qu'elle tient de la terre elle-même (*terrenae cogitationis*) ou plutôt de son désir pour la terre. En s'exprimant ainsi, Macrobe paraît tenter de faire coïncider deux des types d'explications habituellement<sup>48</sup> données pour la descente de l'âme et qui sont précisément celles proposées par Jamblique dans le passage d'où est extrait le fragment 43<sup>49</sup> : la faute de l'âme rationnelle elle-même et l'action de quelque chose qui lui est étranger, à savoir la matière, le corps ou les facultés psychiques « apparentées »<sup>50</sup> au corps qui permettent l'union avec lui. Ainsi, même si la représentation d'un corps astral pourrait éventuellement expliquer la manière dont Numénius envisage l'acquisition du mal par une forme de matière, la conception ici évoquée par Macrobe ne correspond pas à la doctrine que Jamblique attribue à l'Apaméen parce qu'elle ne rend pas compte de la cause de la descente de l'âme de la même manière que Jamblique la suggère chez lui.

Il n'est certes pas impossible que Numénius ait par ailleurs tenté pareille explication « unifiante ». On en trouverait par exemple la trace dans le fragment 30, où les âmes s'approchent d'elles-mêmes de l'eau-matière emplie de l'esprit divin, ou au fragment 32, lorsqu'est évoqué le plaisir provoqué par le lait mêlé de miel qui attire les âmes dans la

<sup>48</sup> Ces types d'explications figurent par ex. chez Jamblique, à la fois dans le passage étudié dans F. Jourdan, « Le fragment 43 (des Places) de Numénius... », *art. cit.*, et « La matière à l'origine du mal chez Numénius... », *art. cit.*, et cité ici dans l'annexe I, ainsi que dans le texte cité par Stobée I 49, 39, p. 378. 19-379. 10 W = § 27 Dillon / Finamore. Sur ce thème en général, voir A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, T. III, Paris, Gabalda, 1953, p. 16-7, 69-96, et plus précisément p. 69-73 sur le texte de Jamblique.

<sup>49</sup> Voir le texte cité dans l'annexe I.

<sup>50</sup> Pour reprendre l'image de Numénius, chez Calcidius, d'une âme qui comporte un élément corporel et est semblable à un corps (fr. 52, l. 71-72).

génération. Mais ce dernier texte précise qu'il s'agit des âmes qui sont déjà habituées à l'incarnation ou s'en préoccupent (μεμελετηκυίας)<sup>51</sup> et le premier ne précise rien sur les rôles respectifs de l'âme et de la matière dans le processus.

Pour supposer que la présentation de Macrobe pourrait malgré tout rendre compte de la pensée de Numénius sur l'origine du mal, il faudrait alors admettre que la présentation de Jamblique est simplificatrice, et ce moins en ce qu'elle distingue nettement deux explications (par la faute de l'âme et par celle de la matière) qui ne seraient pas contradictoires chez Numénius (les autres témoignages, toutefois, semblent confirmer que Numénius situe vraiment la cause du mal exclusivement dans la matière et ce qui lui correspond), qu'en ce qu'elle associe cause de la descente et cause du mal là où Numénius n'aurait pas forcément établi une telle association. Ainsi, dans le passage de Macrobe, on pourrait distinguer la raison de la descente, qui réside dans l'âme elle-même, et la cause du mal constituée par le corps (à la fois terrestre et astral). Ce n'est qu'au prix de tels ajustements qu'on pourrait alors songer que la doctrine décrite par Macrobe ne serait pas étrangère à Numénius. Il n'en demeure pas moins que ce n'est pas le sens de l'enseignement que lui prête Jamblique. On remarquera en revanche qu'un tel enseignement n'est pas étranger à celui de Plotin, chez qui l'âme, qui n'est pas vicieuse en elle-même, est toutefois responsable de sa descente<sup>52</sup>, tandis que le mal lui vient exclusivement de la matière qui l'emplit avant même qu'elle ne soit en contact avec elle simplement parce qu'elle tourne ses regards vers elle<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> D'après notre interprétation de ce terme, divergeant de la traduction proposée par É. des Places.

<sup>52</sup> *Ennéades* IV 3 [27], 12. Sur ce sujet, voir les travaux de D. O' Brien dont par exemple « Plotinus on Evil. A study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil », dans *Le Néoplatonisme. Royaumont 9-13 Juin 1969*, Paris, CNRS, 1971, p. 113-46, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1993 et « Plotinus on matter, non-being and evil », dans F. Jourdan et R. Hirsch-Luipold (éd.), *Die Wurzel allen Übels, op. cit.*

<sup>53</sup> I 8 [51], 4. On retrouve semblable position chez Porphyre. Dans le *De abstinentia* I 30, 4 et 6-7, il évoque lui aussi l'attrance de l'âme pour le monde



3. Le problème du recours à l'exposé de Macrobe pour rendre compte de la doctrine de Numénius paraît plus redoutable encore lorsqu'on examine le second passage cité (I 12, 13-15), dont le contenu est déjà évoqué de manière allusive à la fin du premier (en I 11, 12). Là, ce qui s'ajoute à l'âme n'est pas seulement un corps astral, mais les facultés qu'elle produit elle-même<sup>54</sup> lors de son passage à travers les sphères planétaires et qui vont lui permettre la vie incarnée. Or, parmi ces facultés sont nommés le λογιστικόν, le θεωρητικόν et le πρακτικόν habituellement considérés comme caractéristiques de l'âme rationnelle. Numénius a-t-il pu estimer que ces facultés faisaient partie du mal qui apparaît lors de la descente de l'âme proprement dite (l'intellect d'après un tel schéma) ?

Pour éviter de lui prêter une telle position, on pourrait alors supposer, avec H. de Ley<sup>55</sup>, qui considère que le passage de Macrobe remonte effectivement à Numénius, que le mal n'interviendrait en fait qu'avec les facultés acquises après le passage par Saturne et Jupiter et qui constituent proprement la vie irrationnelle, ou mieux, selon nous, seulement à partir de la lune, dont l'influence associe définitivement au corps<sup>56</sup>. On admettrait donc en outre que, là encore, le problème

---

sensible, attirance à l'origine de la chute, tandis que l'irrationalité, qui détruit l'essence de l'âme proprement dite, n'est pas le produit de cette âme, mais de ce qui germe lors de son contact avec le corps auquel elle l'attache.

<sup>54</sup> Il est remarquable en effet que, tandis que le corps astral s'ajoute à l'âme, celle-ci est elle-même productrice de ces facultés psychiques (voir M. Baltes, dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 192 et 194), ce qui semble moins être l'enseignement de Numénius tel qu'il nous est parvenu que celui de Plotin.

<sup>55</sup> H. de Ley (*Macrobius and Numenius, op. cit.*, p. 54-5) oppose les trois facultés acquises dans les sphères de Saturne et Jupiter, aux suivantes, constituant quant à elles les forces vitales communes à tous les êtres vivants. Cette distinction est toutefois problématique, parce que, dans le même type de représentation donné par Proclus (*Commentaire au Timée* III 69, 15-30 Diehl = A.-J. Festugière, Proclus, *Commentaire sur le Timée*, T. IV, Paris, Vrin, 1968, p. 95, voir la note 55), c'est Jupiter qui est garant des forces vitales.

<sup>56</sup> Dans ce cas, le mal n'interviendrait qu'avec la sphère lunaire propre-

viendrait de Jamblique qui simplifierait son compte-rendu. Mais la représentation donnée par Macrobe n'implique pas une telle distinction. Elle n'implique du moins pas, ce qui serait indispensable pour expliquer le rôle propre à la matière dans l'apparition du mal et donc justifier le recours à l'exposé macrobien pour expliquer le fragment 43, une distinction entre facultés rationnelles et facultés irrationnelles fondée sur une différence quant à l'origine de leur formation. À supposer en effet, comme le voudrait l'interprétation qui recourt à cet exposé pour expliquer le fragment 43, que Numénius songeât effectivement au corps astral lorsque, d'après Jamblique, il évoque le rôle de la matière, il faudrait alors imaginer une opposition entre des enveloppes astrales (issues des sphères de Saturne et Jupiter) qui ne seraient pas matière puisqu'elles seraient responsables des facultés rationnelles, et des enveloppes astrales qui, en revanche, seraient matière, puisqu'elles seraient responsables des facultés irrationnelles, lesquelles seules seraient associées au mal. Dans ce cas, effectivement,

---

ment dite. K. Alt (*op. cit.*, p. 142-3) fait en effet remarquer que les facultés évoquées sont essentiellement positives, à l'exception (peut-être) du *φυτικόν* acquis au contact de la sphère lunaire. Macrobe présente ce dernier comme la qualité la plus éloignée du divin et la plus proche des facultés terrestres (I 12, 15) et l'associe au corps qu'il qualifie de « lie des choses divines et première substance animale » (*faex rerum divinarum est, ita animalis est prima substantia*) – la référence au monde animal pouvant renvoyer à l'irrationnel proprement dit. Ces remarques conduisent K. Alt aux conclusions suivantes. En I 11, 7, Macrobe a attribué au premier groupe de Platoniciens l'idée que la lune est « responsable » des corps mortels dont elle assure l'accroissement et qu'elle constitue la limite entre la partie immuable de l'univers et la partie soumise au changement. La liste des facultés psychiques qui semblerait ainsi envisager une séparation entre deux types d'univers à partir de la lune correspondrait alors davantage à la pensée de ce premier groupe de Platoniciens et non à celle du troisième auquel on rattache généralement Numénius. C'est pourquoi K. Alt exclut ce passage des témoignages de la pensée de Numénius. Par suite, à la section I 11, 11-12 du *Commentaire*, elle fait arrêter le témoignage à *turgescit*, la phrase suivante introduisant selon elle avec *enim* une explication propre à Macrobe.

la représentation rendrait compte du rôle de la matière comme associée à *certaines* enveloppes astrales responsables du mal, qui n'interviendrait quant à lui qu'avec les facultés irrationnelles. Mais une telle représentation est absente de l'exposé macrobien où toutes les facultés apparaissent au contact des planètes et entre les corps desquels aucune distinction quant à leur matériau premier, du moins ici, n'est proposée<sup>57</sup>. En outre, une telle représentation ne permettrait toujours pas d'identifier la matière au corps astral en général puisqu'elle ne serait associée qu'à certaines de ses enveloppes.

