



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 ?
Deuxième partie : La doctrine de la matière affectant
l'âme lors de sa descente vers le corps terrestre ”**

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 ? Deuxième partie : La doctrine de la matière affectant l'âme lors de sa descente vers le corps terrestre ”. *Revue de philosophie ancienne*, 2013. hal-02426837

HAL Id: hal-02426837

<https://hal.science/hal-02426837>

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 ?

Deuxième partie : La doctrine de la matière affectant l'âme lors de sa descente vers le corps terrestre

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 le précédent numéro, a mis à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle les deux aspects de cette conception présentée par Macrobe pourraient rendre compte du rôle attribué à la matière dans l'origine du mal conçu comme lié à l'incarnation. La deuxième partie de l'article, publiée ici, propose un autre passage à la comparaison. Au paragraphe I 12, 7, Macrobe décrit le trouble causé dans l'âme au moment de sa descente vers le corps par l'envahissement de la matière proprement dite. Cette conception pourrait mieux correspondre à la doctrine de Numénius. Dans ses deux parties, l'article montre les difficultés engendrées par toute tentative d'attribuer à Numénius l'origine

ultime des différentes vues exposées par Macrobe aux chapitres I 11, 10-I 12 de son *Commentaire*. Il conclut sur l’empreinte néoplatonicienne du commentaire latin.

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 the previous issue, put 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, published in this issue, proposes another comparison. In paragraph I 12, 7, Macrobius describes the turmoil caused in the soul by the invasion of matter itself during its descent. This view might be more in keeping with Numenius’ doctrine. In both its parts, the article 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*. It concludes on the Neoplatonic character of the latin commentary.

Dans la première partie de cet article, parue dans le précédent numéro, nous avons examiné la comparaison souvent proposée entre la doctrine de Numénios sur la matière à l’origine du mal associé à l’incarnation (fr. 43 des Places) et les passages du *Commentaire au Songe de Scipion* (I 11, 10-12, I 12, 13-15) où Macrobe évoque le corps astral et les facultés psychiques produites par l’âme lors de sa descente à tra-

vers les sphères planétaires¹⁰⁵. Cette comparaison s'est avérée n'être pas absolument convaincante pour expliquer la doctrine de Numénius, sans compter que la source ultime de l'exposé latin est difficilement identifiable à l'Apaméen. Dans le chapitre I 12 de son *Commentaire*, Macrobe présente toutefois une autre conception qui semble davantage correspondre aux vues exprimées dans le fragment 43. Là, en effet, c'est la matière elle-même qui est désignée comme cause de la chute. Nous consacrerons ici l'examen à ce passage (I 12, 7) encore jamais proposé à la comparaison, avant d'aborder la question du lien entre les conceptions présentées dans ce cadre et celles étudiées dans l'article précédent. Nous concluons sur l'empreinte néoplatonicienne du texte de Macrobe et sur celles de ses conceptions qui peuvent selon nous effectivement avoir été également défendues par Numénius.

3. Une matière astrale ? Comparaison avec Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion I 12, 7*

a) *La matière qui trouble l'âme dans sa descente*

Dans sa description de la descente de l'âme à partir de la Voie lactée, au chapitre I 12, Macrobe donne une explication de la rencontre avec la matière qui pourrait parfaitement expliciter la pensée prêtée à Numénius par Jamblique dans le fragment 43. On lit en effet :

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*¹⁰⁶ : quand il dit que l'âme entraî-

¹⁰⁵ Tous les textes sont reproduits et traduits dans les deux annexes de la première partie de l'article. La numérotation des notes de bas de page suit celle de cette partie.

¹⁰⁶ *Phédon* 79c. Voir aussi, sur ce thème du poids qui alourdit l'âme, *Phèdre* 247b4, 248c7, 246d6, 247b3.

née 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 descente¹⁰⁷.

La matière est ici explicitement désignée comme ce qui provoque en l'âme une affection qui lui était jusque-là étrangère. Elle est en effet source d'un trouble que l'âme subit pour la première fois (*silvestrem tumultum incipit experiri*) au moment où elle amorce sa descente vers le corps (*cum trahitur ad corpus in hac prima sui productione*). La matière peut être considérée comme source du mal parce que c'est elle qui est à l'origine de ce trouble et de l'ivresse en l'âme (même si cela n'explique pas directement la descente déjà amorcée). Elle agit enfin avant l'incarnation car pendant la descente vers le corps¹⁰⁸. La comparaison de la matière avec un élément liquide¹⁰⁹ pourrait confirmer l'origine numénienne de la description, Numénius ayant de même associé la matière à un fluide et à un liquide¹¹⁰. Cette association ne lui

¹⁰⁷ Voir le texte cité dans l'annexe II de la première partie de l'article.

¹⁰⁸ L'association de la matière à l'oubli qui intervient dans les paragraphes 8 et 9 pourrait alors constituer une explication de la nature du mal lié à la matière, l'oubli signifiant l'éloignement du divin et la perte des connaissances sur ce divin. Mais comme elle sert surtout le commentaire de Macrobe au mythe d'Er, il est préférable de ne pas supposer d'emblée qu'elle est nécessairement associée à la source ultime du paragraphe 7. Elle peut lui avoir été liée ultérieurement, sinon par Macrobe lui-même, par Porphyre, par exemple, dans son *Commentaire à la République*.

¹⁰⁹ L'association entre matière et liquide est poursuivie ensuite par la référence à la constellation du Cratère, nécessairement associée à Dionysos (I 12, 8), et par la comparaison des deux matières à deux types de boisson : le nectar réservé aux dieux d'une part, et la boisson plus trouble des âmes d'autre part (I 12, 11), laquelle correspond à celle évoquée en I 12, 7.

¹¹⁰ Sous la forme de l'eau dans les fragments 3, 30 et 33, et du lait, d'après les fragments 32 et 35. Sur la fluidité de la matière et des corps en général, voir les fr. 3-4. Voir aussi Alcinoos, *Didascalos* XI 166, 27 Herrmann. Sur l'association de la matière à un fluide, voir en général F.D. Caizzi, « La "Materia

est certes pas spécifique : sous-jacente chez Platon (à propos du corps)¹¹¹ et présente chez ses successeurs à l'Académie¹¹², elle apparaît chez les Stoïciens¹¹³ et se retrouve par exemple, outre chez Porphyre qui l'emprunte justement à Numénius¹¹⁴, chez Plutarque¹¹⁵. Mais il est remarquable que, si l'on en croit Proclus, Numénius aurait lui-même placé un élément liquide dans l'espace céleste en y situant les fleuves infernaux (souterrains chez Platon)¹¹⁶. Si cette eau céleste peut effectivement être conçue comme une représentation imagée de la matière, nous aurions une explication (certes elle aussi imagée), sur le plan cosmique et astrologique, de la manière dont il pouvait concevoir l'affection de l'âme par la matière au moment de la descente. Cette idée se refléterait ici dans la notion de flux (*influentem*) de matière et dans l'association de cette matière aux eaux infernales,

scorrevole". Sulle tracce di un dibattito perduto », dans J. Barnes et M. Mignucci (éd.), *Matter and Metaphysics*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 425-70.

¹¹¹ *Timée* 43a-b.

¹¹² Chez Speusippe (voir Jamblique, *De communi mathematica scientia* 15, 11-14. Sur ce passage, voir H. Happ, *Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1971, p. 236) et Xénocrate (Fr. 28 Heinze = 101 Isnardi-Parente = Aétius, I 3, 23, p. 288 b 15-18 Diels. Sur ce passage, voir H. Happ, *op. cit.*, p. 245 ; M. Isnardi-Parente, *Senocrate-Ermodoro : Frammenti*, Bibliopolis, Napoli, 1982, p. 335-7).

¹¹³ Voir D. Sedley, « Matter in Hellenistic philosophy », dans D. Giovannozzi et M. Veneziani (éd.), *Materia*, Firenze, L.S. Olschki, 2011, p. 63.

¹¹⁴ *De antra nymphorum* 5.

¹¹⁵ *De sera* 27, 566 A 6-8, avec la même scénographie dionysiaque. Le thème de l'ivresse (formulé par Platon dans le *Phédon* 79c7) est aussi présent dans le *Corpus Hermeticum* (I 27 ; VII 1-2 par exemple) et dans les *Oracles chaldaïques* (*OC* 15 = Proclus, *Commentaire à la République* I 28, 1. Cf. Synesios, *Hymnes* I 679-31) où il semble présenté comme conséquence de la rencontre avec la matière (sur ce point, voir O. Geutner, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, Meisenheim, Anton Hain, 1971, p. 24-5).

