



HAL
open science

Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er : Numénios et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 des Places

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er : Numénios et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 des Places. *Les études philosophiques*, 2015, 3, pp.431-452. 10.3917/leph.153.0431 . hal-02426851

HAL Id: hal-02426851

<https://hal.science/hal-02426851>

Submitted on 2 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.

TRADITIONS BIBLIQUES ET TRADITIONS ÉGYPTIENNES AU SERVICE D'UNE EXÉGÈSE DU MYTHE D'ER : NUMÉNIUS ET L'ALLÉGORIE D'HOMÈRE DANS LE FRAGMENT 30 DES PLACES

Fabienne Jourdan

Presses Universitaires de France | « *Les Études philosophiques* »

2015/3 N° 153 | pages 431 à 452

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130651116

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2015-3-page-431.htm>

!Pour citer cet article :

Fabienne Jourdan, « Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er : Numénius et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 des Places », *Les Études philosophiques* 2015/3 (N° 153), p. 431-452.

DOI 10.3917/leph.153.0431

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

TRADITIONS BIBLIQUES ET TRADITIONS ÉGYPTIENNES
AU SERVICE D'UNE EXÉGÈSE DU MYTHE D'ER :
NUMÉNIUS ET L'ALLÉGORIE D'HOMÈRE DANS LE
FRAGMENT 30 DES PLACES

À Zlatko Pleše qui m'avait demandé d'expliquer
la forme ἐμφέρεσθαι qu'on trouve chez Numénius

L'exégèse des traditions poétiques et religieuses, à la fois grecques et orientales, est une méthode bien connue chez les néo-Platoniciens : elle vise à étayer leur interprétation de Platon en montrant la « symphonie » (συμφωνία) qui unit entre elles les sagesse les plus anciennes. Philosophe platonicien pythagorisant du II^e siècle, Numénius est à juste titre considéré comme leur prédécesseur dans cette voie. Il a du moins inspiré Porphyre dans une telle démarche¹. Au début de son ouvrage *Sur le Bien*, il décrit ce projet de manière programmatique (fr. 1 des Places²) :

Il faudra (δεήσει), une fois qu'on aura parlé et scellé [ce qu'on aura dit] à l'aide des témoignages de Platon (εἰπόντα καὶ σημηνάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος), d'une part revenir à ce sujet (Εἰς δὲ τοῦτο ἀναχωρήσασθαι) et lier étroitement l'ensemble aux propos de Pythagore (καὶ ξυνηήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου), et d'autre part invoquer les nations tenues en haute estime, en produisant celles de leurs cérémonies religieuses, doctrines et fondations culturelles établies en accord avec Platon, c'est-à-dire toutes celles qu'ont instituées les Brahmanes, les Juifs, les Mages et les Égyptiens³.

Ainsi présenté, l'objectif de Numénius est de confirmer sa propre doctrine philosophique à l'aide des textes de Platon (εἰπόντα καὶ σημηνάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος), de la reprendre,

1. Sur ce sujet, voir Marc Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique » 27, 2002.

2. Tous les fragments de Numénius sont ici cités d'après l'édition d'Édouard des Places, *Numénius, Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1973.

3. Εἰς δὲ τοῦτο δεήσει εἰπόντα καὶ σημηνάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος ἀναχωρήσασθαι καὶ ξυνηήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου, ἐπικαλέσασθαι δὲ τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκίμουνα, προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογῶν μὲνως, ὁπόσας Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο, Eusèbe, *PE IX* 7. La traduction proposée est commentée dans Fabienne Jourdan, « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius », dans Morlet Sébastien (dir.), *Lire en extraits*, Paris, PUPS, 2015, pp. 117-121.

ainsi confirmée (εἰς δὲ τοῦτο ἀναχωρήσασθαι), pour l'associer, avec ces textes dûment interprétés, aux discours ou principes pythagoriciens (ξυνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου), et enfin de faire appel aux traditions des nations fameuses pour leurs croyances religieuses (ces nations qualifiées d'« orientales » dans la recherche moderne) : son but est d'étayer ses dires à l'aide de celles de ces traditions qui sont censées être en accord avec Platon ou qu'il met du moins lui-même en accord avec sa propre lecture de Platon.

D'après les témoignages qui nous sont parvenus, dans ce même ouvrage *Sur le Bien*, Numénius applique la méthode au fragment six (Eusèbe, *PE* XI 10, 6-8) pour justifier le choix de nom *être* (τὸ ὄν) appliqué au premier principe. À cette fin, il met vraisemblablement la tradition végétotestamentaire à contribution⁴. Si les autres fragments transmis de ce traité ne font plus appel à cette méthode, elle réapparaît en revanche dans un passage de l'*Antre des Nymphes* où Porphyre cite Numénius, le fragment trente de l'édition d'Édouard des Places. Là pourtant, Numénius ne semble plus interpréter Platon, mais Homère. Est-ce véritablement le cas ? Porphyre a-t-il emprunté à un Numénius mettant les traditions orientales au service de l'exégèse (même platonisante) d'un passage poétique ? L'analyse du traitement des traditions biblique et égyptienne à l'œuvre dans la paraphrase de Numénius par Porphyre montrera que, quelle que soit l'occasion, Numénius ne cesse jamais d'être avant tout un interprète pythagorisant de Platon et que, malgré les apparences, c'est Platon que, là encore, il interprète – le recours, dans le même passage, à Héraclite et Homère, ne vise pas d'autre but. Une telle lecture devrait alors permettre de situer le fragment trente dans son véritable contexte philosophique.

I. Le fragment 30 (Porphyre, Antre des nymphes, § 10, p. 12 Seminar Classics 609, New York, 1969⁵) : l'exégèse des traditions biblique et égyptienne au service d'une définition platonicienne et pythagorisante du type d'âmes qui s'incarnent ; confirmation par les traditions grecques (Héraclite et Homère)

Le fragment trente illustre les deux composantes de la méthode décrite au fragment un : le recours à des traditions religieuses provenant de nations fameuses pour confirmer l'enseignement de Numénius considéré comme fidèle à Platon ; et peut-être aussi, une fois le texte replacé dans son contexte, l'interprétation sous-jacente de Platon lui-même, et plus précisément d'un mythe de Platon.

4. Ex. 3, 14 où Dieu répond à Moïse qui lui demande son nom : « Je suis celui qui suis (ou "Celui qui est") » : ἐγώ εἰμι ὁ ὄν. Sur ce verset, voir la note 17.

5. Une nouvelle édition, dirigée par Tiziano Dorandi, est à paraître à Paris chez Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique ».

A. La paraphrase de Numénios dans le contexte du *De antro*

Le texte est extrait du traité où Porphyre commente les vers de l'*Odyssée* (XIII 102-112) évoquant l'ancre des nymphes situé à Ithaque. Plutôt que d'un traité, il s'agit en réalité sans doute d'un commentaire produit par Porphyre dans le sillage de ses *Questions homériques*⁶. Les vers décrivent un ancre consacré aux Nymphes appelées Naïades qui comporte deux portes : l'une, tournée vers le Borée (le nord de l'univers), par où il est dit que peuvent descendre les hommes ; l'autre, tournée vers le Notos (le sud de l'univers), qui sert aux dieux. Peu avant notre passage, Porphyre explique que l'ancre représente le monde et plus précisément l'essence inhérente à la matière (τῆς ἐνύλου φέρον οὐσίας σύμβολον), ce qui justifie selon lui sa consécration aux Nymphes des eaux, d'après l'interprétation qu'il donne du nom des Naïades⁷. Cette remarque le conduit à expliciter la symbolique propre à ces nymphes et à étayer son propos par une série d'associations qu'il emprunte Numénios :

Nymphes Naïades est justement le nom que nous donnons spécifiquement aux puissances qui président aux eaux, tandis qu'ils (les théologiens, cf. § 9) le donnaient aussi communément à l'ensemble des âmes qui descendent dans la génération. Ils pensaient en effet que les âmes se tiennent près de l'eau parce qu'elle est « emplie par le souffle divin », comme le dit Numénios lorsqu'il explique que c'est pour cette raison que le Prophète lui aussi a dit que le souffle de Dieu, au-dessus de l'eau, se mouvait en elle et que, selon les Égyptiens, l'ensemble des *daimones* se trouvent non pas sur du solide, mais bien tous sur une barque : même le Soleil et, simplement, tous les *daimones*, quels qu'ils soient, il faut le savoir, représentent les âmes qui volent sur l'humide, les âmes qui descendent dans la génération. De là vient aussi que, (selon lui⁸), Héraclite dit que, pour les âmes, devenir humides est jouissance et non mort – jouissance est pour elles la chute dans la génération, et qu'il dit ailleurs que nous vivons leur mort et qu'elles vivent notre mort⁹. Par conséquent aussi, (d'après lui), le poète (*scil.* Homère) qualifie ceux qui sont dans la génération de « mouillés » (διερούς)¹⁰

6. Voir à ce sujet les hypothèses de Tiziano Dorandi dans l'édition signalée à la note précédente, ainsi que la bibliographie actualisée qu'elle comportera.