Si l'on veut maintenir que l'exposé de Macrobe peut toutefois rendre compte de la pensée de Numénios sur le mal qui s'attache à l'âme de l'extérieur, à moins de renoncer à cette partie de l'exposé<sup>58</sup>, il faudrait donc admettre qu'il aurait effectivement considéré *toutes* les facultés évoquées comme caractérisant ce mal. Dans son résumé préalable à cette doctrine (I 11, 12 fin), Macrobe laisse effectivement entendre une telle conception lorsqu'il dit que les enveloppes dont se revêt l'âme dans chacune des sphères planétaires constituent pour elle autant de morts. Serait donc considéré comme mal tout ce qui distingue l'âme de ce qu'elle est quand elle est complètement séparée du corporel et de ce qui contribue à sa vie unie au corps, c'est-à-dire tout ce qui s'attache à elle de l'extérieur par rapport à ce qu'elle est en elle-même lorsqu'elle est pur intellect et se situe dans la sphère des fixes. On pourrait rappeler à cet effet que le *πρακτικόν* correspond à la sagesse

<sup>57</sup> La distinction entre les deux types de matière, en I 12, 11, ne correspond pas à une distinction entre le corps astral qui enveloppe l'âme et le corps terrestre, en prêtant au premier une origine divine. Elle vise à opposer le corps des astres proprement dit à celui des êtres vivant sur terre. Le paragraphe I 12, 16 lève toute confusion possible à ce sujet. Lorsque Macrobe distingue entre corps terrestres, voués à la corruption, et corps célestes divins, il précise que ces derniers sont les corps du ciel, des astres et des autres éléments célestes, ce qui signifie que ce caractère divin ne concerne pas les enveloppes du corps astral acquises par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires, lesquelles sont au contraire considérées comme sonnantes pour l'âme le début de sa mort.

<sup>58</sup> Comme le fait K. Alt, voir la note 56.

pratique et que le λογιστικόν, traduit ici par *ratiocinatio*, est la pensée discursive, par opposition à la pure raison ou λογικόν que Macrobe évoque par ailleurs (I 14, 7) comme le propre de l'intellect non incarné. Et même si la contemplation (θεωρητικόν) est habituellement conçue comme une caractéristique de l'intellect libéré du corps, elle peut néanmoins être envisagée comme une aide pour l'âme déchue en vue d'un retour vers la vie incorporelle. Ces facultés sont donc celles qui permettent à l'âme, une fois qu'elle a perdu la connaissance intuitive qui l'unissait au divin, de s'en ressouvenir et de pouvoir y accéder de nouveau, bien qu'indirectement<sup>59</sup>.

Mais peut-on aller jusqu'à faire de ces trois facultés, le λογιστικόν, le θεωρητικόν et le πρακτικόν, des caractéristiques de l'âme *irrationnelle* (produite par l'influence de la matière), ce qui justifierait leur association avec le mal ? Une semblable interprétation, malgré son caractère déconcertant, est suggérée par Proclus. Dans une première évocation de la même doctrine (qu'il s'approprie pleinement), où la faculté contemplative se voit aussi associée à Cronos (Saturne)<sup>60</sup>, Proclus compte les facultés issues de Cronos (les facultés cognitives) et de Zeus (les facultés vitales) au rang des facultés irrationnelles<sup>61</sup>. Ce n'est que lorsqu'il présente pour la deuxième fois cette doctrine<sup>62</sup>, que

<sup>59</sup> Sur ce point, voir aussi les explications de M. Baltes dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 192.

<sup>60</sup> *Commentaire au Timée* III 69, 15-30 Diehl = A.-J. Festugière, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, T. IV, *op. cit.*, p. 95.

<sup>61</sup> διήρηται γὰρ πάντα τὰ εἶδη τὰ ἄλογα εἰς ταύτας (*scil.* εἰς τὰς δυνάμεις τὰς ζωτικὰς καὶ τὰς γνωστικὰς), I. 23-24 Diehl. Voir A.-J. Festugière, *ibid.*, p. 95, n. 8.

<sup>62</sup> *Commentaire au Timée* III 355, 10-19 Diehl = A.-J. Festugière, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, T. V, Paris, Vrin, 1968, p. 237. Ces deux exposés ressemblent de manière frappante à celui de Macrobe (les deux listes de facultés sont comparées par A. Kehl, *art. cit.*, col. 957-8), mais l'ordre des planètes chez Proclus est celui de Platon, tandis que Macrobe a l'ordre chaldéen (sur cet ordre, voir la note 71). En outre, le contexte du recours à cette représentation diffère, Macrobe se situant dans un contexte eschatologique, Proclus tentant d'établir une analogie entre microcosme et macrocosme (voir

l'on comprend qu'il entend par là sans doute les opposer, ensemble, comme associées aux planètes, à l'intellect, qui, lui, est associé à la sphère des fixes<sup>63</sup>. Proclus lui-même ne considère donc pas les facultés cognitives comme irrationnelles proprement dit, mais comme différant de l'intellect. Ainsi, lorsqu'il évoque cette doctrine une deuxième fois, il distingue les facultés issues de Cronos et Zeus comme caractéristiques de la raison des autres facultés, qui seraient propres à la partie irrationnelle de l'âme. Ce faisant toutefois, sans doute par l'intermédiaire

---

M.A. Elferink, *op. cit.*, p. 59-60, n. 95 et H. de Ley, *Macrobius and Numenius*, *op. cit.*, p. 54, n. 1). Nous verrons toutefois dans la conclusion de cette étude que Macrobe n'est en réalité pas sans établir un rapprochement entre macrocosme et microcosme. C'est pourquoi, même si leurs sources directes visiblement différent (à moins plus simplement que Proclus n'adapte l'ordre planétaire à celui adopté par Platon qu'il commente), les deux penseurs exposent vraisemblablement une même doctrine. Porphyre peut, directement ou non, être leur source sur ce point. Lorsqu'il évoque encore une semblable représentation, dans le *Commentaire au Timée* I 147. 30-148. 6 Diehl (= A.-J. Festugière, Proclus, *Commentaire sur le Timée*, T. I, Paris, Vrin, 1966, p. 199), Proclus, en effet, nomme Porphyre. Certes, la répartition des facultés est cette fois légèrement différente, puisque Hermès est là considéré comme chargé des principes créatifs (l'association de Zeus à la faculté politique, en revanche, est proche de son association à la faculté pratique). Mais comme en témoigne du moins Proclus lui-même, cette association des facultés de l'âme aux sphères planétaires, qui émane vraisemblablement des astrologues (Ptolémée l'évoque, voir la note 168), est une représentation admise dans le néoplatonisme (voir M. Baltes dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 195-9). Voir encore Proclus, *Commentaire à l'Alcibiade* 196, 2-16 Westerink, où, dans l'association des sept périodes de la vie humaine aux sept planètes, on retrouve d'une part l'ordre chaldéen et d'autre part l'association de Zeus à la vie pratique et politique, celle de la lune à la faculté végétative et nourricière, et où Cronos, enfin, est considéré comme conduisant à la vie incorporelle, ce qui peut rappeler son association à la faculté contemplative. Sur ce passage, voir A. Segonds, *Proclus : Sur le Premier Alcibiade*, T. II, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 400-1.

<sup>63</sup> Cette idée est peut-être déjà présente dans le premier exposé, dans le *Commentaire au Timée* III 69, 5, où il est d'abord question de la sphère des fixes comme cause pour tous les êtres.

de sa source<sup>64</sup>, il adapte l'enseignement plus ancien qu'il adopte<sup>65</sup>. Il n'est donc pas impossible qu'à l'origine, l'ensemble de ces facultés ait été considéré comme « irrationnel », au sens du moins où elles différaient par nature de l'intellect. De là à considérer que ces facultés sont effectivement le mal qui s'attache à l'âme, le pas reste difficile à franchir. Macrobe le franchit néanmoins, et par là peut-être aussi sa source. Qu'en serait-il de Numénius ? Il est difficile de trancher sur ce point. Remarquons simplement que Numénius, de source sûre puisque dans une citation transmise par Eusèbe, fait de la contemplation une activité préalable à la connaissance de l'être<sup>66</sup>. Il est donc difficile de penser qu'il ait pu la considérer comme une faculté négative. Mais rien n'empêche que, dans un contexte eschatologique, il se soit exprimé de manière proche de celle de la source de Macrobe. Si l'on suit le fragment 43, du moins, on s'attendrait cependant plutôt à ce qu'il associât les enveloppes astrales à des facultés effectivement négatives, comme le suggère Porphyre dans le *De abstinentia*, voire à des vices, comme c'est le cas dans le *Corpus hermeticum* (I 25-26)<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> L'indéfini τινές pourrait renvoyer à Porphyre, lequel se serait peut-être alors approprié la conception posidonienne que pense reconnaître K. Mras (*op. cit.*, p. 257), ou plus simplement la conception astrologique évoquée dans la note précédente.

<sup>65</sup> Aucune des mentions de cette représentation n'est toutefois attribuée à Numénius. Sur les textes faisant référence à l'acquisition des facultés psychiques lors de la descente de l'âme, voir M. Baltes dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 195-9.

<sup>66</sup> Fr. 2, l. 22 (citation de Numénius extraite d'Eusèbe, *Préparation Évangélique* XI 21, 7-22, 2).

<sup>67</sup> Sur Porphyre, voir *De abstinentia* I 30, 7 où il est question des facultés de l'âme qui se mettent à germer quand l'âme rationnelle quitte l'intelligible, facultés associées à l'irrationnel qui détruit l'essence de l'âme proprement dite et l'attache à ce qui lui est étranger. – Concernant le *Corpus hermeticum*, voir *Poimandrès* I 25, 26. La représentation est là non pas celle d'une descente, mais d'une remontée où l'âme abandonne le vêtement de ses différentes qualités psychiques, en l'occurrence essentiellement ses vices. Voir aussi Jamblique, *De mysteriis* VIII 6, qui attribue aux écrits hermétiques la notion

C'est pourquoi, dans le contexte de l'étude que nous nous proposons, ces deux passages de Macrobe (I 11, 10-12 et I 12, 13-15) nous semblent difficilement pouvoir rendre compte de la doctrine de Numénius *telle* qu'elle est rapportée dans le fragment 43 sur le rôle de la matière. Il n'en demeure pas moins que, dans un contexte où il ne parlait pas spécifiquement du mal, Numénius a pu proposer une telle conception. Reste donc à évaluer si cet ensemble de doctrines évoquées par Macrobe peut effectivement remonter à lui.

c) *Une origine numénienne des deux passages ?*

1) Pourquoi spécifiquement Numénius et pas plutôt les *Oracles chaldaïques* ?

La représentation de l'âme acquérant pour véhicule un corps céleste associé à l'âme irrationnelle est courante chez les philosophes du début de notre ère<sup>68</sup> et il ne semble pas justifié *a priori* de vouloir faire de Numénius la source de Macrobe sur ce point. Nous venons d'évoquer le *Corpus hermeticum* qui en développe une version. Une autre se trouve dans un passage des *Oracles chaldaïques* rapporté par Proclus dans son *Commentaire au Timée*<sup>69</sup>. C'est elle qui a vraisem-

---

d'une seconde âme issue des corps célestes. On notera enfin que Bardesane (voir Ephrem, *Hymnes* 53, p. 553e) évoque « une âme issue des sept ».

<sup>68</sup> Plotin y fait allusion en *Ennéades* III 4 [15], 6. 20-25 et IV 3 [27], 15, l. 1-2. On a déjà cité la *Sentence* 29 de Porphyre. Sur ce point, voir E.R. Dodds, *Proclus : The Elements of Theology, op. cit.*, p. 313-21 ; O. Geudtner, *op. cit.*, p. 18-24 ; J.F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico, Scholar Press, 1985, p. 11-32 ; H. Seng, *art. cit.*, p. 126.