¹¹⁶ Fr. 35, l. 8-10. Voir aussi la suite du propos de Proclus, *Commentaire à la République* 131, l. 5 Kroll = A.-J. Festugière, Proclus, *Commentaire sur la République*, T. III, Paris, Vrin, 1970, p. 75.

provocatrices entre autres de l'oubli qui éloigne du divin, comme l'explique la suite du passage¹¹⁷.

b) *Un texte d'origine numénienne ?*

La question se pose alors de savoir si l'on peut effectivement faire de Numénios la source ultime de Macrobe ici.

Le texte s'inscrit dans un exposé sur la descente de l'âme à partir de la Voie lactée et plus précisément du tropique du Cancer dont l'origine, avons-nous dit, est généralement attribuée à Numénios¹¹⁸. Le contenu des paragraphes 1-3 du chapitre 12, du moins, peut assurément être reconnu comme remontant ultimement à l'Apaméen¹¹⁹. Ils reflètent en effet la doctrine que lui attribuent nominalement Porphyre dans son commentaire à la description homérique de l'antré des nymphes¹²⁰ et Proclus dans son *Commentaire à la République*¹²¹.

¹¹⁷ Sur la suite du passage, voir les remarques dans la dernière partie de cette étude.

¹¹⁸ Voir les fr. 30 à 35.

¹¹⁹ C'est ainsi que R. Beutler (Recension de E.A. Leemans, *Studie ovre den wijsgeer Numenios van Apamea met vitgave der fragmenten*, *Gnomon*, 16, 1940, p. 111-15) limite l'étendue du témoignage. Voir le résumé du débat chez M. Regali, *Macrobio : Commento al Somnium Scipionis*, Libro I, Pisa, Giardini editori e Stampatori, 1983, p. 319.

¹²⁰ Il est certes difficile d'affirmer que ce texte est la source directe de Macrobe. Comme l'a montré K. Mras (*Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium*, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1933, p. 255-6), s'il se sert effectivement du *Commentaire à l'antré des nymphes*, Macrobe intervertit l'ordre de l'argumentation que Porphyre adopte là. Il emprunterait d'abord au paragraphe 28 à propos du Cancer et du Capricorne comme portes du zodiaque, reviendrait ensuite au paragraphe 22 pour les associer, comme Porphyre, aux portes du Soleil évoquées par Homère en *Odyssée* XXIV 12, avant de retourner au paragraphe 22 pour affirmer, *via* une référence à Pythagore, le lien entre la Voie lactée et les Enfers. C'est pourquoi certains chercheurs ont pensé que, plutôt que de s'inspirer directement du *Commentaire à l'antré*, Macrobe se servait d'un autre texte de Porphyre recourant aux mêmes sources,

Nous avons vu que l'origine du paragraphe 4, qui évoque le passage du Cancer au Lion et fait une digression sur le Verseau, est plus difficile à déterminer parce que le contenu du texte n'a pas de parallèle dans les passages de Porphyre et Proclus évoqués et qu'il semble introduire une incompatibilité que nous avons déjà expliquée. Il pourrait constituer un commentaire ou une adaptation de Macrobe lui-même tout comme refléter une autre source¹²². Quoi qu'il en soit, cela n'empêcherait pas de penser que le paragraphe 7 puisse quant à lui remonter à la même origine numénienne après une explication empruntée ailleurs¹²³.

voir par ex. E.A. Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelles, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, 1937, p. 47-8 et M.A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden, Brill, 1968, p. 4-5, qui renvoient à un *Commentaire* de Porphyre sur le *Timée*, contra H. de Ley, *Macrobius and Numenius*, Latomus, 125, 1972, p. 23-4 et J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e siècle*, Leiden, Brill, 1977, p. 552, qui évoquent un *Commentaire à la République*. Voir aussi les positions de P. Courcelle (*Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1943), résumées par W.H. Stahl (*Macrobius : Commentary on the Dream of Scipio*, London/New York, Columbia University Press, 1952, p. 31-2 et 34), qui évoque le *Peri Stugos* comme source principale de I 10-12, le *Commentaire à l'autre des nymphes* pour I 12, 1-2, le *Commentaire à la République* pour I 12, 3 et le *Commentaire au Phédon* pour I 12, 7. Ces hypothèses reposant sur la reconstruction de traités que nous ne possédons pas, il paraît plus prudent, avec M. Regali, *op. cit.*, p. 322 et M. Armisen-Marchetti, *Macrobe : Commentaire au Songe de Scipion*, Tome I, Livre I, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 167, n. 261, de penser que Macrobe recourt effectivement, en I 12, 1-3, au *Commentaire à l'autre des nymphes* dans lequel il puise librement. Toutefois, cela n'est valable que si l'on juge que la doctrine de Numénius n'est présente qu'en I 12, 1-3. Si on admet qu'elle transparait dans la suite du chapitre, soit on suppose que Macrobe recourt à plusieurs traités de Porphyre, ce qui est tout à fait possible, soit on postule effectivement un autre traité du même Porphyre (voir la note 71).

¹²¹ Voir le fr. 35 extrait du *Commentaire à la République* II 128, 26-130, 14 et 131, 8-14 Kroll = A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 72-5.

¹²² Éventuellement un autre commentaire de Porphyre, voir les notes 71 et 120.

¹²³ Un autre passage de Proclus peut laisser penser que Numénius a décrit

La difficulté à faire de Numénius l'origine ultime de cette description réside dans un élément qui semble plus déterminant. L'explication proposée paraît en effet indissociablement liée¹²⁴ à la doctrine évoquée

l'obstacle constitué par la matière dans la descente des âmes. Dans le texte de son *Commentaire au Timée* (I 76, 30-77, 23 Diehl = A.-J. Festugière, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, T. I, Paris, Vrin, 1966, p. 112-13), dont É. des Places (Numénius, *Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973) fait le fragment 37 de Numénius, Proclus attribue en effet à Porphyre une doctrine selon laquelle, dans leur descente vers « les corps solides » (*scil.* les corps terrestres par opposition aux corps astraux), les âmes rencontrent des « démons matériels » qui, selon Platon, seraient logés près du couchant et que les Égyptiens considèrent comme malfaisants (πρὶν δ' εἰς τὰ στερεὰ σώματα κατελθεῖν, <ἐναντίωσιν> παραδίδωσι τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς ὑλικοὺς δαίμονας, οὓς τῇ δύσει παρῳκείωσεν· ἐπεὶ καὶ ἡ δύσις, ὡς ἔλεγον Αἰγύπτιοι, τόπος ἐστὶ δαιμόνων κακωτικῶν). À cette occasion, Proclus dit que Porphyre emprunte vraisemblablement la doctrine à Numénius (ἐπὶ δὲ ταύτης ἐστὶ τῆς οἰήσεως ὁ φιλόσοφος Πορφύριος, ὃν καὶ θαυμάσειεν ἂν τις εἰ ἕτερα λέγει τῆς Νουμηνίου παραδόσεως). Or, peu avant, il a précisé qu'elle relève en fait d'un mélange des vues de Numénius avec celles d'Origène (Οἱ δὲ καὶ μίξαντες τὴν Ὠριγένους, ὡσπερ οἴονται, καὶ Νουμηνίου δόξαν ψυχῶν πρὸς δαίμονας ἐναντίωσιν εἶπον, τῶν μὲν δαιμόνων καταγωγῶν ὄντων, τῶν δὲ ψυχῶν ἀναγομένων). Comme Origène se voit attribuer ce qui concerne les démons, on peut supposer que, d'après Proclus, Porphyre a adapté la théorie de Numénius avec celle d'Origène en « démonisant », pour ainsi dire, la matière. On remarquera en outre que, dans le même passage, est évoquée une interprétation du mythe de Dionysos et des Titans rapportée au même contexte de descente des âmes. Elle devait donc appartenir au même ensemble, sans qu'il soit possible de déterminer si elle remontait déjà à Numénius ou constituait un ajout de Porphyre. – Sur la source ultime de ces développements comme pouvant remonter à Phérécyde de Syros, voir M.J. Edwards, « Numenius, Pherecydes and the *Cave of the nymphs* », *Classical Quarterly*, 40, 1990, p. 258-62.

¹²⁴ Macrobe établit du moins un lien direct entre I 12, 5-6 et I 12, 7 puisqu'il écrit en I 12, 7 *in hac prima sui productione*, expression qui renvoie à la notion de *productio*, de prolongement de l'âme, explicitée au paragraphe précédent. Il peut certes faire ce renvoi pour mieux unifier un propos emprunté, directement ou non, à des sources diverses. Nous faisons ici provisoirement l'hypothèse

dans le paragraphe I 12, 5. D'après cette doctrine, lors de sa descente, l'âme quitte sa forme sphérique pour s'allonger en un cône. Si, comme l'ont montré E.R. Dodds¹²⁵ et H. de Ley¹²⁶, cette représentation géométrique peut relever de la métaphore et ne serait pas absolument incompatible avec la pensée de Numénius qui aurait conçu l'âme comme un nombre¹²⁷, en revanche la manière dont elle est explicitée paraît inconciliable avec ce que Numénius aurait affirmé par ailleurs. D'après le texte de Macrobe, en effet, la monade, que représente l'âme avant sa descente, « passe à l'état de dyade » (*venit in dyadem*), état ou forme rapprochée implicitement de la première extension conique¹²⁸.

que le lien proposé est motivé par un lien véritablement établi dans la source originelle. Cette hypothèse sera à son tour mise à l'épreuve dans la conclusion de cette étude.