7. Au § 10 (p. 12. 10-11 ; cf. § 8, p. 10. 3-5 et § 13, p. 14. 25-27 *Seminar classics* 609, New York, 1969), Porphyre explique le nom ναΐας comme dérivé de νᾶμα, le « cours d'eau » (sur cette interprétation, voir Laura Simonini, *Porfirio, L'antro delle Ninfe*, Milano, Gli Adelphi, 2006, pp. 112-115). Toutefois, le texte d'Homère comporte la forme νηΐας et le terme renvoie sans doute en réalité aux Nymphes du mont Nèion à Ithaque (voir Marcello Gigante, « L'antro itacese delle Ninfe: Dalla realtà al simbolo », 1990, repris dans Graziano Arrighetti, Giovanni Indelli, Giuliana Leone, Francesca Longo Auricchio (dir.), *Marcello Gigante, Scritti sulla poesia greca e latina*, I « Poesia greca », Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, « Saggi Bibliopolis » 46, 2006, pp. 179-199, ici pp. 188, 191, 194 et 198-199. C'est vraisemblablement à partir de l'exégèse de Porphyre (voire de Numénios cité quelques lignes plus bas) que ces nymphes ont été présentées comme consacrées aux eaux.

8. Porphyre ne quitte pas le style indirect. Il continue visiblement à rapporter le propos de Numénios.

9. Héraclite, 22 B 77a et b DK = 102 Pradeau.

10. *Odyssée*, VI 201.

parce que leur âme est imprégnée d'humidité [Ces âmes aiment le sang et la semence humide, tandis que celles des plantes ont l'eau pour nourriture.]¹¹.

La dernière phrase est laissée entre crochets dans la mesure où, en reprenant la parole au discours direct, Porphyre met peut-être ici un terme à son emprunt à Numénius¹². Ce qui précède, en revanche, du moins à partir de θεοπνῶ¹³, peut à bon droit être considéré comme une paraphrase de Numénius.

L'ensemble du passage repose sur une image fondamentale chez ce dernier qui associe la matière (représentée en l'occurrence par la roche de l'ancre) à l'eau¹⁴ et l'eau, en tant qu'instable, mobile et toujours changeante, à la génération. Les Naiades présentées ici comme les nymphes préposées à l'eau – conception qui relève déjà d'un choix interprétatif¹⁵, sont alors identifiées aux âmes qui descendent dans la génération, identification inattendue seulement pour le lecteur qui ne sait pas encore que l'exégèse de l'épisode, dans son ensemble ou du moins dans les passages empruntés à Numénius, vise à y lire une description du destin de l'âme. Numénius est plus précisément

11. Νύμφας δὲ ναΐδας λέγομεν καὶ τὰς τῶν ὑδάτων προεστῶσας δυνάμεις ἰδίως, ἔλεγον δὲ καὶ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας ψυχὰς κοινῶς ἀπάσας. ἤγουντο γὰρ προσίζανειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνῶ ὄντι, ὡς φησὶν ὁ Νουμῆνιος, διὰ τοῦτο λέγων καὶ τὸν προφήτην εἰρηκέναι ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεύματους τε Αἰγυπτίους διὰ τοῦτο τοὺς δαίμονας ἅπαντας οὐχ ἑστάναι ἐπὶ στερεοῦ, ἀλλὰ πάντας ἐπὶ πλοίου· καὶ τὸν Ἥλιον καὶ ἀπλῶς πάντας οὐστίνας εἰδέναι χρῆ τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὑγρῷ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας, ὅθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῆσι φάναι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτώσιν, καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον. παρὸ καὶ διερούς τοὺς ἐν γενέσει ὄντας καλεῖν τὸν ποιητὴν τοὺς διύρους τὰς ψυχὰς ἔχοντας. [αἰμὰ τε γὰρ ταύταις καὶ ὁ διύρους γόνος φίλος, ταῖς δὲ τῶν φυτῶν τροφή τὸ ὕδωρ] fr. 30 (Porphyre, *Ancre des nymphes*, § 10, p. 12 *Seminar Classics* 609. Avec Giuseppe Serra (« Note critiche al De antro nympharum di Porfirio », in Roberto Pretagostini (dir.), *Tradizione e innovazione nella cultura greco da Omero all'età ellenistica, Scritti in onore di Bruno Gentili*, t. III, Roma, Gruppo Editoriale Internazionale, 1993, p. 1154), nous gardons le ἑστάναι des manuscrits, l. 4 ici, remplacé par ἰστάναι par Conrad Gesner en 1542 (voir Giuseppe Serra, *ibid.*, p. 1156) et par le groupe *Seminar Classics* 609 de Leendert Gerrit Westerink). En outre, nous supprimons la ponctuation après ἀπλῶς πάντας (l. 5 ici) et la déplaçons après ἐπὶ πλοίου (même ligne, peu avant) : la lecture du passage est plus simple ainsi et la dépendance, que nous croyons effective, de οὐστίνας au πάντας qui précède plus évidente (voir les explications dans la suite de l'article). Je remercie Pietro Pucci de m'avoir suggéré cette ponctuation ici adoptée comme la plus éclairante.

12. Même si l'on sait que Numénius a traité de l'embryologie (cf. fr. 36, Porphyre, *Sur l'animation de l'embryon*, p. 34. 20-35. 2 Kalbfleisch, p. 144. 13-146. 26 Dorandi, in Luc Brisson (dir.), *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique » 43, 2012), thème auquel peut en partie faire allusion la phrase, cette dernière semble malgré tout constituer une digression caractéristique du style de Porphyre.

13. L'emprunt à Numénius s'étend assurément jusqu'à la mention des Égyptiens, mais concerne aussi sans doute les références à Héraclite et Homère rapportées au style indirect.

14. Sur la fluidité de la matière et des corps en général chez Numénius, voir les fr. 3-4 (Eusèbe, *PE* XV 1-8) ; sur cette fluidité sous la forme de l'eau, voir plus précisément les fr. 3 (Eusèbe, *PE* XV 1-2), 30 (ici) et 33 (Porphyre, *De antro*, 34). Sur cette association en général, voir Fernanda Declava Caizzi, « La "Materia scorrevole" ». Sulle tracce di un dibattito perduto », in Jonathan Barnes, Mario Mignucci (dir.), *Matter and metaphysics*, « Fourth symposium Hellenisticum », Napoli, Bibliopolis, « Elenchos », 1988, pp. 425-470.

15. Voir la note 7.

convoqué pour confirmer l'affirmation relative à la présence des âmes auprès de l'eau au moment de la génération à l'aide du témoignage de quatre traditions distinctes : le discours biblique, les croyances égyptiennes, deux citations d'Héraclite et une formule homérique. C'est donc déjà à ce propos philosophique que Numénios semble faire servir le réseau d'images tissé à partir des traditions religieuses propres aux nations célèbres, ici complétées par des sources philosophiques et poético-théologiques grecques. Mais que veut-il leur faire dire exactement ? En vertu de l'objectif proposé en introduction, l'examen portera essentiellement sur le traitement des deux traditions orientales, celui des deux autres sera simplement explicité.