<sup>69</sup> Proclus, *Commentaire au Timée* III 234, 18-30 Diehl = A.-J. Festugière, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, T. V, *op. cit.*, p. 99 (OC 61e des Places). Proclus renvoie encore à cette doctrine dans son *Commentaire à la République* I 152, 7 Kroll = A.-J. Festugière, *Proclus : Commentaire sur la République*, T. I, Paris, Vrin, 1970, p. 172. 15-20. Voir aussi Jean le Lydien, *De mensibus*,

blement inspiré Porphyre dans la *Sentence* 29, comme le suggère d'ailleurs Proclus lui-même qui présente Porphyre comme un adepte de cette doctrine. On pourrait alors se demander si les *Oracles* ne pourraient pas plutôt constituer la source ultime de Macrobe<sup>70</sup>, lequel reprend justement l'ordre chaldéen des planètes dans son exposé<sup>71</sup>.

---

IV 17, 80. 20-81. 6 Wuensch. Sur la descente de l'âme à travers les sphères planétaires dans les *Oracles*, voir par ex. O. Geudtner, *op. cit.*, p. 16-24.

<sup>70</sup> C'est la thèse défendue par H. Seng, à l'aide d'autres exemples, dans son article « Seele und Kosmos bei Macrobius » (*art. cit.*) et plus particulièrement p. 125-30 sur le thème de la descente de l'âme à travers les sphères planétaires.

<sup>71</sup> Sur l'ordre des planètes selon les Anciens, voir A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899, réimpression Bruxelles, Culture et Civilisation, 1963, p. 105-9, et plus précisément p. 106-7, sur la position de Platon et ses variations. Disons simplement ici que, d'après l'ordre présenté dans le *Timée* (ordre censé être emprunté aux Pythagoriciens, considérés comme disciples des Égyptiens), le soleil est situé immédiatement après la lune (ainsi après la terre, sont placés la lune, le soleil, Vénus, Mercure, Mars, Jupiter et Saturne). D'après l'ordre adopté à l'époque d'Hipparque, en revanche, le soleil est situé au centre des « planètes », après la lune, Mercure et Vénus (l'ordre de ces deux planètes étant lui-même controversé). Il s'agit de l'ordre appelé ultérieurement ordre des « Chaldéens », qui correspond du moins à celui adopté dans les *Oracles chaldaïques* (voir A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 108). Macrobe évoque cette distinction en I 19, 1-2 où il explique que Cicéron adopte l'ordre chaldéen, Platon l'ordre égyptien. Or, en I 12, ce n'est pas parce qu'il commente Cicéron qu'il adopte l'ordre chaldéen puisqu'en I 19, 6-7, il essaie au contraire de concilier les deux ordres, afin de mettre Cicéron en accord avec Platon auquel va sa préférence (voir H. de Ley, *Macrobius and Numenius*, *op. cit.*, p. 54, n. 1 ; J. Flamant, *op. cit.*, p. 433-5). C'est donc parce qu'il recourt à une source qui adopte l'ordre chaldéen qu'il s'exprime ainsi et cette source est distincte de celle suivie par Porphyre dans son exégèse de l'antré des nymphes, puisqu'on retrouve là l'ordre égyptien. Or, dans son commentaire à l'antré des nymphes, Porphyre dit s'appuyer sur Numénius. Nous verrons certes que l'origine numénienne des paragraphes concernés (21-22) chez lui est en réalité contestable. Mais remarquons simplement ici que le choix de l'ordre chaldéen peut mettre sur une autre piste que celle de Numénius en tant qu'origine de la conception développée (c'est du



D'après les *Oracles*, en effet, au cours de leur descente, les âmes prennent une « portion d'éther, de soleil, de lune et de tout ce qui flotte dans l'air »<sup>72</sup>. Ces vues ne correspondent toutefois pas exactement à celles exposées par Macrobe. Dans les *Oracles*, comme dans la *Sentence* 29<sup>73</sup>, la descente évoquée ne comprend que trois étapes (le ciel, le soleil et la lune)<sup>74</sup>. Si donc ces oracles devaient constituer la source ultime, leurs vues auraient subi une adaptation ou une harmonisation avec les connaissances astronomiques de l'époque<sup>75</sup> avant d'intégrer l'exposé de Macrobe. La question de la source d'une telle harmonisation n'est donc pas résolue. Porphyre, dans d'autres textes, aurait pu proposer cette adaptation<sup>76</sup>. On pourrait aussi remonter plus haut et penser que Numénus, s'il connaissait effectivement ces *Oracles* et s'en inspirait<sup>77</sup>, aurait pu en être l'auteur. Toutefois, rien ne prouve que ce n'est pas lui qui parfois influençait leur propos.

---

moins ainsi que nous expliquerions cette énigme que M. Baltès dit ne pouvoir résoudre dans H. Dörrie et M. Baltès (éd.), *op. cit.*, p. 193). – C'est en raison de leur hypothèse selon laquelle les paragraphes I 12, 13-15 du *Commentaire* de Macrobe remontent effectivement à Numénus, que, au vu de cette discordance dans l'ordre des planètes, E.-A. Leemans (*op. cit.*, p. 45-8 et 147-52), M.A. Elferink (*op. cit.*, p. 4), H. de Ley (*op. cit.*, p. 15) et J. Flamant (*op. cit.*, p. 561) ont pensé que Macrobe empruntait à un texte de Porphyre différent de l'exégèse à l'antré des nymphes. Mais si nous ne cherchons pas à faire de Numénus la source ultime de ces paragraphes, il demeure possible, pour le début du chapitre (I 12, 1-3), de penser que cette exégèse reste la source que Macrobe manipule à son aise.

<sup>72</sup> Proclus, *Commentaire au Timée*, III 234, 28-30 Diehl = OC 61e des Places.

<sup>73</sup> *Sentence* 29. 24-29 Brisson.

<sup>74</sup> Sur ces trois étapes, voir F. Cumont, *Lux perpetua*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>75</sup> Sur ce type d'harmonisation, voir J. Flamant, *op. cit.*, p. 559-60.

<sup>76</sup> C'est l'idée de A. Setaioli, *op. cit.*, p. 103-4. On a vu aussi que Proclus cite explicitement Porphyre comme l'une de ses sources sur l'association des facultés psychiques aux planètes, et qu'il a pu avoir aussi recours à lui sans le citer, voir la note 62.

<sup>77</sup> Voir la note 39 sur l'oracle cité par Julien. Sur le débat concernant la relation de Numénus aux *Oracles*, voir par ex. le résumé de É. des Places,

## 2) Le lien entre I 12, 13-15 et I 12, 1-3(4)

Une manière de traiter la question consiste alors à examiner le lien possible entre l'enseignement sans doute effectivement emprunté à Numénios, directement ou non, sur la descente de l'âme à partir du Cancer et de la Voie lactée tel que le reflètent les paragraphes I 12, 1-3 de Macrobe (fr. 34 écourté), d'après les témoignages parallèles de Porphyre (fr. 31) et de Proclus (fr. 35), et cet exposé sur la descente à travers les sphères (I 12, 13-15; cf. I 11, 12 fin).

Macrobe envisage évidemment ce lien qui assure la cohérence de son propos. Il le scelle en permanence précisément par des liens logiques et surtout par des reprises de termes qui, au début des paragraphes, unissent leur contenu à celui des précédents. Concernant le thème que nous examinons, il associe explicitement la conception d'une descente à travers les sphères à celle d'une descente à partir de la Voie lactée et du zodiaque au début de I 12, 13, et reprend même à cette occasion la notion de poids acquis par l'âme lors de cette descente, ce qui renvoie non seulement à I 11, 11-12 où sont évoquées les sphères, mais à I 12, 7 où est décrite la matière antérieure à l'incarnation qui alourdit l'âme. Cet art de l'assemblage, cependant, peut être propre au commentateur de Cicéron.

Deux questions sont en effet à traiter ici, à savoir 1. si la représentation de la descente de l'âme à partir du signe du Cancer, effectivement d'origine numénienne, est compatible avec celle de la descente à travers les sphères planétaires décrite en I 12, 13-15 ; 2. si la représentation de la descente à travers ces sphères peut être considérée comme d'origine numénienne.

---

*op. cit.*, p. 17-9, l'étude de F. García Bazán, *Oráculos caldeo, Numenio de Apamea*, Gredos, Madrid, 1991, et le résumé de B. Centrone, « Nouménios d'Apamée », dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, Paris, CNRS 2005, p. 736. Dans une étude récente sur le sujet, H. Seng (*art. cit.*, p. 117) reprend les positions de E.R. Dodds (« Numenius and Ammonius », *art. cit.*, p. 10-11) sur l'idée que Numénios serait la source des *Oracles*. Nous ne prenons pas ici position dans ce débat.

1. Les paragraphes I 12, 1-3 décrivent la descente de l'âme à partir de la Voie lactée de la manière suivante :

(I 12. 1) Quant à la descente elle-même au cours de laquelle l'âme tombe du ciel dans les Enfers que sont cette vie, voici l'ordre dans lequel elle se déroule. Le cercle de la Voie lactée entoure le zodiaque et, dans son étroitesse, le rencontre à l'oblique de chaque côté si bien qu'il le coupe à l'endroit où il porte les deux signes tropicaux, le Capricorne et le Cancer. Les Physiciens appellent ces intersections les « portes du Soleil » parce que, dans l'une et l'autre, le solstice fait obstacle au passage du Soleil qu'il empêche d'aller plus loin et force à retourner sur son chemin dans la ceinture dont il ne quitte jamais les limites. (2) Par ces portes, croit-on, les âmes vont du ciel à la terre et reviennent de la terre au ciel. C'est pourquoi l'une est appelée « porte des hommes » et l'autre « porte des dieux » : la porte des hommes est le Cancer, parce que c'est par lui que se fait la descente vers les régions inférieures ; le Capricorne est la porte des dieux parce que les âmes y passent pour regagner le séjour de l'immortalité qui les caractérise et retourner au nombre des dieux. (3) Et c'est ce qu'indique la divine sagesse d'Homère dans sa description de l'ancre d'Ithaque. De là vient que Pythagore aussi pense que le royaume de Dis commence sous le cercle de la Voie lactée parce que les âmes qui glissent de là semblent déjà s'être éloignées des régions supérieures. C'est pourquoi il dit que le premier aliment présenté aux nouveaux-nés est le lait, parce que le premier mouvement qui fait glisser les âmes dans les corps terrestres prend son point de départ dans la Voie lactée. D'où Scipion aussi s'est entendu dire à propos des âmes des bienheureux, quand on lui montrait la Voie lactée : « partis de là, ils y reviennent »<sup>78</sup>.

Nous reviendrons dans la section suivante sur ce passage qui peut être conçu comme un témoignage relativement fiable de la pensée de Numénius. Une double incompatibilité<sup>79</sup> entre les représentations

<sup>78</sup> Voir le texte dans l'annexe II.