¹²⁵ E.R. Dodds, « Numenius and Ammonius », *Entretiens sur l'Antiquité classique*, V, 1960, p. 8-10.

¹²⁶ H. de Ley, *op. cit.*, p. 27-50. L'explication est adoptée ensuite par ex. par M. Baltes, dans « Numenius von Apamea und der platonische *Timaios* », *Vigiliae Christianae*, 29, 1975, p. 252-5 et dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *Der Platonismus in der Antike*, Band 6. 2, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, p. 183 ; par W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz/Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften/Franz Steiner, 1983, p. 73 ; et par M. Regali, *op. cit.*, p. 324-5.

¹²⁷ Selon le témoignage extrait de Proclus, fr. 39 des Places = *Commentaire au Timée* II 153, 18-25 Diehl = A.-J. Festugière, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, T. III, Vrin, Paris, 1966, p. 196. – C'est R. Beutler (*art. cit.*, p. 113-114 et « Numenius », *RE Suppl.* VII, 1940, col. 676-7) qui a commencé à mettre en doute l'origine numénienne du passage en s'appuyant sur le passage de Proclus. À sa suite, M.A. Elferink (*op. cit.*) a consacré une grande partie de son ouvrage sur la descente de l'âme chez Macrobe à soutenir l'incompatibilité des représentations géométriques et arithmétiques, au point d'attribuer le passage à Sévère (cité par Macrobe d'après Porphyre) que Proclus nomme comme défenseur de la représentation géométrique de l'âme. Sur ce débat, voir aussi J. Flamant, *op. cit.*, p. 512-13 et ses recensions de l'ouvrage de H. de Ley signalées p. 513, n. 67.

¹²⁸ I 12, 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,

Or une telle représentation paraît contredire¹²⁹ la conception que, dans le fragment 52, d'après Calcidius, Numénius oppose à d'autres Pythagoriciens¹³⁰ qui font précisément dériver la dyade de la monade¹³¹.

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 ». Voir le texte latin dans l'annexe II reproduite dans la première partie de cet article. Pour une explication de ce passage, voir M. Baltes dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 182-3 avec la citation, à la note 111, de passages d'autres auteurs (Amélius, Calcidius, Aristide Quintilien et Olympiodore) qui pourraient présenter une doctrine comparable.

¹²⁹ Voir aussi K. Alt, *Weltflucht und Weltbejahung*, Mainz/Stuttgart, Akademie der Wissenschaft und der Literatur/Franz Steiner, 1993, p. 139 avec la note 87.

¹³⁰ Rappelons ici que Numénius est souvent présenté comme pythagoricien. Nous n'entrons pas dans le débat consistant à déterminer s'il faut le considérer effectivement comme tel ou comme un platonicien. Nous rejoignons les conclusions de M. Frede, « Numenius », *ANRW* II 36.2, 1987, p. 1045-50, qui le définit comme un platonicien pythagorisant. Voir aussi P.L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero : La filosofia antica da antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982, p. 140-1.

¹³¹ Fr. 52, l. 15-25. Au sein du pythagorisme, s'opposait en effet une tendance moniste, représentée par Eudore (Simplicius, *In phys.* I 181, 10) et Modératus (Simplicius, *In phys.* I 230. 34-231. 27 Diels, sur l'autorité de Porphyre, *Vie de Pythagore*, 49) à une tendance dualiste plus ancienne (voir par ex. R. Beutler, « Numenius », *art. cit.*, col. 673 ; A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, T. IV, Paris, Gabalda, 1954, p. 32-53 ; J. Dillon, *The Middle Platonists*, London, Duckworth, 1977, p. 126-7, 346-9, 373 ; A.H. Armstrong, « Dualism Platonic, Gnostic and Christian », dans D.T. Runia (éd.), *Plotinus amid Gnostics and Christians*, Amsterdam, VU Urtg., 1984, p. 34-5 ; M. Frede, *art. cit.*, p. 1052). Numénius critique peut-être la doctrine de Modératus (voir M. Frede, *art. cit.*, p. 1052 *contra* G. Reale, *Storia della filosofia antica* IV, Milano, Vita e pensiero, 1979², p. 421 ; P.L. Donini, *op. cit.*, p. 159, n. 150). Pour une représentation de ces deux branches du pythagorisme, voir encore Sextus Empiricus, *Adv. math.* X 258-284. Alexandre Polyhistor dit en outre avoir trouvé dans des traités pythagoriciens l'enseignement

La contradiction pourrait éventuellement être levée de la manière suivante. Il faudrait tout d'abord remarquer avec H. de Ley¹³², que, dans le texte de Macrobe, la relative *quae est prima protractio* précise que la dyade concernée est la dyade arithmétique¹³³, et non la dyade indéterminée, considérée comme l'un des deux principes du monde dans le passage de Calcidius concerné. Il faudrait ensuite aller plus loin que ce chercheur qui n'aborde en réalité pas le problème de la contradiction avec la doctrine des Pythagoriciens critiqués dans le fragment 52, et préciser que ce que Numénios reproche à ces derniers, c'est de

prêté ici par Numénios à ses adversaires (voir Diogène Laërce, VIII 25, signalé par E.A. Leemans, *op. cit.*, p. 91-2, n. 14 et A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, T. IV, *op. cit.*, p. 38). Ces traités fourniraient le témoignage le plus ancien sur cette doctrine qui faisait dériver la dyade de la monade (III^e-II^e s. av. J.-C. selon A.-J. Festugière). D'après A.-J. Festugière (*op. cit.*, p. 36-53, et plus précisément p. 51), cet enseignement serait donc antérieur à Modératus et remonterait à l'époque se situant entre Xénocrate et Diogène de Babylonie. On notera en outre que Porphyre connaissait cette doctrine, puisque c'est lui qui sert de source à Simplicius sur les Pythagoriciens à ce sujet (Simplicius renvoie à un traité de Porphyre sur la matière).

¹³² Nous le suivons dans cette interprétation arithmétique de la dyade pour interpréter *le texte de Macrobe*, mais nous n'affirmons pas que la notion de dyade arithmétique apparaisse effectivement chez Numénios. Nous ne retenons en outre pas la suite de son explication qui consiste à envisager une division de l'âme (p. 37) et, en se fondant sur des textes de Calcidius (voir ses notes 154 et 155) dont l'origine numénienne n'est pas prouvée, à affirmer qu'est ici décrite la formation de l'âme rationnelle à partir de l'intellect (p. 40). En effet, mis à part le problème du recours à des textes dont on ne peut être sûr qu'ils reflètent effectivement la pensée de Numénios, l'idée de division est employée par Numénios à propos du deuxième dieu scindé par la matière-dyade lorsqu'il se tourne vers elle (fr. 11). Elle ne peut être appliquée sans précaution à l'âme. À propos de celle-ci, Numénios semble plutôt évoquer l'ajout ou du moins la présence à ses côtés d'une deuxième âme (fr. 44 et 52).

¹³³ Voir H. de Ley, *op. cit.*, p. 36-9, avec les références p. 38, n. 2. La distinction entre deux types de dyades pour expliquer ce passage est reprise par M. Baltes, « Numenios von Apamea und der platonische *Timaios* », *art. cit.*, p. 248.

faire disparaître complètement la monade (dieu) qui se convertirait alors en dyade (matière)¹³⁴. Or, dans la suite du passage, Macrobe (I 12, 6) illustre directement¹³⁵ le propos par une exégèse de la fabrication de l'âme du monde dans le *Timée*. On comprend alors, quand il associe la nature indivisible à l'âme « dans la simplicité de sa nature divine » et la nature divisible à l'âme qui se divise dans le monde et l'homme, qu'il propose une correspondance entre cette âme cosmique et l'âme humaine qu'il vient de décrire et fait ainsi correspondre la nature indivisible, d'une part, à l'âme non encore descendue, et la nature divisible, d'autre part, en vertu de la propriété de la dyade comme puissance de division¹³⁶, à l'âme qui, en descendant, devient ou plutôt « passe à l'état » de dyade (*venit in dyadem*). Or, dans cette description de l'âme cosmique, il apparaît que c'est bien la même âme (*haec est essentia*) qui est à la fois indivisible et divisible¹³⁷. La monade ne se serait pas transformée en dyade au point de disparaître. Le raisonnement serait alors applicable, du moins d'après la présentation adoptée, à l'âme humaine. L'âme rationnelle ou l'intellect, dont il est sans doute ici question à propos de l'âme sphérique, ne disparaîtrait pas, mais acquerrait simplement ce nouvel état qui le déforme au cours de la descente¹³⁸. Il serait même possible de mettre en accord cette représentation avec le témoignage qui veut que Numénus, dans le cas

¹³⁴ *non recte, ut quae erat singularitas esse desineret, quae non erat duitas subsisteret, atque ex deo silva et ex singularitate immensa et indeterminata duitas converteretur*, fr. 52, l. 19-22.