*B. Remaniement platonisant et pythagorissant d'une image biblique :
l'Esprit planant sur les eaux*

L'interprétation de Gn 1, 2 ici à l'œuvre est la toute première attestation d'une allégorie biblique en dehors de la sphère judéo-chrétienne¹⁶. Or la familiarité avec laquelle Numénios évoque le discours biblique est remarquable. Moïse n'est pas nommé dans le passage, mais seulement désigné comme « le Prophète ». Cette familiarité sert peut-être déjà le désir d'associer des traditions distinctes : n'y a-t-il pas un prophète qui prend la parole dans le mythe d'Er ? Nous y reviendrons. La citation du texte biblique – ou plus exactement sa paraphrase, du moins, a en elle-même de quoi surprendre. Porphyre transmet au discours indirect la formule suivante : ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα. Or, dans la Septante, pour Gn 1, 2, nous lisons καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Le verbe ἐπι-φέρομαι est donc devenu ἐμ-φέρομαι. On pourrait certes penser que Numénios n'a pas eu accès au même texte de la Septante que nous – nos éditions, toutefois, ne signalent pas ici de variante¹⁷ ; il serait possible aussi

16. Voir Eric R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, « Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine », Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 130, n. 2.

17. Même si le verbe employé dans le texte hébreu est rare et si son sens est controversé (dans ses deux uniques autres occurrences bibliques, il évoque un tremblement en Jr 23, 9 et le vol de l'aigle qui plane en Dt 32, 11), on ne peut guère non plus penser que Numénios a entrepris de traduire lui-même le demi verset : מִיָּמָה יִנְּיֵלַע תִּפְתָּרַמְרָמְרָה מִיָּמָה (Gn 1, 2b), que l'on peut transcrire ainsi : *verúah 'ēlōhīm mērahepet 'al-pēnē hamāyim*. Le grec de la Septante traduit par καὶ πνεῦμα θεοῦ l'expression *verúah 'ēlōhīm* qui désigne le souffle de Dieu, par ἐπάνω τοῦ ὕδατος la formule *'al-pēnē hamāyim* qui désigne la surface des eaux et par ἐπεφέρετο le participe féminin (*rúah* est féminin) du verbe רָחַף (*rhp*), *mēra-epet*, qui signifie que le souffle est en train de planer. Le préfixe *mē-* n'est pas un préverbe qui correspondrait au grec ἐμ-, mais la désignation du participe à la forme causative appelée « piel », forme signifiant ici que l'action est répétée ou correspond à un va-et-vient. On ne peut donc pas imaginer que l'ἐμφέρεσθαι de Numénios, dans la paraphrase de Porphyre (Numénios n'avait peut-être pas une forme infinitive, laquelle est due au discours indirect) soit une traduction personnelle de l'hébreu. Il est d'ailleurs vraisemblable que Numénios n'ait eu accès qu'à la Bible grecque. La comparaison, qui aurait sous-tendue son raisonnement au fr. 6 (Eus. *PE XI* 10, 6-8), entre le terme τὸ ὄν et le « nom » ὁ ὢν que Dieu se donne en réponse à Moïse, en Ex 3, 14, n'est compréhensible qu'à cette condition : en hébreu en effet, le verbe הָיָה (*hyh*) est un inaccompli qui peut aussi se traduire par le futur — ce qui contredit la définition que Numénios donne

d'imaginer une reformulation de ce verset par des auteurs juifs auxquels Numénios aurait emprunté – mais, si, lorsqu'il cite Gn 2, 7, Philon que l'on peut envisager comme source juive de Numénios¹⁸, transforme parfois $\pi\nu\omicron\eta$ en $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ¹⁹, il ne change pas le verbe $\epsilon\pi\iota\text{-}\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\mu\alpha\iota$ quand il cite Gn 1, 2²⁰ ; il serait aussi possible de penser qu'un copiste, face à un manuscrit en majuscule où le Π et le M sont aisés à confondre, aurait écrit un préverbe pour l'autre. Aucune de ces hypothèses n'est toutefois pleinement convaincante : la modification paraît trop habilement servir le propos de Numénios pour ne pas être voulue²¹. Reprenons le texte : la mention « comme le dit Numénios » semble intervenir pour attribuer l'emploi de l'adjectif très rare $\theta\epsilon\omicron\pi\nu\acute{\omega}$ à Numénios, qui l'aurait alors visiblement expliqué par le recours au verset biblique. Que veut dire $\theta\epsilon\acute{\omicron}\pi\nu\omicron\varsigma$? « Inspiré par dieu » ou sans doute plus précisément « empli du souffle divin », qui peut être traduit ici, en écho au verset biblique évoqué juste après, par : « empli de l'esprit divin ». Cet adjectif se retrouve dans le *Corpus Hermeticum*, I 30. L'initié qui a reçu de Poimandrès, identifié à son $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, le *logos* de la souveraineté absolue ($\tau\omicron\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\theta\epsilon\nu\tau\iota\alpha\varsigma\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\upsilon$) dit être devenu « empli du souffle divin de la vérité » ($\theta\epsilon\acute{\omicron}\pi\nu\omicron\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$)²². Numénios emploie quant à lui le terme pour dire que l'eau est pleine du souffle ou de l'esprit divin : celui-ci ne doit donc pas être seulement *au-dessus* de l'eau comme l'indique la préposition $\epsilon\pi\acute{\alpha}\nu\omega$ du verset, mais également à l'intérieur de l'eau – d'où vraisemblablement le passage de $\epsilon\pi\acute{\iota}$ à $\epsilon\mu\text{-}$ comme préverbe du verbe $\phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\mu\alpha\iota$ qui indique ici un mouvement. Il peut être rappelé à cette occasion

de l'être qui ne connaît pas le futur (fr. 5. 11 = Eus. *PEXI* 10, 2). Une telle définition, si elle doit trouver un correspondant biblique, ne peut être étayée que par la traduction $\acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu$ de la Septante. Sur ce verset et ses exégèses, voir les études rassemblées par Paul Vignaux, *Dieu et l'Être*, « Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24 », Paris, Études augustiniennes, « EPHE/SE », 1978 ainsi qu'Alain Le Boulluec et Pierre Sandevor, *La Bible d'Alexandrie. L'Exode*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes, Paris Cerf, « La Bible d'Alexandrie » 2, 1989, p. 92.

18. Dans le texte de Calcidius, *Commentaire au Timée*, § 300 p. 302. 11-16 Waszink = p. 528. 22-26 Bakhouché (Paris, Vrin, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique » 42, 2011, avec la note 1087, p. 857). L'interprétation de Gn 1, 2 ici proposée, en revanche, ne devrait rien à Philon, voir Robbert M. van Den Berg, « God the Creator, God the Creation: Numenius' interpretation of Genesis 1, 2 (fr. 30) », in Geurt Henk van Kooten (dir.), *The Creation of Heaven and Earth*, « Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics », Leiden/Boston, Brill, « Themes in Biblical Narrative » 8, 2005, p. 115.

19. *Det.* 80. Voir aussi Josèphe, *Ant. jud.* I 34. Sur une comparaison possible de ces passages avec l'enseignement de Numénios, voir Fabienne Jourdan, « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », in Fabienne Jourdan, Rainer Hirsch-Luipold (dir.), *Die Wurzel allen Übels*, « Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts », Tübingen, Mohr Siebeck, « Ratio Religionis Studien » 3, 2014, pp. 170-171 avec bibliographie.

20. *Leg. all.* I 33 ; *De gig.* 22.