<sup>79</sup> Sur la première incompatibilité, voir M.A. Elferink, *op. cit.*, p. 7, p. 35 et p. 60, n. 98 ; H. Seng, *art. cit.*, p. 116, n. 10 *contra* H. de Ley, *Macrobius and Numenius, op. cit.*, p. 24-5 et M. Armisen-Marchetti, *op. cit.*, p. 168, n. 264 (qui tentent tous deux de rétablir la compatibilité entre les deux descrip-

décrites en I 12, 1-3 et I 12, 13-15 apparaît seulement à partir du moment où l'on ajoute au témoignage de I 12, 1-3 le paragraphe I 12, 4 où Macrobe précise que la descente se poursuit à travers le Lion :

Donc lorsque les âmes qui doivent descendre, se trouvent encore dans le Cancer, comme, à cet endroit, elles n'ont pas encore quitté la Voie lactée, elles comptent encore au nombre des dieux. Mais quand, en glissant, elles sont parvenues jusqu'au Lion, là, elles inaugurent la première étape de leur condition future. Dans le Lion ont lieu les premiers apprentissages de la naissance et, pour ainsi dire, les premières manœuvres de la nature humaine. C'est pourquoi, comme le Verseau est à l'opposé du Lion et se couche dès que celui-ci se lève, on sacrifie aux Mânes dès que le Soleil occupe le Verseau, comme il est naturel pour un signe considéré comme contraire voire hostile à la vie humaine<sup>80</sup>.

En précisant ce passage par le Lion, Macrobe introduit en effet l'idée que la descente se fait à travers les signes du zodiaque. Or, en I 12, 13-15, c'est une descente à travers les sphères planétaires qui est décrite<sup>81</sup>. On pourrait résoudre cette apparente incohérence en invoquant le *thema mundi*<sup>82</sup> qui consiste à accorder aux signes du zodiaque

---

tions afin de préserver la thèse selon laquelle Numénius serait la source commune des deux passages, voir aussi M. Baltes dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 181) ; J. Flamant, *op. cit.*, p. 545, n. 83 ; M. Regali, *op. cit.*, p. 323-4.

<sup>80</sup> Voir le texte dans l'annexe II.

<sup>81</sup> M. Baltes (dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 181) voit aussi une incompatibilité dans le passage, mais pas du même ordre. Selon lui, le seul problème réside dans le fait que Macrobe parle de descente (*labendo*) dans le signe du Lion, alors qu'au sens strict, il n'y a pas encore de descente, puisque l'âme se trouve encore dans la sphère des fixes quand elle passe dans ce signe. M. Baltes résout cette apparente contradiction en expliquant qu'il s'agit d'une image et que l'âme est considérée comme descendant dès qu'elle traverse la porte des hommes et quitte la Voie lactée.

<sup>82</sup> Sur ce sujet, voir A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 182-92 ; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, *op. cit.*, p. 40-1 ; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 440-1.

un domicile dans les planètes en souvenir du « thème astrologique » censé être celui du monde à sa naissance. Porphyre renvoie précisément à ce schéma dans le passage de son commentaire à l'*Antré des Nymphes* où il emprunte en partie à Numénius (fr. 31, l. 7-16). Toutefois, malgré le recours à ce schéma, une première incompatibilité se fait jour, car si, d'après le propos de I 12, 4, la descente commence à partir du Cancer et se poursuit dans le Lion, au niveau des planètes correspondantes selon le *thema mundi*, cela signifie que l'âme passe de la lune (demeure du Cancer) au soleil et ainsi de suite jusqu'à Cronos (demeure du Capricorne)<sup>83</sup>, c'est-à-dire qu'elle ferait, au niveau des planètes, le chemin exactement inverse de celui exposé par Macrobe en I 12, 13-15. Le recours à ce schéma fait apparaître une seconde incompatibilité. En I 12, 1-4, la descente est censée commencer par le Cancer. Or, si on fait intervenir le *thema mundi* pour expliquer le lien de cette représentation avec celle de I 12, 13-15, on est forcé de constater que, dans ce dernier passage, la descente commencerait à l'inverse au Capricorne puisque l'âme passe d'abord par Cronos, c'est-à-dire qu'une fois encore, la descente se réaliserait dans le sens inverse de celui suggéré en I 12, 4. Ces deux incompatibilités se résolvent évidemment en une seule puisque, dans les deux cas, le problème est le sens de la descente.

La solution la plus simple pour l'éviter serait donc de considérer que le contenu du paragraphe I 12, 4 ne remonte pas à Numénius, lequel se contenterait d'évoquer le Cancer comme la porte qui, à l'intersection entre le zodiaque et la Voie lactée<sup>84</sup>, permet la descente, laquelle aurait alors lieu à travers les sphères planétaires sans qu'on ait besoin de faire intervenir le *thema mundi*. Avant d'adopter une solution si radicale, il faut toutefois évaluer si Numénius peut malgré tout être à l'origine du propos de Macrobe en I 12, 4, c'est-à-dire évaluer d'une part s'il peut effectivement avoir associé les deux conceptions à

<sup>83</sup> Voir le schéma de F. Buffière, *op. cit.*, fig. 7, p. 441.

<sup>84</sup> La Voie lactée traverse en réalité le zodiaque entre les Gémeaux et le Sagittaire, voir W.H. Stahl, *op. cit.*, p. 133, n. 1 ; M. Regali, *op. cit.*, p. 322 ; M. Armisen-Marchetti, *op. cit.*, p. 168, n. 261.

l'œuvre, descente par les signes du zodiaque et descente par les planètes, et s'il peut d'autre part avoir évoqué une descente par le Cancer et une autre par le Capricorne, le mélange de doctrines issues d'origines diverses n'étant pas étranger à sa méthode<sup>85</sup>. Les témoignages de Porphyre et Proclus peuvent fournir un indice sur le premier point. Dans le fragment 31<sup>86</sup>, Porphyre, avons-nous dit, assigne à chaque signe du zodiaque un domicile dans les planètes. Dans le fragment 35<sup>87</sup>, Proclus semble d'un côté attribuer à Numénius la conception d'une descente à partir des signes du zodiaque, ou du moins, d'après sa formule ambiguë qui évoque un passage « des solstices aux équinoxes », celle d'un passage du Cancer à la Balance<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Dans le fr. 30 (extrait de Porphyre, *Commentaire à l'ancre des nymphes*, § 10), en effet, il associe l'image, issue de la *Genèse* 1, 2, du souffle de Dieu qui passe au-dessus des eaux et la représentation égyptienne des divinités célestes qui passent sur le Nil en navire. Or, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ces deux types de divinités ne sont pas identifiées à d'autres divinités, mais aux âmes qui descendent dans l'incarnation. La représentation est au premier abord étonnante. Son aspect paradoxal peut éventuellement être résolu d'un côté par l'idée que, par « souffle de Dieu », Numénius ne songe pas à l'esprit biblique, mais au souffle (πνεῦμα) divin comme véhicule de l'âme, lequel est à la fois au-dessus de l'eau et dans l'eau (ἐμφέρεσθαι), conformément à la leçon du verset biblique qu'il propose et qui diffère de celle de la Septante (qui a ἐπεφέρετο). D'un autre côté, on peut noter d'une part que les divinités égyptiennes sont désignées par le terme *daimones* qui peut renvoyer à un type d'âmes et d'autre part que leur conception comme associées aux astres favorise leur lien aux âmes en vertu des conceptions astrologiques à l'œuvre.

<sup>86</sup> Porphyre, *Commentaire à l'Ancre des Nymphes*, 21-24.

<sup>87</sup> Proclus, *Commentaire à la République* II 128, 26-130, 14 et 131, 8-14 Kroll = A.-J. Festugière, *Proclus : Commentaire sur la République*, T. III, Paris, Vrin, 1970, p. 72-5.

<sup>88</sup> l. 11-12. Le compte rendu de Proclus n'est pas clair parce qu'il vise la moquerie et non l'explication. Quand il parle des sauts des solstices aux équinoxes et des équinoxes aux solstices, il renvoie vraisemblablement de manière péjorative à l'idée que l'âme descend depuis le Cancer (le tropique nord d'après la représentation ancienne, les solstices désignant les tropiques), à travers les signes du zodiaque jusqu'au niveau de l'équateur (l'équinoxe), et, de là, se dirige vers le sud occupé par le Capricorne.

De l'autre, il signale chez lui la représentation d'une remontée des âmes à travers les planètes<sup>89</sup>. Quant au deuxième aspect de l'incompatibilité qui fait commencer la descente tantôt dans le Cancer, tantôt dans le Capricorne (si on suppose que le *thema mundi* est sous-jacent au propos), Porphyre donne peut-être encore une clef pour la résoudre dans le même fragment 31 lorsqu'il évoque la représentation romaine de la descente. Examinons ces témoignages.

Concernant l'association de la descente par les signes du zodiaque avec celle par les sphères planétaires, tout d'abord, les deux sources que nous venons d'évoquer ne peuvent pas être considérées comme fournissant des données absolument fiables. Le paragraphe qui traite de la domiciliation des signes du zodiaque, dans le *Commentaire à l'Antre des Nymphes* (§ 22-23), est en réalité une digression au style direct (qui commence dès le § 21) où Porphyre semble préciser les données fournies par sa source à l'aide d'informations personnelles – ce qui inciterait alors à ne plus considérer aussi assurément ce passage comme un témoignage de la pensée de Numénius<sup>90</sup>. Dans cet exposé, en outre, Porphyre s'en tient à noter la correspondance entre les signes zodiacaux et les planètes sans évoquer une descente à travers les uns ou les autres et il n'est question que d'un départ à partir du Cancer.

Ce serait donc essentiellement le texte de Proclus qui permettrait de penser que Numénius aurait effectivement associé les deux représentations. En effet, bien que de manière imprécise car visant à discréditer les vues de l'Apaméen, il suggère d'une part une descente à travers les signes du zodiaque avec sa formule dépréciative évoquant le saut des âmes des solstices aux équinoxes et des équinoxes aux solstices<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> l. 37-40.

<sup>90</sup> E.A. Leemans (*op. cit.*, p. 102, n. 19) hésitait déjà à attribuer à Numénius la fin de ce paragraphe (voir aussi H. de Ley, *Macrobius and Numenius*, *op. cit.*, p. 20). La même prudence serait alors à appliquer aux paragraphes 22 et 23, c'est-à-dire aux l. 10-26 du fr. 31.

<sup>91</sup> Voir les explications de A.-J. Festugière qui renvoie à Ptolémée dans *Proclus : Commentaire sur la République*, T. III, *op. cit.*, p. 72, n. 3 et p. 73, n. 1.

D'autre part, même s'il n'aborde pas l'idée de la descente proprement dite de l'âme à travers les planètes, mais évoque seulement une remontée, son texte pourrait laisser conclure que Numénius aurait aussi envisagé la descente par le même chemin. Nous reviendrons sur la deuxième partie de ce témoignage. Notons ici simplement que la formule censée évoquer le passage à travers les signes zodiacaux vise à discréditer la pensée de Numénius plus qu'à en rendre compte fidèlement. Elle est donc difficile à interpréter. Mais, même à supposer que Proclus pense trouver cette conception dans sa source, il n'est pas impossible qu'il la tire en réalité de sa propre interprétation de ce que Porphyre rapporte de Numénius et donc prête lui-même à Numénius en complétant sa pensée (comme on vient de le voir à propos du fr. 31). Proclus pourrait tirer d'une remarque de Porphyre hâtivement interprétée l'idée que Numénius évoquait réellement une descente à travers les signes du zodiaque. C'est pourquoi, nous préférons ne pas recourir à ce témoignage difficile à utiliser pour affirmer que Numénius a effectivement soutenu cette conception.