¹³⁵ Les termes choisis font explicitement du paragraphe I 12, 6 une interprétation de I 12, 5. À *ex individuo* en I 12, 5 répond en effet *individuum* en I 12, 6 ; à la forme ronde de la monade, qualifiée de divine, en I 12, 5, correspond, en I 12, 6, la simplicité divine de la nature indivisible.

¹³⁶ Sur ce point, voir par ex. Plutarque, *De defectu oraculorum* 35, 429 A-D. L'idée apparaît déjà chez Speusippe à propos du multiple, voir Jamblique, *De communi mathematica scientia*, 15, 11-12, 18-20, 24-25 ; 17, 17. Le passage est analysé par H. Happ, *op. cit.*, p. 235-6.

¹³⁷ Sur ce point, voir aussi H. de Ley, *op. cit.*, p. 39.

¹³⁸ Il s'agirait selon nous de l'acquisition d'un nouvel état, et non pas d'une division, voir la note 132.

de l'homme, distingue effectivement deux âmes. En continuant à considérer que la monade et la dyade ont ici un sens arithmétique, on pourrait en effet penser que le texte évoque l'idée que l'âme, dans sa descente, perd son unité et devient *dyade* au sens de devient « deux » quand elle rencontre la matière qui se trouve à ce niveau¹³⁹, c'est-à-dire que l'âme rationnelle (ou l'intellect) acquiert l'âme irrationnelle qui s'ajoute à elle.

Ce n'est toutefois que si l'on accepte cette interprétation et surtout si l'on admet que l'exégèse proposée au paragraphe I 12, 6 lui était associée dès l'origine, que le paragraphe I 12, 5 ne paraît plus inconciliable avec la pensée attribuée à Numénius par ailleurs. Mais une autre hypothèse est aussi valable : Macrobe ou sa source a pu ajouter le contenu du paragraphe I 12, 6 au paragraphe I 12, 5 pour faire disparaître le problème de la transformation de la monade en dyade (quelle qu'en soit l'acception) que ce paragraphe semble bien exprimer, du moins par l'image du passage de la forme sphérique à la forme conique. Par suite, le paragraphe I 12, 7 que Macrobe lie au paragraphe I 12, 5 reste difficile à attribuer à Numénius, à moins de supposer que ce lien soit l'œuvre artificielle du tissage de Macrobe ou de sa source directe, ce qui est tout aussi probable, auquel cas le paragraphe I 12, 7 pourrait être détaché du groupe formé par I 12, 5-6.

Un autre paragraphe semble en outre devoir être rattaché à l'interprétation proposée en I 12, 6. En I 12, 12, Macrobe revient indirectement sur la formation de l'âme du monde dans le *Timée*. Son exégèse du démembrement de Dionysos raconté dans le mythe orphique le conduit en effet à associer Dionysos démembré à l'intellect « associé à la matière » (νοῦς ὑλικός)¹⁴⁰ qui, « né » dans l'indivisible (*ab illo*

¹³⁹ Dans le contexte, il s'agit de la matière conçue comme boisson des âmes, et non celle, évoquée en I 12, 11 (*cf.* I 12, 16), censée abreuver les dieux.

¹⁴⁰ L'expression réapparaît chez Macrobe dans les *Saturnales* I 18, 15. Voir M. Regali, *op. cit.*, p. 329 qui renvoie à C.A. Lobeck, *Aglaophamus*, Sumtibus fratrum Borntraeger, Regimontii Prussorum, 1829, p. 557, 711 et 736 et surtout les explications de M. Baltes dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 189-90. Dans ce νοῦς ὑλικός, M. Baltes propose de voir l'intellect de l'âme

individuo natus), en vient à se diviser dans les individus (*in singulos ipse dividitur*). Il serait très tentant d'associer cette lecture non seulement à l'interprétation de I 12, 6, mais aux propos du paragraphe I 12, 7, et de penser que le $\nu\omicron\upsilon\varsigma \acute{\upsilon}\lambda\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ renvoie à l'âme qui a rencontré la matière et de fait, contaminée par elle, devient, comme elle, divisible. Dans ce cas, l'hypothèse de l'association de I 12, 7 à I 12 6 et peut-être par suite à I 12, 5 se confirmerait. Or on sait que les Platoniciens avaient coutume d'associer le sort de Dionysos à celui de l'âme¹⁴¹ – Xénocrate lui-même, d'après Olympiodore, aurait interprété la prison de l'âme comme symbole des réincarnations successives mises en relation avec le démembrement¹⁴². Toutefois, il ne peut être assuré que l'interprétation proposée par Macrobe remonte effectivement à Numénius¹⁴³. Même celle de Xénocrate n'y correspond pas. D'après les textes connus de nous, en effet, Numénius renvoie seulement au déchirement de Penthée dans le mythe tel qu'il est rapporté par Euripide, et ce dans un tout autre contexte, lorsqu'il s'agit de comparer au sort de la victime la doctrine de Platon déchirée par ses successeurs¹⁴⁴. C'est chez Proclus que l'on trouve une telle association entre Dionysos

incorporée, c'est-à-dire la partie de l'âme qui, chez Plotin, est issue de l'intellect universel. Chez Plotin en effet, les âmes individuelles proviennent de l'âme universelle et leurs intellects descendent avec elles. C'est pourquoi l'intellect peut être considéré comme ayant quitté son unité pour la dispersion dans la matière. Il ne perd toutefois jamais son origine divine, ce que Macrobe évoquerait par l'expression *naturae suae arcana non deserit*.

¹⁴¹ Voir Origène, *Contre Celse*, IV 17.

¹⁴² Voir P. Boyancé, « Xénocrate et les Orphiques », *Revue des études anciennes*, 50, 1948, p. 220-1 ; M. Regali, *op. cit.*, p. 329 ; M. Baltes, dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 183.

¹⁴³ Voir la remarque similaire à propos du fragment 37 qui évoque aussi le mythe de Dionysos et des Titans à la note 123.

¹⁴⁴ Fr. 24, l. 71. En outre, il n'est pas possible de prouver que Numénius associe effectivement intellect et âme du monde. Sur ce point que nous ne traiterons pas ici, voir F. Jourdan, « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », dans F. Jourdan et R. Hirsch-Luipold (éd.), *Die Wurzel allen Übels*, Tübingen, Mohr Siebeck, sous presse.

démembré et l'intellect, et plus précisément l'intellect « encosmique » qui, en lui-même indivisible, est divisé dans le corps du monde dont il est principe de croissance¹⁴⁵. Même si l'interprétation de Proclus n'est pas celle fournie par Macrobe, l'affinité de ce passage avec l'exégèse du *Timée* proposée en I 12, 6 fait du moins hésiter à attribuer celle-ci à Numénius plutôt qu'à une source néoplatonicienne. Macrobe ou plutôt sa source peut certes avoir juxtaposé deux interprétations du même passage. Mais les traces d'influence plotinienne dans tout cet ensemble ne doivent pas être sous-estimées. Plotin et Porphyre ont eux aussi commenté le passage du *Timée*¹⁴⁶, et Plotin¹⁴⁷ parle même d'une extension

¹⁴⁵ *Commentaire au Timée* III 146, 1-21 Diehl (A.-J. Festugière, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, T. III, Vrin, Paris, 1967, p. 187-8).

¹⁴⁶ Porphyre, *Sentence* 5. Voir le commentaire de cette sentence avec les références à Plotin par W. Kühn, dans L. Brisson (éd.), *Porphyre : Sentences*, T. II, Paris, Vrin, 2005, p. 389-90 ; voir aussi M. Regali, *op. cit.*, p. 325.