21. On remarquera que tout le texte est traversé par cette tension entre ce qui est à l'intérieur et ce qui est au-dessus de la génération, comme le montre la série des préverbes et prépositions $\epsilon\iota\varsigma$ et $\acute{\epsilon}\nu$ d'un côté, $\epsilon\pi\acute{\iota}$ et $\epsilon\pi\acute{\alpha}\nu\omega$ de l'autre, $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\text{-}$ pouvant presque véhiculer les deux sens (voir la remarque à ce terme dans la suite de l'article).

22. Le terme apparaît aussi dans une inscription à propos de la Sphinge ($\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\pi\omicron\nu$, *Epigr. Gr.* 1016).

que, contrairement à ὑπέρ, ἐπί n'indique pas une transcendance séparant les entités en jeu de manière étanche, mais suppose leur contact. Cela dit, le sens de l'image n'est pas encore éclairci. Tout d'abord, comment interpréter exactement le groupe participial θεοπνύω ὄντι : est-ce parce que l'eau est emplie de l'esprit divin que les théologiens (d'après le paragraphe précédent, ils sont le sujet de ἡγοῦντο) pensent que les âmes siègent à côté de l'eau (et donc parce qu'ils identifient les âmes et le souffle ou l'esprit divin) ? Ou bien est-ce que les âmes siègent à côté de l'eau parce qu'elle est emplie du souffle ou de l'esprit divin (qui les y attire²³) ? La seconde interprétation semble à première vue la plus évidente, mais la première n'est peut-être pas à exclure totalement. Retenons pour l'instant la seconde. Si les âmes approchent de l'eau à cause de la présence de ce souffle ou esprit, c'est qu'il les y attire. Pourquoi ? Est-ce parce qu'il est manifestation de dieu²⁴ ou plus généralement du divin ? Cela serait tout à leur honneur, mais pourquoi un attrait si noble devrait-il produire l'incarnation qui, de manière générale dans la tradition platonicienne, n'est pas conçue comme le résultat d'une conversion vers le supérieur ? Aurait-on là l'une des différentes explications données pour l'incarnation, une raison positive comme le désir d'honorer dieu en ce monde ? Jamblique en propose en effet de semblables, mais affirme que Numénios n'est pas de ceux qui distinguent différentes explications à ce sujet²⁵ et la fin du passage qui associe la génération à la véritable mort de l'âme, en écho à Héraclite, si elle appartient bien toujours au discours emprunté à Numénios, ne semble pas aller dans le sens d'une telle interprétation.

C'est donc peut-être davantage la notion de πνεῦμα en elle-même, ici, qu'il faut interroger. Ce πνεῦμα pourrait-il renvoyer au véhicule que les âmes trouveraient ainsi près des eaux et qui les attirerait car il leur fournirait le corps éthéré leur permettant l'incarnation ? Il pourrait à la limite être conçu comme présent à la fois sur l'eau (associée au lieu de la génération et peut-être au fleuve Okéanos censé entourer l'univers) pour venir les chercher et dans l'eau (la génération) pour les y conduire. Mais pourquoi ce πνεῦμα serait-il conçu comme divin alors que cela ne semble pas être le cas chez les auteurs²⁶ qui emploient ce concept ?

23. On pourrait à cette occasion rappeler que le verbe ρηγ (rhp) de Gn 1, 2b a été interprété en syriaque au sens de « réchauffer » et « vivifier » (comme le relève Basile de Césarée, *Hom. Hex.* II 6, voir Marguerite Harl, *La Bible d'Alexandrie, La Genèse*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes, avec la collaboration de Monique Alexandre, Cécile Dogniez, Gilles Dorival, Alain Le Boulluec, Olivier Munnich, Pierre Sandevor, Françoise Vinel, Paris, Cerf, « La Bible d'Alexandrie » 1, 1986, p. 87. Cette lecture cherche certes peut-être avant tout à faire le lien avec le rôle vivifiant du souffle divin de Gn 2, 7, mais la signification prêtée ainsi au verbe pourrait expliquer ici le rôle si attirant de ce souffle/Esprit.

24. Lorsque nous parlons de dieu envisagé dans un esprit philosophique « païen », par simple convention, nous ne mettons pas de majuscule.

25. Fr. 48 = Jamblique, chez Stobée I 49, § 40. 29-34, vol. I p. 380. 14-19 Wachsmuth = Jamblique, *De anima*, § 29, p. 56. 25-28 Finamore/Dillon.

26. Le πνεῦμα véhicule est en effet généralement associé à l'âme irrationnelle. Sur la notion de véhicule de l'âme, voir par ex. Éric R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology* (1933), Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 313-321 et Alois Kehl, « Gewand (der Seele) », in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 10, 1978, col. 945-1025.

En restant fidèle à l'esprit biblique auquel il emprunte l'image, Numénios pourrait faire un lien avec Gn 2, 7²⁷ et penser que le πνεῦμα de Gn 1, 2 renvoie au « souffle » de vie que Dieu donne à l'homme dans Gn 2, 7 et qui permet effectivement l'incarnation ; mais, toujours fidèle à l'exégèse biblique et en accord avec la polysémie²⁸ du terme πνεῦμα, il pourrait aussi comprendre ce πνεῦμα de Dieu comme renvoyant au souffle conçu comme l'« esprit » de ce dernier qu'il serait alors possible d'envisager comme sa raison ou son intellect. Par suite, ce serait cet esprit que les âmes viendraient chercher pour elles. Le texte hermétique auquel il a été fait allusion indiquait déjà une relation entre le souffle divin qui emplit l'initié et le νοῦς²⁹. Philon, dans ses propres exégèses de Gn 1, 2 et Gn 2, 7, associe l'intellect humain, le νοῦς né à l'image de Dieu, au πνεῦμα divin, qui en est à l'origine³⁰. Une telle identification du πνεῦμα à l'intellect ou du moins à la raison ne semble enfin pas étrangère à Numénios. Elle est en tout cas présente dans l'interprétation de Gn 2, 7 que propose Calcidius au paragraphe CCC de son *Commentaire sur le Timée*, paragraphe qui suit directement la fin du passage qui constitue le fragment cinquante-deux. Or ce paragraphe peut encore emprunter en partie à Numénios³¹. Là, on lit une approbation de la doctrine hébraïque selon laquelle le souffle issu de Dieu devrait être identifié à la raison et à l'âme raisonnable³². Il s'agit bien entendu d'une exégèse du souffle envoyé à l'homme en Gn 2, 7 et non de celui qui plane sur les

27. À condition de lire πνεῦμα à la place du πνοή de Gn 2, 7, comme le fait parfois Philon (voir la note 19). Toutefois, lorsqu'il veut vraiment voir la mention d'un souffle en Gn 2, 8, Philon conserve le terme πνοή qu'il distingue explicitement du πνεῦμα de Gn 1, 2, voir par ex. *Leg.* I 33 et 42.

28. Plutôt que de polysémie, il faudrait parler en réalité de l'extension, à partir de son sens premier, de la signification du terme. La notion d'esprit que peut traduire πνεῦμα naît en effet de l'interprétation de celle de souffle qu'elle désigne à l'origine. Dans le contexte de Gn 1, 2, il est en toutefois nécessaire de traduire le terme par « esprit » pour rendre la résonance biblique.

29. Là, l'intellect semblait être à l'origine de cet esprit emplissant l'homme, esprit qui incarnait alors la présence de cet intellect en lui.

30. *Leg. all.* I 42 (ὁ μὲν οὖν κατὰ τὴν εἰκόνα γεγονώς καὶ τὴν ἰδέαν νοῦς πνεύματος ἃν λέγοιτο κεκοινωνηκέναι). Cf. *Det.* 79-84 ; *Spec.* IV 123 ; *Her.* 55-57. Sur l'équivalence philonienne entre le πνεῦμα et le νοῦς, voir par ex. Bréhier Émile, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (1925), Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale » 8, 1950, pp. 133-135 et Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, t. I : « Faith, Trinity, Incarnation », Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1956, p. 362, n. 22 et pp. 393-394.