Pour tenter d'atténuer l'incompatibilité entre les deux représentations, M. Regali<sup>92</sup> propose de penser qu'en réalité Macrobe ne parle pas des signes du zodiaque, mais seulement des sphères planétaires et que la théorie du *thema mundi* n'est pas à l'œuvre ici. Par là, comme il conserve néanmoins le paragraphe I 12, 4 dans le témoignage de Numénius, il fait cependant trop peu de cas de l'évocation du Lion (qui entraîne celle du Verseau). M. Armisen-Marchetti<sup>92bis</sup> envisage quant à elle une trajectoire courbe qui ferait passer l'âme non pas dans les signes du zodiaque, mais sous eux, éliminant elle aussi le problème de l'incompatibilité relative à la supposition de la présence sous-jacente du *thema mundi*. Toutefois, le schéma d'une telle trajectoire ne semble pas connu par ailleurs. Le plus simple reste alors selon nous de penser que le propos de Macrobe se détourne ici de la source numénienne proprement dite, peut-être justement sous l'influence du thème de la domiciliation introduit par Porphyre ou d'autres représentations,

<sup>92</sup> M. Regali, *op. cit.*, p. 324.

<sup>92bis</sup> M. Armisen-Marchetti, *op. cit.*, p. 168, n. 264.



éventuellement issues de sources latines<sup>93</sup>. Il arrêterait peut-être même sa description au Lion justement parce qu'il percevrait le risque d'introduire une incohérence avec la suite de son propos. C'est pourquoi, comme R. Beutler, nous tendrions à ne pas retenir ce paragraphe I 12, 4 comme témoignage de la pensée de Numénius et à le considérer comme exemple pour illustrer la déformation imprimée à sa pensée au cours de sa transmission.

Toutefois, le deuxième aspect de l'incompatibilité que nous avons relevé peut mettre sur une autre piste. D'après Porphyre<sup>94</sup>, non seulement Numénius aurait évoqué la descente des âmes à partir du Cancer en interprétant le passage homérique de l'ancre des nymphes, mais il aurait aussi fait mention de la coutume romaine de célébrer Cronos lors des Saturnales et précisé à cette occasion que, d'après les Romains, la descente se faisait à partir du Capricorne<sup>95</sup>. Il n'est donc

<sup>93</sup> Lors de la mention du Verseau, il est fait allusion à la fête romaine des *Parentalia*, voir W.H. Stahl, *op. cit.*, p. 134, n. 7 ; M. Regali, *op. cit.*, p. 324 ; M. Armissen-Marchetti, *op. cit.*, p. 168, n. 265.

<sup>94</sup> Fr. 31, l. 27-40, *Commentaire à l'Ancre des Nymphes* 23 fin-24 début.

<sup>95</sup> Τῶν δύο πυλῶν τούτων μεμνήσθαι καὶ Παρμενίδην ἐν τῷ Φυσικῷ φησὶ Ῥωμαίους τε καὶ Αἰγυπτίους. Ῥωμαίους μὲν γὰρ τὰ Κρόνια ἐορτάζειν Ἡλίου κατ' αἰγόκερων γενομένου, ἐορτάζειν δὲ τοὺς δούλους ἐλευθέρων σχήματα περιβάλλοντας καὶ πάντων ἀλλήλοις κοινωνούντων, αἰνιξαμένου τοῦ νομοθέτου ὅτι κατὰ ταύτην τοῦ οὐρανοῦ τὴν πύλην οἱ νῦν ὄντες διὰ τὴν γένεσιν δούλοι διὰ τῆς χρονικῆς ἐορτῆς καὶ τοῦ ἀνακειμένου Κρόνῳ οἴκου ἐλευθεροῦνται, ἀναβιωσκόμενοι καὶ εἰς αὐτογένεσιν ἀπερχόμενοι. Καταβατικὴ δ' αὐτοῖς ἢ ἀπ' αἰγόκερω ὁδός. « Ces deux portes [, dit Numénius,] sont aussi mentionnées par Parménide, dans sa *Physique*, ainsi que par les Romains et par les Égyptiens. Les Romains, en effet, célèbrent les fêtes de Cronos lorsque le Soleil est parvenu dans le Capricorne ; ils les célèbrent en faisant revêtir aux esclaves des habits d'hommes libres, tandis que tout est mis en commun. Le législateur voulait indiquer par là que lorsque le Soleil arrive à cette porte du ciel, ceux qui alors étaient esclaves de par leur naissance, grâce à la fête de Cronos et à la maison consacrée à Cronos [*scil.* le Capricorne], se voyaient affranchis, retournant à la vie et à leur véritable origine. Car descendante est pour eux la voie qui vient du Capricorne. [...] ».

pas impossible que Numénius ait lui-même juxtaposé dans l'un de ses textes les deux représentations selon lesquelles la descente se fait soit à partir du Cancer soit à partir du Capricorne et que Macrobe ait eu, directement ou plutôt selon nous par l'intermédiaire de Porphyre, accès à ces deux conceptions qu'il aurait simplement juxtaposées sans tenter de lever la contradiction. Il n'est pas impossible non plus que Macrobe, en I 12, 13-15, peut-être justement incité à le faire par l'allusion trouvée chez Porphyre, ait tout simplement exploité directement une source romaine qu'il aurait intégrée dans son exposé à des fins illustratrices, sans, là non plus, chercher à réduire la contradiction avec ce qu'il dit (peut-être aussi de lui-même ou à l'incitation de l'exposé du *thema mundi* chez Porphyre) en I 12, 4. Quoi qu'il en soit, même à supposer que Numénius ait mis en œuvre le *thema mundi* pour associer descente par les signes du zodiaque et descente par les sphères planétaires, il ne peut avoir soutenu, comme également siennes, les deux conceptions contradictoires qui font, l'une, commencer la descente par le Cancer, et, l'autre, par le Capricorne. Il peut seulement à la limite avoir exposé ces deux visions, en adopter une et signaler l'autre. Si effectivement elles figuraient toutes deux chez lui, Macrobe les aurait associées sans plus de souci de cohérence. C'est pourquoi, dans la perspective de proposer un nouveau recueil des témoignages et fragments de la pensée de Numénius, nous garderions les paragraphes I 12, 1-3 du *Commentaire* (en signalant, comme nous allons le montrer, les ajustements que Macrobe opère ici encore), noterions l'incompatibilité entre I 12, 4 et I 12, 13-15 et expliquerions que, selon nous, la vision décrite en I 12, 4 ne peut être attribuée à Numénius avec certitude, qu'elle peut avoir à la limite été par lui signalée, sans être forcément adoptée, mais qu'elle peut tout autant constituer une précision de Macrobe (inspirée ou non par le texte de Porphyre). Nous en viendrions à semblable conclusion à propos des paragraphes I 12, 13-15 qui peuvent aussi bien émaner d'une source romaine.

2. Plutôt que de laisser peser le soupçon sur le paragraphe I 12, 4, il est en effet aussi possible de se demander si Numénius a effectivement pu considérer qu'une fois passée par la porte du Cancer, à l'intersec-

tion entre le zodiaque et la Voie lactée, les âmes descendaient à travers les sphères comme le décrit Macrobe en I 11, 11-12 et I 12, 13-15.

Nous avons vu que Porphyre (fr. 31) ne fournit aucune information certaine à ce sujet (sans compter que son évocation des planètes n'est pas faite selon le même ordre que celui de Macrobe). Mais Proclus (fr. 35) semble y faire allusion. À cela s'ajoute que, dans le fragment 12, qui est une vraie citation de Numénius, l'expression ἐν διεξόδῳ (l. 16) pourrait renvoyer au trajet de l'intellect à travers les sphères planétaires. Arnobe enfin, dans son attaque *Contre les Nations* (II 16), dénonce des penseurs qu'il nomme *virī novi* parce qu'ils soutiennent que les causes qui rendent les hommes méchants leur viennent des cercles célestes. Or, peu avant cette évocation, Arnobe définit ses adversaires comme disciples de Mercure, Platon et Pythagore (II 13), et quelques paragraphes plus haut encore, il semble même faire d'eux les adeptes de Numénius et Cronius<sup>96</sup>. Ces sources nous confirmeraient-elles que Numénius a effectivement conçu la descente de l'âme comme se déroulant à travers les sphères ?

Disons d'emblée que la doctrine prêtée par Arnobe aux *virī novi* est difficilement concevable comme remontant ultimement ou du moins exclusivement à Numénius. D'une part, les recherches sur son texte ont montré combien il était difficile de déterminer une source précise pour cette doctrine<sup>97</sup> : elle semble en effet mêler hermétisme, plato-

<sup>96</sup> En *Adv. nat.* II 11, la mention de Platon peut être considérée soit comme un *topos*, soit comme l'annonce qu'Arnobe va évoquer la doctrine de Platon avant celle des *virī novi*.

<sup>97</sup> Selon A.-J. Festugière, (« La doctrine des "Virī novi" sur l'origine et le sort des âmes », dans *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier Montaigne, 1967 [1940], p. 302-10), Arnobe ne renverrait pas à un groupe particulier, mais à « un ensemble complexe professant une doctrine mixte » dont les éléments seraient empruntés à plusieurs sources (dont l'hermétisme, Numénius, les Oracles, Porphyre et la gnose). D'après M. Mazza (*art. cit.*), la doctrine à l'œuvre serait le fait d'un courant gnostique influencé par ces trois courants (M. Mazza, *art. cit.*, p. 136-42 et 149, considère toutefois que Numénius pourrait représenter l'intermédiaire ayant diffusé la doctrine gnostique à tendance « iranienne » dans le monde hellénistico-romain et conclut,

nisme et pythagorisme ; d'autre part, il n'est pas certain que l'évocation de Numénius et Cronius concerne directement les maîtres supposés des *viri novi* évoqués quatre chapitres plus loin. Quand Arnobe nomme ces deux philosophes aux côtés de Platon, il veut prouver aux païens, qui reprochent aux chrétiens de suivre le Christ, qu'ils suivent eux-mêmes des modèles de pensée. Le choix de nommer, en *Adv. Nat.* II 11, Numénius et Cronius n'est donc peut-être pas inspiré directement par l'exposé de la théorie des *viri novi* qui commence seulement en II 15-16.

En ce qui concerne l'expression du fragment 12, ensuite, même si, selon nous, elle peut effectivement renvoyer au trajet de l'intellect lors de l'incarnation, ce sens n'est pas universellement admis<sup>98</sup>, ce qui rend son exploitation assurée tout aussi délicate.