¹⁴⁷ IV 3 [27], 15 ; cf. IV 4 [28] 5, voir M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster, Aschendorff, 1916, p. 50, n. 3. M. Schedler montre combien, dans son argumentation sur l'âme, Macrobe doit souvent à Plotin, sans doute par l'intermédiaire de Porphyre. Les rapprochements qu'il propose portent parfois simplement sur des thèses communes à tout le néoplatonisme et peuvent paraître excessifs, mais il est remarquable que, dans les cas que nous citons ou dans la démonstration de Macrobe contre la théorie d'Aristote sur l'âme non mue par exemple, nombre d'arguments semblent émaner de Plotin, là aussi peut-être par l'intermédiaire de Porphyre. Sur cette démonstration, voir par ex. M. Schedler, *op. cit.*, p. 54-65 ; W.H. Stahl, *op. cit.*, p. 37. Macrobe cite parfois aussi directement Plotin. Même s'il peut effectivement emprunter ses citations à Porphyre ou s'il peut avoir eu l'idée, en lisant Porphyre, de citer plus directement Plotin, il n'en demeure pas moins qu'un esprit plotinien traverse alors parfois son œuvre. Sur cette influence (directe ou non) de Plotin sur Macrobe, voir aussi K. Mras, *op. cit.*, p. 281-2 ; W.H. Stahl, *op. cit.*, p. 14-5, 36-8 (ainsi que son résumé du point de vue des autres chercheurs sur les sources de Macrobe, p. 23-39) et surtout J. Flamant, *op. cit.*, p. 456-7, 502-5, 515-22, 536-9, 571, 592. Même W.H. Stahl (*op. cit.*, p. 133-6) qui nuance pourtant l'influence plotinienne, dans sa traduction du passage qui nous intéresse, fait de constants renvois à Plotin, rapprochant ainsi la représentation des âmes rationnelles habitant le ciel en I 11, 11 des formules de *Ennéades* III 3 [52], 6 et IV 3

de l'âme au moment où elle prend un corps astral et s'approche des corps terrestres, ce qui pourrait faire écho à la représentation géométrique exprimée en I 12, 5. En outre, juste avant le paragraphe I 12, 12, en I 12, 11, intervient une remarque sur deux aspects de la matière. Même si cette remarque est motivée par le contexte astrologique et ne renvoie pas explicitement à une notion métaphysique, elle n'est pas sans rappeler la doctrine plotinienne des deux matières. Elle prend certes sa source chez Aristote qui évoque une matière « topique », propre aux astres, distincte de la matière comme siège de la génération et de la corruption¹⁴⁸. Mais cette distinction n'a aucun équivalent dans les témoignages de la pensée de Numénius qui nous sont parvenus. Macrobe s'en sert quant à lui pour opposer la matière formant les astres à la matière qui est l'origine des corps terrestres¹⁴⁹. Or, même si

[27], 6 ; l'image des âmes alourdies par leurs pensées terrestres, toujours en I 11, 11, de *Ennéades* IV 3 [27] 12 et 15 et III 2 [47], 4 et I 8 [51], 4 ; la représentation de l'âme dispersée dans les membres humains et les parties du monde, en I 12, 6, de *Ennéades* I 1 [53], 8 et IV 2 [4], 1 (Porphyre, *Sentence* V) ; l'image de l'âme alourdie par la matière, en I 12, 7, de *Ennéades* I 6 [1], 5 et IV 8 [6], 1 ; et il rappelle l'image du Léthé commune aux deux philosophes (ici I 12, 11, cf. *Ennéades* IV 3 [27], 26), voir ici la note 151.

¹⁴⁸ Voir par exemple *Métaphysique* H 1, 1042b6-7 (sur les deux matières, voir encore Z 10, 1036a9-12 et 11, 1037a5-23 ; H 6, 1045a33-35 ; K 1, 1059b14-21). Une semblable doctrine se trouve aussi chez Jamblique (*De mysteriis* VIII 3, p. 264. 13 sq.) qui évoque d'un côté la matière vivifiante, prise en main par le démiurge pour façonner les sphères simples et incorruptibles et, de l'autre, le résidu restant de cette matière avec lequel sont fabriqués les corps engendrés et corruptibles. Jamblique attribue cette conception à une source égyptienne (hermétique), mais A.-J. Festugière (*La Révélation d'Hermès trismégiste*, T. IV, *op. cit.*, p. 39) est d'avis qu'elle serait pythagoricienne.

¹⁴⁹ Sa partie supérieure est une boisson divine réservée aux dieux, sa partie inférieure constitue la boisson des âmes. Voir encore I 12, 16 où l'on comprend que les dieux en question sont les corps célestes et la note 57 à ce sujet. – M. Baltès (dans H. Dörrie et M. Baltès (éd.), *op. cit.*, p. 188) fait quant à lui remarquer que la manière dont Macrobe présente cette doctrine, évoquant d'un côté la matière de la sphère des fixes et, de l'autre, celle des sphères planétaires et du monde sublunaire, est unique. Elle correspond selon nous au contexte du propos.

cette conception rappelle celle d'Aristote, il faut noter qu'elle est aussi utilisée par Plotin lorsque, contre les Gnostiques, il affirme « que le ciel est fait de choses plus belles et plus pures que notre corps »¹⁵⁰. En outre, tout comme Macrobe à la fin de ce passage, Plotin associe lui aussi le Léthé à la nature « mouvante et fluide » des corps¹⁵¹. Certes, Plotin s'est à chaque fois approprié des doctrines plus anciennes. Il s'est même sans doute souvent inspiré de Numénius comme le lui ont reproché ses adversaires¹⁵². Mais il n'est pas impossible que la marque qu'il imprime à ces doctrines soit présente dans l'exposé dont hérite Macrobe, sans doute par l'intermédiaire de Porphyre, lui-même disciple de Plotin.

Si le contenu du paragraphe I 12, 12 peut ainsi être traversé par un esprit néoplatonicien, il est possible que cette empreinte soit présente dès l'interprétation proposée en I 12, 6 qui semble s'y rattacher. C'est pourquoi il n'est pas possible selon nous de trancher assurément sur l'origine ultime des paragraphes I 12, 4-7 du *Commentaire au Songe de Scipion*. Nous considérons simplement que le paragraphe I 12, 7 fournit une bonne illustration de la manière dont Numénius pouvait expliciter le rôle de la matière dans l'origine du mal. Nous n'affirmons cependant pas que le contenu de ce paragraphe remonte effectivement à lui, l'idée que la matière affecte l'âme étant un lieu commun du platonisme. Comme le contenu des paragraphes I 12, 1-3 semble lui être réellement emprunté, il se peut que la suite soit en partie inspirée de

¹⁵⁰ *Ennéades* I 9 [33], 5. Voir aussi la fin du traité II 1 [40] où Plotin établit que les corps célestes sont composés d'un feu absolument pur qui diffère des éléments composants les corps terrestres.

¹⁵¹ *Ennéades* IV 3 [27], 26.

¹⁵² Sur les rapports entre les doctrines de Plotin et celles de Numénius que nous ne pouvons traiter ici, voir par exemple, dans la critique récente, P.L. Donini, *op. cit.*, p. 140-6 ; J. Holzhausen, « Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenius und Plotin », *Hermes*, 120, 1992, p. 250-5 ; J. Halfwassen, *Geist und Selbstbewußtsein*, Mainz, Franz Steiner, 1994 ; et la bibliographie donnée par P.P. Fuentes González, « Nouménios d'Apamée », dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV, Paris, CNRS, 2005, p. 737-8.

lui. Il est toutefois aussi possible qu'à partir de I 12, 5, la source soit constituée par d'autres Pythagoriciens dont Numénius partageait les vues sur la matière, sans accepter leur définition de l'âme ; tout dépend si l'on considère comme valable l'hypothèse selon laquelle le contenu du paragraphe I 12, 6 constituait déjà chez lui une explicitation du contenu du paragraphe I 12, 5. Une telle lecture conjointe de l'ensemble constitué par les paragraphes I 12, 5-7 ne s'impose cependant pas, étant donné que la suite qui semble se rattacher à I 12, 6, en I 12, 12 (et peut-être dès I 12, 11) paraît marquée par une exégèse néoplatonicienne.

De ces remarques, on peut essentiellement conclure à la difficulté de démêler l'origine exacte des informations retenues par Macrobe. Son discours est empreint d'un néoplatonisme qui s'est déjà approprié une série de doctrines plus anciennes. Certaines peuvent remonter à Numénius (Plotin passait justement pour avoir surenchéri sur ses doctrines pythagoriciennes¹⁵³). Mais le processus d'adaptation empêche de déterminer exactement les traits de l'original. Et si Macrobe s'approprie à son tour ces doctrines, c'est qu'elles conviennent à sa propre pensée de tendance néoplatonicienne. C'est pourquoi il nous faudra revenir, en conclusion de cette comparaison du fragment 43 avec les textes issus du *Commentaire au Songe de Scipion*, sur les sources de l'ensemble du chapitre, examen qui permettra de considérer que le paragraphe I 12, 7, contrairement à ce qui a été proposé jusque-là à la suite de Macrobe lui-même, n'est peut-être pas à lire directement en lien avec I 12, 5-6.

Avant de nous lancer dans cette synthèse générale, il nous reste à examiner si les deux explications tirées de l'exposé de Macrobe concernant l'origine du mal qui envahit l'âme avant l'incarnation sont compatibles.