31. Calcidius, *Commentaire au Timée*, § 300 p. 302. 11-16 Waszink = p. 528. 22-26 Bakhouché (voir la note 18). Sur l'attribution de ce paragraphe à Numénios, du moins dans la partie indiquée, évoquant l'enseignement hébraïque, voir par ex. Jan Hendrik Waszink, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Londres, The Warburg Institute, « Plato Latinus », 4, 1962, pp. XLIX, LXXX et 302, second apparat, l. 7-9 ; Jacobus Cornelis Maria van Winden, *Calcidius on matter*, « His doctrine and sources. A chapter in the history of Platonism » (1959), Supplementary notes to the photographic reprint, Leiden, Brill « Philosophia antiqua » 9, 1965², p. 253 ; Fabienne Jourdan, « La matière à l'origine du mal chez Numénios (fr. 52 des Places, Calcidius ; cf. fr. 43 des Places, Jamblique) », *Philosophie antique*, 2014, pp. 185-235.

32. *Quibus Hebraei concinunt, cum dicunt homini quidem a deo datam esse animam ex inspiratione caelesti, quam rationem et animam rationabilem appellant [...].*

eaux en Gn 1, 2. Mais, si Numénius considère comme Philon en *Det.* 80 que πνεῦμα et πνοή sont synonymes dans le verset, il peut avoir conçu le πνεῦμα de Gn 1, 2 comme l'intellect de Dieu lui-même qui, en Gn 2, 7, transmet l'intellect à l'homme sans perdre pour autant le sien³³. L'association du πνεῦμα divin à l'intellect ou à la raison, dans le fragment trente, si elle était retenue, permettrait alors de comprendre l'identification étonnante qui semble se profiler entre ce πνεῦμα et les âmes³⁴, et, par suite le premier sens possible de l'expression θεοπνώω ὄντι selon lequel l'eau serait non seulement empli de l'esprit divin, mais des âmes elles-mêmes.

Ainsi exprimée par l'imaginaire biblique, cette conception peut être conçue comme en accord avec la cosmologie platonicienne, d'autant plus que le commentaire à Gn 2, 7 qui vient d'être évoqué chez Calcidius est mis en parallèle avec la composition de l'âme du monde dans le *Timée*³⁵. Une entité qui est à la fois à l'intérieur de la génération et au-dessus d'elle rappelle en effet éminemment l'âme du monde qui, d'après le *Timée*, est à la fois à l'intérieur du monde et autour de lui³⁶. Or les Stoïciens, dont Numénius emprunte souvent la terminologie (mais non les conceptions), confient le rôle joué par l'âme du monde au πνεῦμα³⁷. Numénius a très bien pu, en reprenant leur terminologie, souhaiter lire une allusion à cette âme dans le terme πνεῦμα de la Septante. Les âmes approcheraient l'eau associée au monde pour y retrouver l'âme du monde d'où elles tireraient soit leur propre être d'âme, de même que le semblable est attiré par le semblable, soit peut-être, puisque cette âme est divine, leur raison ou intellect. Cette dernière interprétation est d'autant plus vraisemblable que, dans les fragments parvenus, Numénius semble confier le rôle de l'âme du monde au démiurge³⁸. Ce πνεῦμα de Dieu pourrait en effet être conçu par lui plutôt comme le second dieu, le démiurge³⁹ qui, comme le pilote, est au-dessus de l'eau d'où il gouverne son navire associé au monde⁴⁰, mais qui parfois aussi, dans le soin qu'il porte à la matière, s'oublie, entre en contact avec le sensible et se laisse diviser par la matière au point de devenir le troisième dieu⁴¹. Ce dieu finit peut-être même par être confondu avec le monde lui-même, si du moins l'on

33. Une interprétation semblable se trouve chez Philon, *Gig.* 22-25 et peut être comparée à l'enseignement de Numénius au fr. 14 (Eusèbe, *PE XI* 18, 15-19).

34. On notera que chez Héraclite cité ensuite, du moins selon les Stoïciens et Philon, les âmes sont pneumatiques (voir Lucia Saudelli, *Eraclito ad Alessandria*, « Studi e ricerche intorno alla testimonianza di Filone », Turnhout, Brepols, 2012, pp. 180-181), enseignement que Numénius met peut-être à l'œuvre ici de manière sous-jacente, voir la section E.

35. Voir le début du paragraphe CCC.

36. *Timée*, 36 e 2-3.

37. Sur ce sujet, voir par ex. Joseph Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Les Belles Lettres, Paris, 1939, pp. 165-166.

38. C'est lui qui assure le maintien de la matière, fr. 18 (Eusèbe, *PE XI* 18, 24).

39. C'est également l'interprétation de Robbert M. van Den Berg, art. cit., pp. 116-120. Justin, quant à lui, interpréterait le πνεῦμα du même verset comme le troisième dieu, chez lui associé à l'âme du monde (*ibid.*, pp. 120-123).

40. Fr. 18 (Eusèbe, *PE XI* 18, 24).

41. Fr. 11 (Eusèbe, *PE XI* 18, 1-5).

en croit Proclus⁴². Il peut en tout cas être ici conçu comme se mouvant ou agissant à l'intérieur de la matière, ne serait-ce que par l'image de lui-même que constitue le monde⁴³ et éventuellement par l'ordre qu'il y instaure. Or ce démiurge est aussi représenté comme un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ⁴⁴ et Numénius semble établir un rapport étroit entre lui et l'intellect humain qui est envoyé à travers les sphères lorsque l'âme descend dans la génération⁴⁵. Numénius veut donc peut-être dire ici, en pythagoricien, c'est-à-dire à mots couverts, que les âmes reçoivent leur intellect d'un intellect supérieur dont elles s'approchent métaphoriquement à cette fin et sont surtout, par métonymie ou à ce stade préalable à l'incarnation, elles-mêmes chacune un intellect qui est nécessairement divin en raison de son origine divine et de sa fonction rationnelle qui lui valent de constituer la partie supérieure de chaque âme⁴⁶. Ce qu'il semble lire en Gn 2, 7 chez Calcidius confirmerait cette interprétation. L'intellect ou partie rationnelle de l'âme serait bien à la fois *au-dessus* de la génération en ce qu'il la précéderait et lui survivrait dans un autre « monde », si l'on peut dire, et *en elle* puisqu'il ne quitterait pas l'âme lorsqu'elle s'incarne, tout comme, loin de quitter le navire emporté par les vagues, le démiurge le gouverne⁴⁷. Tel serait le sens, selon lui profondément platonicien (par interprétation peut-être du *Timée*), que Numénius découvrirait dans la tradition biblique remaniée à cette fin.

C. Réappropriation platonisante et pythagorisante de la tradition égyptienne sur les divinités astrales

La suite du passage permet d'affiner cette interprétation. L'association entre les âmes et l'esprit divin semble effectivement être la conception transmise à travers la croyance égyptienne par l'intermédiaire d'une autre notion, celle de $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$. Dans la tradition telle qu'elle est rapportée, les astres qui représentent les dieux égyptiens, désignés ici par le terme $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$ en vertu

42. Fr. 21 (Proclus, *In Tim.* I p. 303. 27-304. 7 Diehl). Le propos de Proclus est toutefois critique et ne peut être pris à la lettre.

43. Fr. 16. 11 et 16-17 (Eusèbe, *PE XI* 22, 4-5).

44. Dans les fragments proprement dits, Numénius parle du premier $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ pour désigner le premier dieu. Cela laisse penser qu'il conçoit le deuxième dieu comme un second $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Même si le sens du passage est controversé (*contra* Werner Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz Akademie der Wissenschaften, Wiesbaden Franz Steiner, 1983, pp. 66-67), le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ mentionné à la fin du fr. 12 (l. 21, Eusèbe, *PE XI* 18, 10) renvoie sans doute au démiurge. Proclus semble du moins comprendre ainsi le second dieu de Numénius (fr. 22. 3, Proclus, *In Tim.* III p. 103. 30 Diehl).