Le témoignage le plus fiable qui nous permettrait de penser que Numénius a réellement envisagé un passage de l'âme à travers les sphères demeure donc celui de Proclus. Or, comme nous l'avons remarqué, il évoque la remontée et non la descente des âmes. Cette conception se vérifie même par l'examen de l'exégèse de Platon proposée. D'après Proclus, Numénius associe les fleuves des enfers aux sphères planétaires. Or les fleuves infernaux évoqués, parmi lesquels seul le Tartare est nommé, sont, dans la perspective du *Phédon* (112a-114c) et du mythe d'Er (*République* X 616a), ceux par lesquels l'âme passe pour se purifier de ses fautes *après* sa vie terrestre. Dans la perspective du cheminement des âmes, il s'agit donc effectivement, comme le dit Proclus, d'un moment de « remontée » (puisque, d'après la perspective

---

p. 160-9, que Cornélius Labéo pourrait être la source directe d'Arnobe). D'après P. Courcelle (« Les sages de Porphyre et les "viri novi" d'Arnobe, *Revue des études latines*, 31, 1953, p. 257-70), Arnobe viserait en fait Porphyre. Il nous semble donc difficile de vouloir absolument faire de Numénius le représentant privilégié de la doctrine décrite. H. Seng (*art. cit.*) la met quant à lui en lien avec les *Oracles chaldaïques*.

<sup>98</sup> Selon H. de Ley, *Macrobius and Numenius, op. cit.*, p. 35, n. 2 l'expression ἐν διεξόδῳ pourrait renvoyer à la pensée discursive, interprétation suivie par W. Deuse, *op. cit.*, p. 67.

de Numénios donc, les Enfers se situent au ciel) ou du moins de phase purificatoire. Le seul endroit où Platon évoque explicitement l'idée que, pour redescendre dans la vie humaine, l'âme doit passer par un fleuve, concerne, dans le mythe d'Er (621a-b), le fleuve Amélès qui, dans la plaine du Léthé, fournit à l'âme l'eau de l'oubli scellant la réincarnation (c'est précisément à cette eau, identifiée à la matière, que fait allusion le paragraphe I 12, 8 de Macrobie). Proclus songe-t-il également à ce fleuve dans son exposé ? Ou peut-on simplement déduire de la mention de la remontée, l'idée que, d'après sa source, dans la descente, l'âme passe forcément par le même chemin en sens inverse, en se disant que, quoi qu'il en soit, même chez Platon, les âmes qui sont passées par les fleuves infernaux finissent par se réincarner ? Mais, même dans ce cas, chez Platon, il s'agit uniquement de la *redescente* de l'âme dans la vie terrestre, et non de la première incarnation. Pour prêter à Numénios l'idée, en se fondant sur le compte-rendu de Proclus, que les âmes passent par le même chemin dans les deux sens, et ce dès la toute première descente, il faudrait alors admettre que Numénios simplifie la pensée de Platon, en associant par exemple la représentation du *Timée* où le démiurge place les âmes fraîchement créées sur des astres qui leur servent de véhicules (41 d-e) et la notion de fleuves infernaux, que, étant donné sa représentation des Enfers<sup>99</sup>, il situe dans le ciel.

Ces deux interprétations sont possibles. On voit seulement à travers ces remarques combien, une fois encore le texte de Proclus est difficile à exploiter pour préciser la doctrine de Numénios. Remarquons enfin que, pas plus que Porphyre, Proclus n'évoque chez Numénios un corps astral ou des facultés psychiques que l'âme acquerrait lors de sa descente.

Ces difficultés relatives aux sources, jointes à celles, doctrinales, évoquées dans la section précédente, ont conduit K. Alt à considérer que tout ce qui concerne les sphères, chez Macrobie, ne relève pas de la doctrine de Numénios<sup>100</sup>. Nous aurions tendance à suivre sa prudence

<sup>99</sup> Sur ce déplacement des Enfers, voir F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, op. cit., p. 118-46.

<sup>100</sup> Voir la note 56.

en vue d'un choix éditorial. En ce qui concerne la doctrine proprement dite, étant donné l'allusion de Proclus, nous n'excluons toutefois pas l'idée que Numénius peut réellement avoir envisagé le processus d'un passage de l'âme à travers les sphères ou, d'après la suggestion de Porphyre, y avoir fait allusion en décrivant une conception romaine. En l'absence de plus de certitude, nous renoncerions cependant à faire de Macrobe un témoin fiable à ce sujet.

L'ensemble de ces difficultés<sup>101</sup> montre du moins à quel point il est difficile d'affirmer que l'exposé de Macrobe emprunte ultimement à la même source lorsqu'il parle de la descente à travers les sphères planétaires (I 11, 11-12, associé à I 12, 13-15) et lorsqu'il évoque la descente à partir de la Voie lactée (en I 12, 1-3 + 4). Tout semble montrer au contraire qu'il mêle des points de vue différents. Comme on le voit à la lecture du compte rendu de Proclus, on ne peut exclure que Numénius ait déjà fait de même. Mais, étant donné le nombre d'incohérences qui se résolvent d'elles-mêmes si on ne lui prête pas toutes les vues décrites, du moins pas dans un seul et même contexte, on voit à quel point il est difficile d'affirmer qu'il est lui-même l'auteur de toutes ces adaptations. Nous ne pouvons pas absolument l'exclure puisque, d'après les témoignages parvenus, il était familier d'associations étonnantes au premier abord<sup>102</sup> et pouvait aussi juxtaposer des doctrines issues de sources différentes sans forcément les faire toutes siennes.

<sup>101</sup> Une autre incompatibilité fait hésiter à penser que Macrobe se sert de la même source lorsqu'il évoque les trois groupes de Platoniciens au chapitre I 11 et développe sa représentation de la descente des âmes au chapitre I 12. Elle réside dans la différence relative à la conception de l'histoire des doctrines prévalant dans chacun de ces deux chapitres (voir H. de Ley, *Macrobius and Numenius, op. cit.*, p. 12). Alors qu'en I 11, les *theologi* sont conçus comme représentant l'enfance de la philosophie, au contraire, à partir de I 12, les Anciens sont considérés comme dépositaires de la vérité, perspective qui correspond davantage à la pensée de Numénius (*cf.* fr. 1 ; 24-28).

<sup>102</sup> Voir nos remarques relatives au fr. 30, note 85, ainsi qu'à l'association de la matière avec l'âme irrationnelle dans le fr. 52, l. 65-67 (sur ce sujet, voir F. Jourdan, « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », *art. cit.*, et « La matière à l'origine du mal chez Numénius... », *art. cit.*).

Simplement, dans la perspective d'établir un recueil d'extraits transmettant son propre enseignement, nous ne retiendrions pas les paragraphes I 12, 4, I 11, 11-12 et I 12, 13-15 au titre de témoignages assurés.

Pour revenir à notre question de départ, nous concluons ici que nous ne pouvons soutenir l'hypothèse parfois proposée selon laquelle le texte de Macrobe relatif au corps astral et aux facultés psychiques produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires fournit une explication éclairante du rôle que Numénius accorde à la matière comme source du mal extérieure à l'âme affectant cette dernière avant même l'incarnation. Les vues décrites par Macrobe, d'une part, ne s'accordent pas complètement avec celles prêtées par ailleurs à Numénius ; et même à supposer que Numénius ait pu soutenir dans des écrits dont nous n'avons pas la trace une vision semblable à celle décrite dans le *Commentaire*, celle-ci, d'autre part, présente d'un côté des incompatibilités qui permettent difficilement de la prêter telle quelle à une même source et comporte, de l'autre, si peu d'échos fiables dans les témoignages parvenus sur la pensée de Numénius qu'il est difficile de la supposer chez lui. Il n'est certes pas impossible qu'il l'ait soutenue, éventuellement sous une autre forme. Elle peut aussi avoir été par lui mentionnée dans des propos d'ordre doxographique à des fins comparatives. Mais comme absolument rien ne permet de lui attribuer semblable conception de manière décisive, il reste plus prudent de ne pas traiter les passages de Macrobe relatifs au corps astral et à la descente de l'âme à travers les sphères comme émanant ultimement de Numénius.

Concernant le texte de Macrobe lui-même, nous ajouterions que, selon nous, les vues qu'il expose au chapitre I 12 ne sont pas à attribuer unilatéralement au troisième groupe de Platoniciens évoqué en I 11, 10-12<sup>103</sup>. De toute évidence, Macrobe explicite les vues qu'il leur prête à sa façon en mêlant différentes sources qui lui semblent compatibles ou qu'il tente de présenter comme telles. Numénius a pu, directement

<sup>103</sup> En cela, *contra* ce que suggère M. Baltes dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 174 et 181.

ou non, lui fournir certains de ces différents points de vue qu'il n'embrassait pas forcément lui-même. En cela, il a pu constituer sa source. Mais rien ne permet de l'affirmer. Il reste seulement permis de comparer les témoignages où Numénius est effectivement nommé aux vues exposées par Macrobe. Rien de plus.

Les passages de Macrobe relatifs au corps astral et aux facultés psychiques produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires ne sont donc pas les plus à mêmes d'expliquer le rôle que Numénius attribue à la matière proprement dite dans l'origine du mal associée à l'incarnation. Leur source ultime, en outre, est difficilement identifiable à Numénius. Toutefois, une autre conception présente dans le même chapitre I 12 du *Commentaire au Songe de Scipion* semble davantage correspondre aux vues exprimées dans le fragment 43. Cette fois, c'est la matière elle-même qui est désignée comme cause de la chute. Dans la deuxième partie de cet article, à paraître dans le prochain numéro, nous consacrerons l'examen à ce passage encore jamais proposé à la comparaison. Nous aborderons alors la question du lien entre les conceptions présentées dans ce cadre et celles que nous venons d'examiner.