¹⁵³ Sur ce sujet, voir par ex. S. Menn, « Longinus on Plotinus », *Dionysius*, 19, 2001, p. 113-24.

c) Les explications sur l'origine du mal tirées de I 11, 11 (+ I 11, 12 et I 12, 13-15) et I 12, 7 sont-elles compatibles ?

Nous avons vu comment, en I 12, 7, au sein de l'exposé sur la descente à partir de la Voie lactée, la représentation de la matière comme infectant l'âme avant l'incarnation pouvait rendre compte de la pensée prêtée à Numénius par Jamblique dans le fragment 43. Les vues exposées en I 11, 11-12 et I 12, 13-15, parfois rapprochées de celles de Numénius par la critique, pourraient certes à la limite en constituer l'illustration. C'est du moins ainsi que semble le considérer Macrobe, qui lie les deux représentations à l'aide de la notion de poids qui alourdit l'âme. Mais l'imagerie à l'œuvre n'est pas du tout la même. Dans un cas il s'agit de la matière proprement dite, laquelle est associée à un liquide qui alors est bu, dans l'autre le corps astral est revêtu et son contact produit des facultés psychiques. On retrouve donc au niveau de l'explication du mal (si l'on admet que les facultés psychiques produites dans la descente constituent ce mal, comme le suggère Macrobe par sa remarque finale en I 12, 12) la même difficulté à rendre absolument compatibles les deux représentations évoquées respectivement dans le contexte de la descente à partir de la Voie lactée (I 12, 7) et dans celui de la descente à travers les sphères planétaires (I 11, 11-12 et I 12, 13-15). Cela pourrait bien être l'indice qu'il s'agit de deux théories distinctes, même s'il ne peut être exclu ici encore que Numénius les ait déjà associées, par exemple à l'aide du lien établi entre fleuves infernaux et sphères planétaires, ou qu'il les ait du moins juxtaposées dans un dessein de comparaison au sein d'un propos à tendance doxographique.

4. Conclusion : les trois passages de Macrobe examinés dans leur propre contexte. Une origine néoplatonicienne ?

Du recours aux textes de Macrobe pour expliciter la doctrine sur la matière prêtée à Numénius par Jamblique dans le fragment 43, nous sommes parvenue aux conclusions suivantes.

a) *Numénius chez Macrobe ?*

Selon nous, le paragraphe I 12, 7 du *Commentaire au Songe de Scipion* décrit une conception de la matière qui pourrait parfaitement rendre compte du rôle que Numénius assigne à celle-ci dans l'origine du mal qui atteint l'âme avant l'incarnation. Nous serions même tentée de penser que ce paragraphe pourrait constituer un témoignage valable de la pensée de Numénius, surtout qu'il suit de peu les paragraphes I 12, 1-3 qui, même indirectement, la reflètent. Les seules réserves sont d'une part qu'au point de vue doctrinal, on ne peut affirmer que la conception soit spécifique à Numénius parce qu'elle pourrait aussi convenir à une autre source de tendance pythagoricienne ou platonicienne. D'autre part, pour l'intégrer dans le cadre du témoignage sur sa pensée, il a semblé qu'il fallait la rattacher au contenu des paragraphes I 12, 5 et 6, voire I 12, 12. Nous reviendrons sur cette construction du chapitre. Notons ici simplement que si ce rattachement n'est pas impossible, du moins pour les paragraphes I 12, 5-6, il repose sur des hypothèses de lecture qui ne peuvent être assurées.

Les vues exprimées en I 11, 11-12 et I 12, 13-15 pourraient fournir une autre explication de la manière dont Numénius envisageait ce rôle maléfique de la matière, explication qui expliciterait alors la précédente à partir d'un autre réseau d'images. Pour s'en persuader, il faudrait cependant admettre, que, dans le cadre de l'eschatologie, contrairement à ce qu'il fait dans le contexte d'explication des principes, Numénius associe matière et corps (en l'occurrence corps astral) ; il faudrait supposer que Jamblique a tort d'identifier chez lui cause du mal et cause de la descente de l'âme (puisque, chez Macrobe, si le corps astral est bien cause du mal, c'est l'âme qui a la responsabilité de la descente) ; il faudrait enfin accepter de lui prêter la pensée que toutes les facultés psychiques, à l'exception de l'intellect, constituent une forme de mal. Tous ces ajustements montrent que ces deux passages ne sont pas ceux qui permettent de rendre le plus aisément compte de la doctrine que Jamblique prête à Numénius à propos du rôle de la matière.

Cela ne signifie toutefois pas que Numénius n'ait pas pu défendre

les vues exposées par Macrobe dans ces deux textes. Il a très bien pu adopter la représentation de la descente de l'âme à travers les sphères, avec l'idée qu'elle acquiert à cette occasion un corps astral et acquiert aussi, voire produit, les facultés de l'âme non seulement irrationnelle, mais rationnelle – nous remarquons simplement qu'aucun des témoignages qui nous est parvenu, pas même le fragment 35 extrait de Proclus, ne lui attribue explicitement cette doctrine. Il n'est pas même impossible qu'il ait lui-même tenté de concilier cette conception avec celle de la descente de l'âme depuis le tropique du Cancer, voire à travers les signes du zodiaque. Ce ne serait alors tout simplement pas à un tel type de développement que renverrait Jamblique, à moins qu'une fois encore il simplifiât extrêmement le propos de sa source pour servir la logique du sien.

b) Le texte de Macrobe considéré dans son ensemble et son empreinte néoplatonicienne

En guise de conclusion à cette comparaison de l'enseignement de Numénius décrit dans le fragment 43 avec l'exposé de Macrobe, nous aimerions tenter de replacer les passages de celui-ci que nous avons examinés dans leur propre contexte doctrinal. En montrant la manière dont Macrobe construit vraisemblablement l'ensemble de ses chapitres I 11, 10 – I 12, nous devrions en effet pouvoir faire ressortir l'influence qu'y exercent à la fois son propre dessein et ses sources néoplatoniciennes. Un tel examen permettra de justifier une dernière fois les réserves que nous avons exprimées quant à l'utilisation de ces textes pour remonter à l'enseignement de Numénius.

Nous avons jusque-là considéré que les paragraphes I 11, 11-12 et I 12, 13-15 formaient un ensemble que nous avons, à des fins interprétatives, séparés de I 12, 1-12. Il s'agit à présent de montrer la profonde unité de la construction de Macrobe et, par là, d'évaluer l'existence de cette unité dans sa source.

Nous avons déjà fait allusion à l'exégèse du mythe de Dionysos au paragraphe I 12, 12 et proposé de la rattacher au contenu du para-

graphe I 12, 6. En I 12, 12, en effet, le sort de Dionysos est comparé à celui de l'« intellect associé à la matière » (νοῦς ὑλικός) qui, indivis à l'origine, se voit divisé dans le monde pour y accomplir sa fonction¹⁵⁴. Le vocabulaire à l'œuvre indique clairement que cette exégèse sert à illustrer la formation de l'âme du monde dans le *Timée*. Or, si l'on se souvient que, là, le démiurge divise le cercle de l'Autre, intérieur à cette âme, en sept parties correspondant aux cercles sur lesquels évoluent les sept planètes, on saisit que l'association des facultés psychiques aux sphères planétaires, en I 12, 13-15, est toujours en lien direct à la fois avec cette exégèse du *Timée* et avec ce mythe ainsi interprété – du moins si l'on se souvient de l'exégèse de Proclus qui précise que le corps de Dionysos est découpé en *sept* morceaux et représente en réalité la composition psychique attachée à l'intellect encosmique. Par suite, chez Macrobe, la division des facultés psychiques, en I 12, 13-15, correspond, au niveau humain, à la division subie, au niveau cosmique, par l'« intellect associé à la matière », c'est-à-dire par l'intellect qui, du fait de cette division occasionnée par la rencontre avec la matière et destinée à permettre son exercice dans le monde, devient pour ainsi dire « matériel » (ὑλικός). On retrouve même là le parallèle entre macrocosme et microcosme qui, présent chez Proclus lorsqu'il évoque pour la deuxième fois cette répartition des facultés en l'homme¹⁵⁵, semblait être absent chez Macrobe¹⁵⁶. Lorsqu'il mentionne cette répartition la première fois¹⁵⁷, Proclus précise en outre que les causes de la production des facultés psychiques sont précisément les corps célestes, ce qui correspond exactement à la conception exposée par Macrobe.

Il nous semble donc que les paragraphes I 12, 12 et I 12, 13-15 pouvaient déjà être liés dans la source de Macrobe, constituant une inter-

¹⁵⁴ Voir la note 138.

¹⁵⁵ Proclus, *Commentaire au Timée* III 355, 9-10 Diehl (= A.-J. Festugière, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, T. V, Paris, Vrin, 1968, p. 237).