45. Fr. 12. 15 (Eusèbe, *PE XI* 18, 9).

46. Cf. Platon, *Timée*, 41 c et 69 d.

47. Fr. 18 et 11 déjà cités. — Pour d'autres propositions personnelles d'interprétation du passage, dont une interprétation embryologique (on remarquera que Numénius semble associer le fleuve Amélès, qui coule dans la plaine du Léthé d'après le mythe d'Er et auquel il peut être fait allusion ici, au sperme dans le fr. 36, tiré de Porphyre, *Sur l'animation de l'embryon*, p. 35 Kalbfleisch, p. 146 Dorandi dans Luc Brisson (dir.) *op. cit.*), voir Fabienne Jourdan, art. cit. (« Materie und Seele... »), pp. 198-200 avec bibliographie. On notera en outre que Mark Edwards (« Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews », *Vigiliae christianae*, 44, pp. 69-73) voit une influence gnostique dans le passage du fragment référant à Moïse.

de l'*interpretatio graeca*⁴⁸, sont représentés comme voguant sur l'eau (à l'image du démiurge numénien⁴⁹), dans la barque du soleil⁵⁰. Leur association avec les âmes est peut-être déjà suggérée par la reprise de la notion de totalité : absolument tous les δαίμονες font ce voyage (ἀπλῶς πάντα), de même qu'au début du passage, il était dit que toutes les âmes qui descendent dans la génération étaient identifiées aux nymphes (κοινῶς ἀπάσας). Cette association semble alors explicitée dans la phrase suivante : οὔστινας εἰδέναι χορὴ τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὑγρῷ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας. Édouard des Places voit certes dans ce passage l'expression d'une rencontre plutôt que d'une identification entre les âmes et ces δαίμονες. Il traduit ainsi : « [les Égyptiens installent toutes leurs divinités [...] sur une barque [...] tous les dieux absolument] que doivent connaître les âmes qui descendent dans la génération en voletant sur l'eau. » Ce faisant, il confirme visiblement sa lecture du passage précédant selon laquelle les âmes s'approcheraient de l'eau pour venir à la rencontre de l'Esprit. Cette traduction est toutefois problématique en ce que, comme l'a justement rappelé Giuseppe Serra⁵¹, le verbe εἰδέναι ne veut pas dire « connaître », mais « savoir, comprendre ». Contrairement à ce que pense G. Serra, cependant, il n'est pas nécessaire de faire de οὔστινας l'équivalent d'un καὶ αὐτούς qui renverrait communément à Moïse et aux Égyptiens⁵² et de lire avec lui : « Ceux-ci devaient savoir que les âmes volent sur l'humide – les âmes, c'est-à-dire celles qui

48. Numénios-Porphyre ont certes sans doute donné aux astres le titre de δαίμονες plutôt que de θεοί dans la mesure où ils ne souhaitent pas en faire des dieux proprement dits. Toutefois, lorsqu'ils évoquaient les décans égyptiens — ce groupe de trente six constellations situées au sud de l'écliptique, les Grecs avaient tendance à les désigner par le terme de δαίμονες (voir par ex. Celse chez Origène, *Contre Celse* VIII 58 et la réponse d'Origène en VIII 59, textes cités par Wilhelm Gundel, *Dekane und Dekansterbilder*, « Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker », Glückstadt und Hamburg, J. J. Augustin, 1936, p. 373 ; voir aussi p. 235 sur cette désignation dans le *corpus* hermétique). Or ces décans étaient précisément représentés comme voyageant sur la barque du soleil qu'ils escortaient, voir Winfried Barta, art. « Re », in Hans Wolfgang Helck, Ernst Otto, Wolhart Westendorf (dir.), *Lexikon der Ägyptologie*, Band V, Wiesbaden, Harrasowitz, 1984, col. 159, 167-169. Le propos de Numénios (et de Porphyre) est donc vraiment bien informé.

49. Fr. 18 (Eusèbe, *PE* XI 18, 24).

50. Sur les plafonds astronomiques, comme ceux des temples hypostyles égyptiens de l'époque gréco-romaine, les corps célestes sont souvent représentés montés sur un bateau avec lequel ils traversent le ciel. Il s'agit d'une manière d'expliquer leurs mouvements (voir aussi, à propos des décans, la note 48). Une telle représentation se trouve par ex. sur le plafond astronomique du temple d'Hathor à Dendérah (voir par ex. Sylvie Cauville, *Le Temple de Dendera*, « Guide archéologique », Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, « Bibliothèque générale » 12, 1990, pp. 73-75). Chez les philosophes, cette navigation des astres est évoquée et interprétée encore par Plutarque, *De Iside*, 34, 364 C-D et Jamblique, *Réponse à Porphyre (De Mysteriis)*, VII 2, p. 187. 14-25 Saffrey/Segonds, Les Belles Lettres, « CUF », Paris, 2013).

51. art. cit., p. 1155.

52. Cette interprétation est inspirée de la traduction de Conrad Gesner (1542), tacitement reprise par Félix Buffière (*Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection d'études anciennes », 1956, p. 602), qui comprenait οὔστινας comme renvoyant aux Égyptiens. Giuseppe Serra va plus loin en considérant que la phrase résume également la pensée hébraïque évoquée.

volent dans la génération⁵³. » Ce serait perdre le lien direct entre la notion de δαίμονες et celle d'âmes évoquées dans la suite de la phrase. Or, même si l'association de ces δαίμονες aux âmes pourrait être sous-entendue, il paraît beaucoup plus probable que Numénios ait explicité le lien. Le pronom indéfini οὐστίνας peut garder son sens littéral de « ceux-ci, quels qu'ils soient », en référence précisément à tous les différents δαίμονες représentés par les astres et évoqués par le πάντας précédent auquel ce pronom οὐστίνας se rattache sans doute⁵⁴. Dans ce cas, Numénios n'aurait pas simplement proposé une identification qui pourrait paraître étonnante si elle n'était pas inspirée par une conception courante dans la philosophie grecque où les âmes sont parfois représentées comme des δαίμονες⁵⁵. Il a vraiment pu souhaiter éclairer la tradition égyptienne qu'il évoque. Les Égyptiens identifiaient en effet réellement les astres à des âmes – certes aux âmes vivantes des dieux⁵⁶ et non aux âmes humaines en passe de s'incarner, mais l'identification générale

53. Telle qu'elle est traduite par Giuseppe Serra, la phrase semble apporter peu d'informations : les Égyptiens et Moïse sauraient que les âmes volent sur les eaux (pourquoi ? parce qu'elles sont identifiées aux δαίμονες ? ce que la phrase ne dit plus). Tout en gardant son interprétation de οὐστίνας, il serait sans doute plus intéressant de comprendre que τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας est attribut de τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμέναι τῷ ὑγρῷ et de traduire alors : « Il fallait que ceux-ci [Moïse et les Égyptiens] sussent que les âmes qui volent sur l'humide sont les âmes qui descendent dans la génération. » Numénios voudrait ainsi dire que Moïse et les Égyptiens connaissaient l'interprétation qu'il prête aux théologiens anciens évoqués au début du passage. Félix Buffière s'approche de cette idée lorsqu'il traduit : « Les Égyptiens savent nécessairement que les âmes qui descendent s'incarner planent sur les eaux. » Toutefois, en rendant par une expression verbale (« planent sur les eaux ») le groupe nominal τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμέναι τῷ ὑγρῷ, Félix Buffière perd l'équivalence allégorique que Numénios pourrait effectivement proposer : celui-ci ne veut pas dire que les âmes qui s'incarnent planent sur les eaux, c'est une image ; ce qu'il veut dire c'est que les âmes qui volent sur les eaux sont en réalité des âmes qui vont s'incarner. La construction attributive n'est cependant à la fois grammaticalement possible et à bon droit conservable que dans le cas où l'on adopte cette interprétation de οὐστίνας. Elle permet de dire que les traditions partagent une même conception : toutes les sortes des démons, quelle que soit la façon dont chacune les conçoit, sont les âmes qui volent sur les eaux, τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμέναι τῷ ὑγρῷ est naturellement l'interprétation allégorique de οὐστίνας-δαίμονες et τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας la traduction, en langage philosophique numénien, de l'image constituée par τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμέναι τῷ ὑγρῷ. Voir l'interprétation de οὐστίνας proposée dans la suite de l'article. Notons enfin que Hans van Kasteel (*Questions homériques*, « Physique et métaphysique chez Homère », Grez-Doiceau, Beya, 2012, p. 281) adopte la même interprétation du pronom que Conrad Gesner et Félix Buffière et traduit alors la phrase (selon une compréhension étonnante du verbe ἐπιποτάομαι) par : « Ils savent donc que les esprits [c'est ainsi que Hans van Kasteel traduit ψυχή dans tout le livre], en descendant dans la génération, se précipitent sur ce qui est humide. »

54. L'argument de Giuseppe Serra (art. cit., p. 1155) selon lequel πάντες οἵτινες ne se dirait pas en grec où l'on trouverait seulement πᾶς ou πάντες ὅστις ne semble pas dirimant. Numénios est coutumier des formules inhabituelles.