Fabienne JOURDAN  
CNRS, Centre Lenain de Tillemont, UMR 8167  
« Orient et Méditerranée »  
Paris, Sorbonne



## ANNEXES

**I- Jamblique, *Sur l'âme*, cité par Stobée I 49, 37, l. 76-98, p. 375 Wachsmuth (§ 23 Finamore / Dillon) = Numénios, Fragment 43 des Places (texte corrigé par rapport à l'édition de É. des Places et complété, la partie centrale étant omise dans cette dernière édition)**

Ἦδη τοίνυν καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς Πλατωνικοῖς πολλοὶ διαστασιάζουσιν, οἱ μὲν εἰς μίαν σύνταξιν καὶ μίαν ιδέαν τὰ εἶδη καὶ τὰ μόρια τῆς ζωῆς καὶ τὰ ἐνεργήματα συνάγοντες, ὥσπερ Πλωτίνος τε καὶ Πορφύριος· οἱ δὲ εἰς μάχην ταῦτα κατατείνοντες, ὥσπερ Νουμῆνιος· οἱ δὲ ἐκ μαχομένων αὐτὰ συναρμόζοντες, ὥσπερ οἱ περὶ Ἀττικὸν καὶ Πλούταρχον. Καὶ οὗτοι μὲν προὑποκειμένων τῶν ἀτάκτων καὶ πλημμελῶν κινήματων ἐπεισιέναι φασὶν ὕστερα τὰ κατακοσμοῦντα αὐτὰ καὶ διατάττοντα καὶ τὴν συμφωνίαν ἀπ' ἀμφοτέρων οὕτως συνυφαίνουσι, κατὰ μὲν Πλωτίνον τῆς πρώτης ἐτερότητας, κατ' Ἐμπεδοκλέα δὲ τῆς [πρώτης] ἀπὸ τοῦ θεοῦ φυγῆς, καθ' Ἡράκλειτον (δὲ τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης, κατὰ δὲ τοὺς Γνωστικοὺς παρανοίας ἢ παρεκβάσεως, κατ' Ἀλβίνον δὲ τῆς τοῦ αὐτεξουσίου διημαρτημένης κρίσεως αἰτίας γιγνομένης τῶν καταγωγῶν ἐνεργημάτων, τῶν δ' αὖ δισταμένων πρὸς τούτους καὶ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν προσφουομένων προστιθέντων ὁπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν, ἀπὸ μὲν τῆς ὕλης Νουμηνίου καὶ Κρονίου πολλάκις, ἀπὸ δὲ τῶν σωμάτων αὐτῶν τούτων ἔστιν ὅτε καὶ Ἀρποκρατίωνος, ἀπὸ δὲ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἀλόγου ζωῆς Πλωτίνου καὶ Πορφυρίου ὡς τὰ πολλὰ.

« Or déjà, parmi les Platoniciens eux-mêmes, beaucoup divergent, les uns, comme Plotin et Porphyre, ramenant à un seul système et à une

seule forme les espèces et parties de la vie ainsi que ses activités ; les autres, comme Numénius, les opposant radicalement dans un combat ; d'autres encore, comme Atticus, Plutarque et leurs pairs, les faisant s'harmoniser à l'issue du combat. Et ceux-ci (*scil.* Plutarque et Atticus) disent (par ailleurs) que, tandis que les mouvements irréguliers et désordonnés sont déjà là avant, les activités de l'âme qui les ordonnent et les mettent en ordre viennent ensuite s'introduire en eux, et c'est ainsi à partir des uns et des autres qu'ils (*scil.* les deux philosophes) tissent l'accord, la cause des activités provoquant la descente de l'âme étant, selon Plotin, la première altérité, selon Empédocle, la fuite loin de dieu, selon Héraclite le repos qui consiste dans le changement, selon les Gnostiques un écart vis-à-vis de la raison ou du droit chemin, selon Albinus un jugement erroné du libre arbitre ; (*début de la deuxième partie du fr. 43 des Places*) tandis que d'autres, en désaccord avec les précédents, ajoutent le mal en quelque sorte à l'âme (προστιθέντων ὀπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακόν) en lui attribuant comme cause ce qui s'attache naturellement à elle de l'extérieur (ἀπὸ τῶν ἕξωθεν προσφουμένων), ainsi, Numénius et Cronius le font souvent venir de la matière, ces derniers parfois, ainsi qu'Harpocraton, des corps eux-mêmes<sup>104</sup>, et Plotin et Porphyre, le plus souvent, de la nature et de la vie irrationnelle. »

## II- Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion* I 11, 10-I 12

*I 11. 10. Alii vero – nam tres esse inter eos sententiarum diversitates ante signavimus – in duas quidem et ipsi partes, sicut primi faciunt, sed non isdem terminis dividunt mundum. Hi enim caelum, quod ἀπλανῆς sphaera vocitatur, partem unam, septem vero sphaerae quae vagae vocantur et quod inter illas ac terram est terramque ipsam, alteram partem esse voluerunt.*

<sup>104</sup> Sur cette traduction qui diffère des traductions traditionnelles du passage, voir F. Jourdan, « Le fragment 43 (des Places) de Numénius... », *art. cit.*

*11. Secundum hos ergo, quorum sectae amicioer est ratio, animae beatae, ab omni cuiuscumque contagione corporis liberae, caelum possident. Quae vero appetentiam corporis et huius quam in terris vitam vocamus, ab illa specula altissima et perpetua luce despiciens, desiderio latenti cogitaverit, pondere ipso terrenae cogitationis, paulatim inferiora delabitur. 12. Nec subito a perfecta incorporalitate luteum corpus induitur, sed sensim, per tacita detrimenta et longiorem simplicis et absolutissimae puritatis recessum, in quaedam sideri corporis incrementa turgescit. In singulis enim sphaeris quae caelo subiectae sunt aetheria obvolutione vestitur, ut per eas gradatim societati huius indumenti testei concilietur, et ideo, totidem mortibus quot sphaeras transit, ad hanc pervenit quae in terris vita vocatur.*

*I 12. 1. Descensus vero ipsius, quo anima de caelo in huius vitae inferna delabitur, sic ordo digeritur. Zodiacum ita lacteus circulus obliquae circumflexionis occursum ambiendo complectitur ut eum qua duo tropica signa, Capricornus et Cancer, feruntur, intersecet. Has solis portas physici vocaverunt, quia in utraque obviante solstitio ulterius solis inhibetur accessio, et fit ei regressus ad zonae viam cuius terminos numquam relinquit. 2. Per has portas animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur : hominum, Cancer, quia per hunc in inferiora descensus est ; Capricornus, deorum, quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur. 3. Et hoc est quod Homeri divina prudentia in antri Ithacensis descriptione significat. Hinc et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium, quia animae inde lapsae videntur iam a superis recessisse. Ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena labentibus. Unde et Scipioni de animis beatorum ostenso lacteo dictum est : « hinc profecti huc revertuntur ». 4. Ergo descensurae cum adhuc in Cancro sunt, quoniam illic positae necdum lacteum reliquerunt, adhuc in numero sunt deorum. Cum vero ad Leonem labendo pervenerint, illic condicionis futurae auspicantur exordium. Et quia in Leone sunt rudimenta nascendi et quaedam humanae naturae tirocinia, Aquarius autem adversus Leonem est et illo oriente mox occidit, ideo, cum sol*

*Aquarium tenet, Manibus parentatur, utpote in signo quod humanae vitae contrarium vel adversum feratur.*

**5.** Illinc ergo, id est a confinio quo se zodiacus lacteusque contingunt, anima descendens a tereti, quae sola forma divina est, in conum defluendo producit, sicut a puncto nascitur linea et in longum ex individuo procedit, ibique a puncto suo, quod est monas, venit in dyadem, quae est prima protractio. **6.** Et haec est essentia quam individuum eandemque dividuum Plato in Timaeo, cum de mundanae animae fabrica loqueretur, expressit. Animae enim, sicut mundi, ita et hominis unius, modo divisionis reperientur ignarae, si divinae naturae simplicitas cogitetur, modo capaces, cum illa per mundi, haec per hominis membra diffunditur. **7.** Anima ergo, cum trahitur ad corpus, in hac prima sui productione silvestrem tumultum, id est ὕλην influentem sibi, incipit experiri, et hoc est quod Plato notavit in Phaedone, animam in corpus trahi nova ebrietate trepidantem, volens novum potum materialis alluvionis intellegi, quo delibuta et gravata deducitur. **8.** Arcani huius indicium est et Crater Liberi Patris ille sidereus, in regione quae inter Cancrum est et Leonem locatus, ebrietatem illic primum descensuris animis evenire silva influente significans, unde et comes ebrietatis, oblivio, illic animis incipit iam latenter obrepere. **9.** Nam si animae memoriam rerum divinarum quarum in caelo erant consciae, ad corpora usque deferrent, nulla inter homines foret de divinitate dissensio ; sed oblivionem quidem omnes descendendo hauriunt, aliae vero magis, minus aliae. Et ideo in terris verum cum non omnibus liqueat, tamen opinantur omnes, quia opinionis ortus est memoriae defectus. **10.** Hi tamen hoc magis inveniunt qui minus oblivionis hauserunt, quia facile reminiscuntur quid illic ante cognoverint. Hinc est quod, quae apud Latinos lectio, apud Graecos vocatur repetita cognitio, quia, cum vera discimus, ea recognoscimus quae naturaliter noveramus, priusquam materialis influxio in corpus venientes animas ebriaret.

**11.** Haec est autem hyle, quae omne corpus mundi quod ubicumque cernimus, ideis impressa, formavit. Sed altissima et purissima pars eius, qua vel sustentantur divina vel constant, nectar vocatur et creditur esse potus deorum, inferior vero atque turbidior potus animarum,

*et hoc est quod veteres Lethaeum fluvium vocaverunt. 12. Ipsum autem Liberum Patrem Orphaici νοῦν ὕλικόν suspicantur intellegi, qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur. Ideo in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus et frustis sepultis, rursus unus et integer emersisse, quia νοῦς, quem diximus mentem vocari, ex individuo praebendo se dividendum, et rursus ex diviso ad individuum revertendo et mundi implet officia et naturae suae arcana non deserit.*

**13.** *Hoc ergo primo pondere de zodiaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa, dum et per illas labitur, in singulis non solum, ut iam diximus, luminosi corporis amicitur accessu, sed et singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit : 14 in Saturni, ratiocinationem et intellegentiam, quod λογιστικόν et θεωρητικόν vocant ; in Iovis, vim agendi, quod πρακτικόν dicitur ; in Martis, animositatis ardorem, quod θυμικόν nuncupatur ; in Solis, sentiendi opinandique naturam, quod αἰσθητικόν et φανταστικόν appellant ; desiderii vero motum, quod ἐπιθυμητικόν vocatur, in Veneris ; pronuntiandi et interpretandi quae sentiat, quod ἐρμηνευτικόν dicitur, in orbe Mercurii ; φυτικόν vero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in ingressu globi lunaris exercet. 15. Et est haec sicut a divinis ultima, ita in nostris terrenisque omnibus prima. Corpus enim hoc, sicut faex rerum divinarum est, ita animalis est prima substantia. 16 Et haec est differentia inter terrena corpora et supera, caeli dico et siderum aliorumque elementorum, quod illa quidem sursum arcessita sunt ad animae sedem, et immortalitatem ex ipsa natura regionis et sublimitatis imitatione merverunt. Ad haec vero terrena corpora anima ipsa deducitur et ideo mori creditur, cum in caducam regionem et in sedem mortalitatis includitur. 17. Nec te moveat quod de anima, quam esse immortalem dicimus, mortem totiens nominamus. Et enim sua morte anima non extinguitur, sed ad tempus obruitur, nec temporali demersione beneficium perpetuitatis eximitur, cum rursus e corpore, ubi merverit contagione vitiorum penitus elimata purgari, ad perennis vitae lucem restituta in integrum revertatur.*

**18.** *Plene, ut arbitror, de vita et morte animae definitio liquet, quam de adytis philosophiae doctrina et sapientia Ciceronis elicit.*