¹⁵⁶ D'après la lecture de M.A. Elferink, voir la note 62.

¹⁵⁷ *Commentaire au Timée* III 69, l. 26 Diehl (= A.-J. Festugière, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, T. IV, Paris, Vrin, 1968, p. 95).

prétation de la formation de l'âme du monde dans le *Timée* dont les conséquences étaient étendues à l'âme humaine. Par répercussion, nous aurions tendance à penser que les paragraphes I 12, 5-6 qui abordent le même problème, mais en sens inverse, traitant d'abord du sort de l'âme humaine avant de le justifier ou de l'illustrer par une référence à la composition de l'âme du monde, devaient relever du même ensemble. Le paragraphe I 12, 11, dont le début évoque la formation du corps du monde par l'impression des idées dans la matière devait aussi appartenir à cet ensemble, la représentation à l'œuvre ayant également son origine dans le *Timée*. Par son évocation des deux matières associées à deux types de boisson, il fait le lien avec ce qui précède sur la matière comme eau de l'oubli.

Les paragraphes I 12, 7-10, quant à eux, fondent leur explication du rôle néfaste de la matière pour les âmes humaines dans des réflexions sur l'oubli essentiellement empruntées au *Phédon* et au mythe d'Er. Il peut s'agir d'une digression tirée d'une autre source (par exemple un autre commentaire du même auteur à un autre dialogue platonicien¹⁵⁸), mais il n'est pas exclu que Macrobe trouve ce développement dans un même ouvrage, les Platoniciens ayant coutume d'expliquer certains passages des dialogues de Platon à l'aide de passages tirés d'autres dialogues. Le contenu du paragraphe I 12, 7 semble en tous cas servir à justifier l'idée que, dans sa descente, l'âme est confrontée à une source de désordre, et donc de mal, sous la forme de la matière, ce que le développement sur les facultés psychiques en I 12, 13-15 ne laisse pas deviner, alors que le résumé introductif en I 11, 12 le suggérait. En cela, le paragraphe peut effectivement provenir d'une autre source – du moins dans la source même de Macrobe : on sera en effet sensible au

¹⁵⁸ Nous n'entrerons pas ici dans le détail des débats sur celui ou ceux des commentaires de Porphyre que Macrobe aurait utilisés. Voir nos remarques notes 71 et 120 et le résumé du débat par ex. dans M. Regali, *op. cit.*, p. 320-2. Sur ce passage précisément, M. Baltès (dans H. Dörrie et M. Baltès (éd.), *op. cit.*, p. 186-7) pense que Macrobe utilise une interprétation qui unit les différents passages de Platon sur le sujet et provient d'un extrait d'un commentaire à la *République* provenant sans doute de Porphyre.

fait qu'en I 12, 8, Macrobe évoque la constellation du Cratère, qui, d'une part, suggère un lien au mythe de Dionysos évoqué en I 12, 12 et, d'autre part, comme il précise qu'elle se situe entre le Cancer et le Lion¹⁵⁹, se trouverait sur le chemin attribué à l'âme en I 12, 4¹⁶⁰ (paragraphe dont l'origine numénienne est justement problématique). Donc, même s'il est éventuellement d'origine distincte (et peut-être effectivement numénienne), le paragraphe I 12, 7 est étroitement inséré dans l'ensemble du chapitre qui semble parcouru par le même esprit néoplatonisant.

Revenons précisément aux paragraphes I 12, 1-4. Nous avons vu que les paragraphes I 12, 1-3 ont vraisemblablement Numénius pour origine ultime. Mais, même là, outre que l'ordre du propos ne correspond pas à celui présent dans le *Commentaire à l'Antre des Nymphes*, une transformation de l'enseignement attribué par Porphyre et Proclus à Numénius est visible. D'après Macrobe, en effet, les Enfers ne commenceraient pas lui directement avec la Voie lactée¹⁶¹, comme le rapportent les deux témoignages grecs, mais au-dessous d'elle (*deorsum*, I 12, 3). Cette précision est une adaptation évidente à l'enseignement qu'adopte Macrobe dans la suite, puisqu'en faisant passer l'âme du Cancer au Lion (I 12, 4), il ajoute que c'est seulement une fois dans le Lion que l'âme commence à expérimenter sa condition future, c'est-à-dire sa vie unie au corps que Macrobe identifie à une forme de mort. De même, en I 12, 8, ce passage du Cancer au Lion, *via* le Cratère, est

¹⁵⁹ Ce qui, ici encore, est erroné, le Cratère se situant entre le Lion et la Vierge, voir A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899, réimpression Bruxelles, Culture et Civilisation, 1963, p. 23, n. 1 (fin).

¹⁶⁰ C'est du moins ce que veut faire comprendre Macrobe ou sa source, le Cratère n'étant pas tout à fait sur ce chemin (voir la note précédente) : quand l'âme descend du Cancer au Lion, le Cratère est en effet pour ainsi dire à sa gauche (voir M. Baltès, dans H. Dörrie et M. Baltès [éd.], *op. cit.*, p. 185).

¹⁶¹ L'association de la Voie lactée au séjour des âmes remonte à Héraclide Pontique (chez Stobée I 41, voir A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 23, fin de la note 2 ; P. Boyancé, « Sur l'*Abaris* d'Héraclide Pontique », *Revue des études anciennes*, 36, 1934, p. 232).

le lieu de la rencontre néfaste avec la matière. L'enseignement de Numénius tel qu'il est rapporté en I 12, 3 paraît donc avoir été transformé de façon à correspondre à un autre point de vue dont hérite Macrobe. On pourrait même soupçonner qu'en réalité, les paragraphes I 12, 1-4 sont un ajout à sa source destiné à expliciter la localisation des Enfers. En effet, depuis le chapitre I 10, 9, Macrobe entend rendre compte des points de vue philosophiques sur ce sujet. Or il se peut que le troisième groupe de Platoniciens ne l'ait pas directement abordé ; c'est pourquoi Macrobe recourrait provisoirement (et sans doute indirectement) à la doctrine de Numénius, tout en l'adaptant, pour combler le manque (construction dont Macrobe peut aussi hériter, ce qui la ferait simplement remonter dans le temps). On voit alors par là que même la considération des paragraphes I 12, 1-3 comme témoignage remontant ultimement à Numénius est problématique, si du moins on veut les considérer comme fiables.

Quant aux paragraphes I 11, 11-12, enfin, il serait possible soit, avec H. de Ley, de les considérer comme un résumé, rédigé par Macrobe ou par sa source, introduisant la suite, soit de penser que Macrobe en hérite et qu'il développe alors ces vues en composant lui-même l'ensemble qui suit à partir d'autres sources (issues ou non du même auteur). On remarquera que le tissage de l'ensemble n'est toutefois pas toujours des plus clairs : le lecteur est par exemple forcé de reconstruire lui-même la pensée sous-jacente à l'exégèse du mythe du démembrement pour comprendre que l'évocation, dans le paragraphe qui succède à son exposition, des facultés psychiques produites dans les sphères planétaires lui est associée. De même, il doit déduire que l'introduction des paragraphes sur la matière sert à justifier l'idée d'un mal acquis dans la descente, ce qui n'est pas du tout évident d'après les interprétations du *Timée* qui entourent le passage.

L'ensemble des chapitres I 11, 10-12 est donc bien une construction de Macrobe et de sa ou ses sources, l'un et les autres étant manifestement marqués par une tendance néoplatonisante dont nous avons montré la présence tout au long de cette étude.

L'objection pourrait alors être élevée que le troisième groupe de Platoniciens qu'il approuve et dont il veut rendre compte de la doctrine

divise le monde non pas à partir de la lune, mais de la sphère des fixes. Or les néoplatoniciens maintiennent la division du monde en régions supra- et sub-lunaires¹⁶². Ces deux points de vue ne nous semblent pourtant pas contradictoires pour trois raisons.

1. Dans la description de l'opinion du troisième groupe de Platoniciens, Macrobe précise que la deuxième partie de l'univers est constituée par les sphères planétaires, l'intervalle qui les sépare de la terre et la terre elle-même. Or l'intervalle évoqué est précisément celui compris entre la lune (dernière planète d'après la conception ancienne) et la terre. Il n'est donc pas impossible que ces philosophes envisagent, au sein de cette deuxième partie de l'univers, une différence entre la région propre aux planètes et celle qui lui succède, la lune constituant la frontière entre elles¹⁶³.