55. Voir par ex. la position prêtée à Ammonios par Lamprias dans le *De defectu oraculorum*, 39, 431 E, position qui, étant donné son défenseur, est assurément aussi celle de Plutarque. Voir aussi *De genio Socratis*, 22, 591 C. Sur ce point, voir par ex Frederik Brenk, *In Mist appalled. Religions Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, Brill, pp. 130-131.

56. Voir les inscriptions sur le plafond astronomique et religieux du temple d'Esna, Esna 400, 406. 2 et 433. 1, traduites et commentées par Alexandra von Lieven, *Der Himmel über Esna: Eine Fallstudie zur Religiösen Astronomie in Ägypten am Beispiel der kosmologischen Decken- und Architravinschriften im Tempel von Esna*, Wiesbaden, Harrassowitz, « Ägyptologische Abhandlungen », 2000, pp. 20-28, 42-55 et 120-123.

devait suffire à Numénios qui précise alors son interprétation dans la suite. La première formule, τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὕδατι, identifierait donc les δαίμονες que sont les astres voguant sur l'eau aux âmes ; la seconde, τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας, en fournirait l'interprétation allégorique en précisant que ces âmes sont celles qui descendent dans la génération puisque celle-ci est associée à l'eau. Numénios emploie alors la même formule qu'au début du passage pour souligner que l'exemple égyptien confirme la pensée qu'il prête aux théologiens à l'origine de la description de l'antre des nymphes (τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας ψυχὰς)⁵⁷. Comme Yann Le Lay⁵⁸, le groupe réuni autour de Leendert Gerrit Westerink (*Seminar classics* 609)⁵⁹ et Laura Simonini⁶⁰, nous considérons donc que οὐστίνας renvoie aux δαίμονες et, en changeant la ponctuation adoptée couramment afin de bien rendre cette dépendance de οὐστίνας au πάντας qui précède⁶¹, nous proposons de traduire ainsi : « [...] et simplement tous les *daimones*, quels qu'ils soient, il faut le savoir, représentent les âmes qui volent sur l'humide, [c'est-à-dire] les âmes qui descendent dans la génération. »

D. Union des deux traditions orientales pour étayer un enseignement platonicien et pythagorisant sur le type d'âmes qui s'incarnent

Les deux traditions orientales évoquées, biblique et égyptienne, remaniée pour l'une, adéquatément interprétée pour l'autre, s'unissent alors pour transmettre un même enseignement sur l'âme telle que la conçoit Numénios. L'identification des âmes aux δαίμονες une fois admise, elle était en effet l'idée que les âmes sont également identifiées au πνεῦμα divin dans l'exemple précédent. Cette interprétation semble confirmée par la répétition de la préposition et du préverbe ἐπι- : les δαίμονες sont installés sur un navire, ἐπι πλοίου, tout comme les âmes volent sur l'eau, ἐπιποτωμένας. Or la présence du πνεῦμα divin au-dessus de l'eau est exprimée à l'aide du même préfixe dans la préposition composée ἐπάνω (τοῦ ὕδατος)⁶². On pourrait ajouter que le préverbe πρός, dans le verbe προσιζάνειν qui sert à décrire

57. Et c'est la même pensée qui régit son invocation d'Héraclite (22 B 119 DK = 94 Marcovich = 131 Pradeau) selon qui, comme il est bien connu, l'âme de chaque homme est un *daimon*. Voir aussi Empédocle 31 B 115, 357-358, 31 B 132 et 365 DK ; Épicharme, 23 B 17 et 201 DK ; Démocrite, II 68 B 170-171 DK et Platon, *Timée*, 90 a et c.

58. *Porphyre, L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*, traduit du grec d'après le texte établi par le groupe *Seminar classics* 609 de Buffalo et à partir de la traduction originale de Pierre Quillard, Verdier, Paris, 1989, p. 71.

59. *Porphyrus, The cave of Nymphs in the Odyssey*, A Revised Text with Translation by Seminar Classics 609 (participants du séminaire : John M. Duffy, Philip S. Sheridan, Leendert G. Westerink et Jeffrey A. White, avec la collaboration de Eldidio Mioni pour l'élaboration du texte), Buffalo, Arethusa, « Arethusa Monographs » 1, p. 12.

60. *Porfirio, L'antro delle Ninfe*, p. 51.

61. Voir la note 11.

62. Curieusement, Édouard des Places (*Numénios*, n. 3 au fr. 30, p. 118) considère qu'ἐπιποτωμένας reprend ἐμφέρεσθαι ; or ce verbe n'est justement pas l'ἐπιφέρεσθαι biblique qui aurait permis le rapprochement. Ce dernier est possible, mais avec la préposition ἐπάνω, qui était l'identification des âmes au πνεῦμα divin.

la position des âmes au début du passage, pouvait déjà mettre sur la voie d'une telle interprétation car il est synonyme d'ἐπί qui veut certes dire ici « au-dessus », mais peut également parfois signifier « à côté, près de ».

La première interprétation de l'expression θεοπνώω ὄντι, que chacune des deux traditions est censée venir expliquer comme le suggère la reprise de la formule διὰ τοῦτο, n'était donc peut-être pas à éliminer : l'eau était peut-être effectivement conçue par les théologiens comme « emplie de l'esprit » ou du « souffle » « divin », au sens où elle était pleine d'âmes, ce qui aurait expliqué selon eux la représentation des âmes siégeant à son côté. Resterait certes à déterminer comment cette présence des âmes dans l'eau se serait manifestée à eux⁶³. Quoiqu'il en soit, ces deux interprétations s'excluent moins qu'elles ne s'étaient mutuellement – l'ambiguïté sur le sens exact de l'expression est sans doute voulue par Numénios et ici transmise par Porphyre.

L'identification des âmes aux δαίμονες et au πνεῦμα divin, du moins, était l'identification proposée entre ce πνεῦμα et le νοῦς, qu'il s'agisse de celui de dieu ou de l'homme. Dans le *Timée*, en effet, Platon considère la partie supérieure de l'âme humaine, son intellect, comme un δαίμων placé à son sommet⁶⁴. Plutarque développe l'idée dans le mythe eschatologique du *De genio Socratis*⁶⁵. On pourrait ici ajouter que, dans la tradition égyptienne, Rê, le soleil, est conçu comme un démiurge⁶⁶ : même l'association platonicienne du démiurge à l'intellect comme source de l'intellect humain pouvait donc être considérée par Numénios comme illustrée dans cette tradition. On pourrait donc interpréter l'ensemble du passage comme identifiant le πνεῦμα divin et les δαίμονες à la fois à l'intellect démiurgique et aux âmes dans leur être de νοῦς, en voyant bien que les deux ne sont pas substantiellement distincts : les âmes ont part à l'intellect démiurgique non pas seulement en venant quêrir métaphoriquement l'intellect auprès de lui (c'est lui qui leur donne) au moment où elles vont s'incarner, mais en ce qu'elles s'identifient réellement

63. Pourrait-on imaginer des eaux parlantes ?

64. *Timée*, 90 a 3-5 et c 5.