« I. 11. 10 Mais d'autres [Platoniciens] – nous avons signalé auparavant qu'il y a parmi eux trois opinions différentes – divisent eux aussi le monde en deux parties, comme le font les premiers [*scil.* le premier groupe de Platoniciens], mais pas selon les mêmes limites. Pour eux, en effet, le ciel, qui est appelé sphère ἀπλανής (« la sphère des fixes »), constitue une partie, tandis que les sept sphères dites « errantes », auxquelles s'ajoutent l'intervalle situé entre elles et la terre ainsi que la terre elle-même, constituent l'autre partie. 11. D'après eux, donc, dont l'école a, plus que les autres, la faveur de la raison, les âmes bienheureuses, libres de tout contact avec quelque corps que ce soit (*ab omni cuiuscumque contagione corporis liberae*), occupent le ciel. Mais celle qui, sous l'effet d'un désir secret (*desiderio latenti*), détournant ses regards des hauteurs immenses de cet observatoire et de cette lumière perpétuelle, s'est représentée avec envie le corps (*appetentiam corporis*) et ce qu'on appelle la vie sur terre, par le poids même de sa représentation terrestre (*pondere ipso terrenaе cogitationis*) tombe peu à peu vers les régions inférieures. (12) Toutefois ce n'est pas tout d'un coup qu'elle quitte son incorporel parfaite pour revêtir un corps de boue. Ce n'est qu'insensiblement, en subissant des pertes imperceptibles et en s'éloignant toujours davantage de sa pureté sans mélange et absolue qu'elle se gonfle de sortes d'accroissements constitués par un corps astral (*in quaedam sideri corporis incrementa turgescit*). En effet, dans chacune des sphères qui se situent sous le ciel, elle se revêt d'une enveloppe éthérée, afin que, grâce à ces enveloppes, elle puisse graduellement être unie à ce vêtement d'argile et vivre avec lui, et ainsi, mourant d'autant de morts qu'elle traverse de sphères, elle parvient à cet état qu'on appelle la vie sur terre.

**I 12. 1.** Quant à la descente elle-même au cours de laquelle l'âme tombe du ciel dans les Enfers que sont cette vie, voici l'ordre dans lequel elle se déroule. Le cercle de la Voie lactée entoure le zodiaque et, dans son étreinte, le rencontre à l'oblique de chaque côté si bien qu'il le coupe à l'endroit où il porte les deux signes tropicaux, le Capricorne et le Cancer. Les Physiciens appellent ces intersections les « portes du Soleil » parce que, dans l'une et l'autre, le solstice fait obstacle au passage du Soleil qu'il empêche d'aller plus loin et force à

retourner sur son chemin dans la ceinture dont il ne quitte jamais les limites. **2.** Par ces portes, croit-on, les âmes vont du ciel à la terre et reviennent de la terre au ciel. C'est pourquoi l'une est appelée « porte des hommes » et l'autre « porte des dieux » : la porte des hommes est le Cancer, parce que c'est par lui que se fait la descente vers les régions inférieures ; le Capricorne est la porte des dieux parce que les âmes y passent pour regagner le séjour de l'immortalité qui les caractérise et retourner au nombre des dieux. **3.** Et c'est ce qu'indique la divine sagesse d'Homère dans sa description de l'ancre d'Ithaque. De là vient que Pythagore aussi pense que le royaume de Dis commence sous le cercle de la Voie lactée parce que les âmes qui glissent de là semblent déjà s'être éloignées des régions supérieures. C'est pourquoi il dit que le premier aliment présenté aux nouveaux-nés est le lait, parce que le premier mouvement qui fait glisser les âmes dans les corps terrestres prend son point de départ dans la Voie lactée. D'où Scipion aussi s'est entendu dire à propos des âmes des bienheureux, quand on lui montrait la Voie lactée : « partis de là, ils y reviennent ».

**4.** Donc lorsque les âmes qui doivent descendre se trouvent encore dans le Cancer, comme, à cet endroit, elles n'ont pas encore quitté la Voie lactée, elles comptent encore au nombre des dieux. Mais quand, en glissant, elles sont parvenues jusqu'au Lion, là, elles inaugurent la première étape de leur condition future. Dans le Lion ont lieu les premiers apprentissages de la naissance et, pour ainsi dire, les premières manœuvres de la nature humaine. C'est pourquoi, comme le Verseau est à l'opposé du Lion et se couche dès que celui-ci se lève, on sacrifie aux Mânes dès que le Soleil occupe le Verseau, comme il est naturel pour un signe considéré comme contraire voire hostile à la vie humaine.

**5.** À partir de là, donc, c'est-à-dire à l'intersection entre le zodiaque et la Voie lactée, l'âme, dans sa descente, en s'écoulant d'en haut, quitte la forme arrondie, qui est la seule divine, et s'allonge en prenant la forme d'un cône ; de la même façon que du point naît la ligne qui procède de l'indivisible à la longueur, ici, à partir de ce qui correspond pour elle au point, c'est-à-dire la monade, l'âme passe à l'état de dyade, qui est le premier prolongement. **6.** Et c'est cette essence que

Platon, dans le *Timée*, lorsqu'il parle de la fabrication de l'âme du monde, qualifie à la fois d'indivisible et de divisible. Les âmes, en effet, qu'il s'agisse de l'âme du monde ou de celle d'un individu particulier, se trouveront tantôt ignorantes de la division, si on se représente la simplicité de leur nature divine, tantôt susceptibles de division, quand elles se répandent l'une à travers les parties du monde, l'autre à travers les membres de l'homme.

7. L'âme donc, lorsqu'elle est entraînée vers le corps, dans ce premier allongement d'elle-même, commence à faire l'expérience du désordre matériel, c'est-à-dire de la matière (ύλη) qui afflue en elle, et c'est ce qu'a remarqué Platon dans le *Phédon* : quand il dit que l'âme entraînée dans le corps s'agite sous l'effet d'une ivresse nouvelle, il veut faire allusion à la boisson nouvelle constituée par l'afflux de matière dont l'âme est imprégnée et alourdie lorsqu'elle est entraînée dans cette descente. 8. Un indice de ce mystère est aussi le Cratère de Liber Pater, cette constellation qui se trouve dans la région située entre le Cancer et le Lion : le Cratère indique que c'est là, pour la première fois, du fait de l'afflux de matière, que l'ivresse s'empare des âmes qui doivent descendre, et de là aussi vient le compagnon de l'ivresse, l'oubli, qui commence ici à s'insinuer déjà secrètement dans les âmes. 9. Car si les âmes emportaient jusque dans les corps le souvenir des choses divines dont elles avaient la connaissance quand elles étaient dans le ciel, il n'y aurait aucun désaccord entre les hommes à propos de la divinité. Mais ce qui est certain, c'est que de l'oubli, toutes, elles en boivent pendant leur descente, les unes plus, les autres moins. Et c'est pourquoi sur la terre, bien que la vérité ne soit pas accessible à tous, tous, du moins, ont des opinions, parce que l'opinion naît du défaut de mémoire. 10. Mais ceux qui découvrent davantage le vrai sont ceux qui ont bu moins d'oubli parce qu'ils se souviennent facilement de ce qu'ils ont connu auparavant là-bas. De là vient que, ce qui, chez les Latins, est appelé « lecture » est appelé chez les Grecs « connaissance réacquise », parce que, lorsque nous apprenons des choses vraies, nous retrouvons ce que nous savions naturellement avant que le flux de matière n'enivrât les âmes qui arrivaient dans les corps.

11. Or c'est cette ύλη (« matière ») qui, une fois marquée par les



idées, forma tout le corps du monde que partout nous voyons. Mais la partie la plus haute et la plus pure de cette matière, dont les êtres divins se nourrissent ou sont constitués, est appelée nectar et passe pour la boisson des dieux, tandis que la partie inférieure et plus troublée passe au contraire pour la boisson des âmes, et c'est cela que les Anciens ont appelé le fleuve Léthé. **12.** Quant à Liber Pater lui-même, les Orphiques supposent qu'il renvoie au νοῦς ὕλικός qui, né de l'indivisible de là-bas, se divise lui aussi en individus. C'est pourquoi, dans leurs rites sacrés, on rapporte que Liber, mis en pièces par la fureur des Titans, une fois ses morceaux ensevelis, est réapparu un et entier. C'est en effet en s'offrant à la division à partir de l'indivisible, et, de nouveau, en revenant de la division à l'indivisible, que le νοῦς (que nous appelons « intellect » (*mens*) comme nous l'avons dit) accomplit ses devoirs dans le monde sans manquer aux secrets de sa propre nature.

**13.** Pour en revenir à l'âme qui, sous l'effet de ce premier poids (*primo pondere*), tombe depuis le zodiaque et la Voie lactée jusqu'aux sphères situées au-dessous d'eux, non seulement, comme nous l'avons déjà dit, en glissant à travers celles-ci, elle revêt en chacune une enveloppe au contact du corps lumineux, mais développe aussi des mouvements particuliers qu'elle aura à exercer par la suite : **14.** dans la sphère de Saturne, le raisonnement et l'intelligence (*ratiocinationem et intellegentiam*), appelés λογιστικόν et θεωρητικόν ; dans celle de Jupiter, la force d'agir, nommée πρακτικόν ; dans celle de Mars, l'ardeur du courage, désignée par le terme θυμικόν ; dans celle du Soleil, la faculté de percevoir et celle d'avoir des opinions, dont les noms sont αισθητικόν et φανταστικόν ; quant au mouvement du désir, appelé ἐπιθυμητικόν, il est acquis dans la sphère de Vénus ; celui qui permet à l'âme d'énoncer et d'interpréter ce qu'elle perçoit, dit ἐρμηνευτικόν, apparaît dans la sphère de Mercure ; quant au φυτικόν, c'est-à-dire la faculté qui lui permet naturellement d'engendrer et de faire croître les corps, l'âme l'exerce lors de son entrée dans la sphère lunaire. **15.** Or cette faculté, tout en étant la plus éloignée du divin, est aussi la première pour nous ainsi que pour tout ce qui vit sur terre. Car ce corps, tout en étant la lie des choses divines, est la première substance animale.

**16.** Et la différence entre les corps terrestres et les corps supérieurs (je veux dire les corps du ciel, des étoiles et des autres éléments célestes), consiste en ceci : les corps supérieurs ont été appelés à monter vers le séjour de l'âme où ils ont gagné l'immortalité en raison de la nature même de cette région et par leur imitation de la grandeur qui y règne. À l'inverse, l'âme elle-même se voit descendre vers ces corps terrestres et passe à cause de cela pour mourir quand elle est enfermée dans la région du périssable et le séjour de la mortalité. **17.** Et ne sois pas troublé par le fait qu'à propos d'une âme que nous disons immortelle, nous avons aussi souvent parlé de la mort. L'âme, en effet, ne disparaît pas du fait de sa propre mort, mais elle est étouffée pour quelque temps, et cet engloutissement temporaire ne lui fait pas perdre le bénéfice de l'éternité : lorsqu'elle quitte de nouveau le corps, quand, libérée complètement de la contagion des vices, elle a mérité d'être purifiée, elle revient à la lumière de la vie éternelle, rendue à son état premier.

**18.** Voilà qu'est parfaitement claire, je pense, la définition de la vie et de la mort de l'âme que Cicéron, par sa science et sa sagesse, a tirée du sanctuaire de la philosophie. »