2. Cela serait alors confirmé d'un côté par la distinction entre le corps lumineux, issu des sphères, et le corps de boue, terrestre, qui commence à apparaître sous l'influence de la lune¹⁶⁴, et, d'un autre côté, par l'exposé sur les facultés produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires. La lune constitue en effet la frontière qui à la fois sépare et fait le lien entre le lieu et le moment de la production des facultés psychiques et ceux de l'acquisition du corps. C'est en effet à son contact qu'apparaît la faculté, qualifiée de « la plus éloignée du divin » et nommée *φυτικόν*, qui consiste à faire croître ce corps, lequel est à son tour immédiatement qualifié de « lie des choses

¹⁶² Lorsque Plotin, par exemple, traite des différents états du feu, il mentionne cette frontière constituée par la lune (II 1 [40] 7, 39 ; voir aussi II 1 [40] 5, 18). Voir aussi Proclus, dans son *Commentaire au Timée*. Les références dans ce dernier ouvrage seraient trop nombreuses pour être toutes évoquées. Notons simplement le recours à cette division du ciel dans le contexte du passage que nous venons d'évoquer : *Commentaire au Timée* III 68, 8 et 69, 10 Diehl (= A.-J. Festugière, *Proclus : Commentaire sur le Timée*, T. IV, *op. cit.*, p. 93 et 95).

¹⁶³ Sur cette interprétation, voir aussi M. Baltes, dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 174.

¹⁶⁴ I 11, 12 ; I 12, 15.

divines »¹⁶⁵. Or cette conception paraît s'accorder avec celle de Plotin sur la production des corps par la partie inférieure de l'âme cosmique précisément nommée nature (φύσις)¹⁶⁶. Chez Numénius, au contraire, c'est la matière qui « fait croître » l'âme irrationnelle (fr. 52), et non l'inverse comme il est expliqué ici.

3. Enfin, si les néoplatoniciens maintiennent la division aristotélicienne entre monde supralunaire et monde sublunaire, selon le contexte, ils adoptent aussi la division à partir de la sphère des fixes. En témoignent les textes où Proclus présente la même conception astrologique des facultés psychiques que celle exposée par Macrobe, ainsi déjà que Porphyre, lorsque adoptant la représentation chaldéenne du corps astral, dans la *Sentence 29*, il suppose lui aussi que le monde de la génération ne commence pas seulement avec la lune.

Nous ne traiterons pas davantage des sources ici utilisées par Macrobe. Le lien entre macrocosme et microcosme qui est sous-jacent à sa présentation de l'âme humaine en lien à l'âme du monde pourrait avoir des résonances posidonniennes¹⁶⁷. L'association des facultés

¹⁶⁵ Remarquons à cette occasion que qualifier le corps de « lie des choses divines » est faire de lui un produit de ces dernières, ce qui est confirmé par le rôle précisément attribué à la lune de fournir la faculté de les engendrer et de les faire croître – faculté appelée en grec φυτικόν et que Macrobe traduit par *natura plantandi et augendi corpora*, faisant ainsi paraître dans le latin la notion de « nature ». Dans cette expression, le verbe *plantare* laisse apparaître une image de la semence qui semble correspondre à l'esprit philosophique du passage et peut laisser penser à une influence plotinienne (l'âme inférieure semant effectivement les corps d'après les *Ennéades*).

¹⁶⁶ Nous avons vu aussi en quoi la mention du νοῦς ὑλικός pouvait avoir une origine plotinienne (voir la note 140), de même que la représentation de la chute de l'âme, liée à l'interprétation du mythe de Dionysos, voir la note 45.

¹⁶⁷ Du moins d'après K. Mras, *op. cit.*, p. 257. – On a remarqué en outre que la présentation de la liste des facultés de l'âme est peu cohérente avec les doctrines platonicienne et aristotélicienne (voir par ex. J. Flamant, *op. cit.*, p. 523-4 ; K. Alt, *op. cit.*, p. 142-3).

psychiques aux planètes a des parallèles chez Ptolémée¹⁶⁸, elle n'est pas même sans évoquer des réflexions stoïciennes¹⁶⁹. Le plus probable, selon nous, est toutefois que Macrobe emprunte essentiellement à une source néoplatonicienne, en laquelle, suivant sur ce point les spécialistes, nous reconnâtrions volontiers Porphyre, Macrobe pouvant emprunter à l'un de ses traités (Porphyre reprenant souvent ses développements d'un ouvrage à l'autre) ou à plusieurs. Cette source recourrait parfois à Numénus, sans qu'il soit possible de démêler exactement comment et où, ni surtout quelles transformations elle faisait subir à sa doctrine, sans compter celles opérées par Macrobe lui-même¹⁷⁰. Nous avons vu en effet que, même au sein d'un passage considéré par tous les chercheurs comme témoignage assuré, en I 12, 3, le texte de Macrobe comporte déjà une adaptation.

c) *Bilan*

En conclusion, nous ne considérerions pas les textes issus du *Commentaire au Songe de Scipion* comme des témoignages fiables de la pensée de Numénus. Numénus a sans doute été utilisé, assurément en I 12, 1-3, peut-être en I 12, 7. Concernant les paragraphes I 12, 5-6, leur considération comme remontant à une origine numénienne dépend d'une interprétation de la dyade évoquée là en tant qu'entité arithmétique. Or aucune autre source ne nous informe de la présence de cette conception chez Numénus. Quant aux paragraphes I 11, 11-12 et I 12, 13-15, même s'il n'est pas exclu que Numénus ait pu adopter les doctrines qu'ils transmettent, aucun témoignage fiable, là non plus, ne per-

¹⁶⁸ Voir les notes de A.-J. Festugière au paragraphe III 69 Diehl du *Commentaire au Timée* de Proclus (T. IV, *op. cit.*, p. 94-5).

¹⁶⁹ On pense par exemple à l'introduction de la faculté d'interprétation (ἐρμηνευτικόν) du sensible acquise dans la sphère de Mercure, même si elle est liée à un jeu de mots sur la figure d'Hermès.

¹⁷⁰ Nous rejoignons ici les conclusions de M. Baltes, dans H. Dörrie et M. Baltes (éd.), *op. cit.*, p. 201-2.

met d'assurer qu'il ait effectivement associé les facultés psychiques aux sphères planétaires et au corps astral acquis en elle. Ces paragraphes nous semblent essentiellement constituer une adaptation néoplatonicienne de doctrines anciennes. Si celles de Numénius figurent parmi elles, il est impossible de les rétablir avec certitude. C'est pourquoi nous préférons ne pas compter ces textes non plus parmi les témoignages fiables de sa pensée.

Il n'en demeure pas moins que les passages de Macrobe examinés, parce qu'ils évoquent ce thème, du moins dans le premier cas, peuvent illustrer une manière dont Numénius se serait représenté le rôle propre à la matière dans l'origine du mal avant l'incarnation. On sait combien Porphyre, s'il est effectivement la source de Macrobe, s'est approprié les doctrines de ses sources¹⁷¹. On pourrait alors se contenter de dire que, même si le détail ne peut être attribué à Numénius, la pensée à l'œuvre, lorsqu'elle trouve des échos dans ce que l'on sait par ailleurs de son enseignement, peut néanmoins avoir été en partie acceptée par l'Apaméen.

Cette conclusion selon nous inévitable de la comparaison du fragment 43 avec les textes de Macrobe peut paraître décevante. Elle a néanmoins l'avantage de ne pas attribuer trop vite à Numénius un propos qu'il n'a peut-être pas lui-même tenu. Quoi qu'il en soit, même si on en admet les prudents résultats, cette comparaison ne fournit toujours pas d'explication satisfaisante de la manière dont Numénius conçoit exactement la matière et son rôle dans l'apparition du mal. L'association de la matière à une boisson provoquant l'oubli, comme on lit chez Macrobe, ou au lait figuré par la Voie lactée, d'après Pythagore selon Numénius lui-même, relève en effet de la métaphore et de l'exégèse, tant de Platon que du ciel, si l'on peut dire. Sa valeur explicative ne doit certes pas être sous-estimée, dans la mesure où la réalité évoquée n'est pas saisissable par un discours rationnel : Platon lui-même recourt non seulement au langage figuré et poétique du mythe à

¹⁷¹ Tout le commentaire à l'ancre des nymphes en fournit un exemple, Porphyre ne s'appropriant pas seulement la pensée de Numénius et Cronius, mais aussi par exemple celle des Stoïciens (voir par ex. le ch.11).

propos du sort de l'âme après la mort, mais aussi aux images et approximations à propos de la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ¹⁷². Numénius a également envisagé la difficulté à définir la matière, puisque c'est à une méthode de saisie négative que, d'après le témoignage de Calcidius, il invite à son sujet. C'est alors peut-être grâce aux résultats obtenus par cette méthode que pourra être trouvée l'explication recherchée, ou du moins une explication possible, exprimée dans un langage recourant à un autre type d'images. Nous exploiterons ces résultats dans une prochaine étude¹⁷³.

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

¹⁷² Voir *Timée* 49a-51a, la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ne pouvant être saisie qu'au terme d'un « raisonnement bâtarde » (52b).

¹⁷³ Voir F. Jourdan, « 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 2014.