65. 22, 591 D-F. Le mythe développé par Plutarque comporte de nombreux points communs avec la pensée de Numénios examinée ici. Chez Plutarque, les âmes sont aussi identifiées à des astres qui, une fois séparé(s) du corps, purs νοῦς et donc δαίμονες, reprennent leur navigation céleste (τὰς ἐκ τῶν σωμάτων ἐπαναπλευούσας, 591F 4 Hani). Le corps est associé à l'eau, ou du moins conçu métaphoriquement comme un espace liquide, où les âmes plongent (591 E 3 Hani), mais au-dessus duquel flotte leur νοῦς (591 E 1 Hani). En revanche, alors que Numénios conçoit la lune comme domiciliée dans le Cancer d'où les âmes descendent dans la génération (fr. 31. 6-7 et 42-43, Porphyre, *De antro*, 21 et 24), chez Plutarque, du moins dans ce récit prêté à Timarque, la lune est considérée comme le « tournant de la génération » (ἡ καμπὴ τῆς γενέσεως, 591 B-10 Hani), au sens où les âmes qui parviennent à elle sont libérées du cycle des naissances (elle rejette loin d'elle les âmes impures qui doivent retourner dans ce cycle). Une polémique existe peut-être entre les deux auteurs, surtout que, dans les textes évoqués, tous deux proposent à leur manière une interprétation du mythe d'Er (voir la suite de l'article).

66. Voir Jan Assman, art. « Schöpfergott », *Lexikon der Ägyptologie*, in Hans Wolfgang Helck, Ernst Otto, Wolfhart Westendorf (dir.), *op. cit.*, col. 676 et *Egyptian Solar religion in the New Kingdom*, « Re, Amun and the crisis of polytheism », translated from the German by Alcock A., Londres/New York, Kegan Paul International, [1983 pour la version allemande] 1995, pp. 80-87, 156-189 ; Winfried Barta, art. *cit.*, col. 158-159.

avec lui, du moins dans la partie supérieure d'elles-mêmes, lorsqu'il s'est transmis à elles⁶⁷ : le $\nu\omicron\upsilon\zeta$ ne change pas de nature (il est toujours divin) lorsqu'il est présent aux âmes pas plus que le dieu ne perd son $\nu\omicron\upsilon\zeta$ dans cet acte de transmission. C'est aussi pourquoi le $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ divin peut être dit présent à la fois sur l'eau identifiée au monde de la génération et à l'intérieur de celle-ci.

Quel sens revêt alors cette double identification dans le cadre de l'incarnation ? Ce cadre, que Numénios ou du moins Porphyre estime évoqué dans les vers homériques, serait à retrouver d'un côté dans le moment préalable à la Genèse où l'Esprit de Dieu est au-dessus des eaux et, de l'autre, dans la navigation continue des astres (ou peut-être plus précisément des décans⁶⁸) dont surtout le soleil, voyage qui représente le cycle perpétuel de leurs levers et couchers et par là celui de la vie et de la mort⁶⁹.

Ces deux interprétations ne s'excluent nullement. L'insistance sur le fait que tous les $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$ de même que toutes les âmes soient concernées par le propos indique peut-être une prise de position dans un débat philosophique sur le type d'âmes devant s'incarner⁷⁰. L'association qui semble être à l'œuvre entre âme et intellect préciserait cette position : même les âmes supérieures en ce qu'elles seraient de purs intellects, serait-il suggéré, finiraient par s'incarner⁷¹. Si l'on ne souhaite pas aller jusqu'à trouver ici la trace d'une

67. Une idée semblable est exprimée dans le fr. 41 (Jamblique, *Sur l'âme*, chez Stobée I 49 § 32. 58-74, vol. I p. 365. 5-21 Wachsmuth = Jamblique, *De anima*, § 6, p. 30. 1-3 Finamore/Dillon).

68. Voir note 48.

69. Sur ce point, voir par ex. Jan Assman, *Tot und Jenseits im Alten Ägypten* (2001), München, C. H. Beck 2010², pp. 247-254. Une telle représentation ne peut qu'agréer à un esprit pythagorisant nécessairement adepte de la théorie de la réincarnation.

70. Après l'exposé du mythe eschatologique de Timarque, rapporté par Simmias dans le *De genio Socratis*, Plutarque laisse la parole au pythagoricien Théanor qui confirme et complète l'enseignement de ce mythe (voir note 65) sur l'idée que l'âme connaît une fin du cycle des réincarnations (24, 593 D, F-594 A, cf. 22, 591 C). Or les âmes qui sortent du cycle de la réincarnation, entièrement délivrées du corps, sont par Théanor identifiées aux démons (24, 593 D 5-8 Hani), lesquels, peu avant, dans l'enseignement transmis à Timarque par la voix divine, ont été associés aux intellects humains. Même si on ne peut affirmer que le mythe eschatologique et le propos de Théanor représentent exactement les conceptions de Plutarque (voir Daniel Babut, « L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel », in Mauro Bonazzi, Carlos Lévy et Carlos Steel (dir.), *A Platonic Pythagoras*, « Platonism and Pythagoreanism in the imperial age », Turnhout, Brepols, « Monothéismes et philosophie », 2007, pp. 63-98 avec la bibliographie sur le sujet, ici pp. 84-89), on peut néanmoins penser qu'ils expriment l'essentiel de ses vues d'un côté parce que Théanor a le dernier mot du dialogue sur le sujet traité, et, de l'autre, parce que, malgré sa qualification de pythagoricien (13, 582 E 3-5 Hani), il développe un propos qui n'est pas en accord avec le pythagorisme « orthodoxe », non seulement sur les démons (voir Daniel Babut, *ibid.*, pp. 89-90), mais aussi, semble-t-il ici, sur la réincarnation (l'enthousiasme de Plutarque pour le pythagorisme date de sa jeunesse et s'est en effet modéré ensuite, sans doute en raison de son intérêt pour la Nouvelle Académie, voir *De E*, 7, 387 F ; 17, 391 E). Numénios a pu souhaiter s'opposer à une telle conception (Karin Alt, *Weltflucht und Weltbejahung*, « Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin », Mainz, Akademie der Wissenschaft und der Literatur, « Abhandlung der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse », 8, Stuttgart, Franz Steiner, 1993, p. 209, note du moins la différence entre les deux enseignements eschatologiques).

71. Le fr. 33 (Porphyre, *De antro*, 34, p. 32, 13-21 *Seminar Classics* 609) peut donner l'impression que Numénios envisage une sortie du cycle des générations. Toutefois, avec Karin Alt (*op. cit.*, pp. 209-210, mais sans être aussi sévère à l'égard de Porphyre), nous

telle doctrine, on peut penser plus simplement que Numénius évoque le tout début de l'incarnation, celui où les âmes quittent la sphère purement intelligible représentée vraisemblablement par la sphère des fixes⁷² et sont encore de purs intellects auxquels ne se sont pas jointes les parties psychiques mortelles évoquées dans le *Timée*⁷³, voire les enveloppes psychiques acquises au cours d'une descente à travers les sphères célestes – doctrine qu'il est toutefois plus difficile de lui attribuer⁷⁴. Telle est du moins la représentation que développe Macrobe dans le passage du *Commentaire au Songe de Scipion* consacré à l'incarnation où il emprunte visiblement à l'un de nos deux auteurs, sinon aux deux⁷⁵. Macrobe décrit les âmes qui vont s'incarner comme encore « libres de toute contagion du corps⁷⁶ ». L'expression signifie qu'elles sont non seulement exemptes de tout contact avec celui-ci, mais encore dépourvues des parties psychiques leur permettant de vivre avec lui – autrement dit qu'elles sont des âmes pures au sens de purs intellects (même la raison discursive est acquise au cours de la descente⁷⁷). Macrobe leur prête en outre un désir pour l'incarnation qui provoque cette dernière⁷⁸. Même si une telle attitude est en apparence peu digne de l'intellect, elle rappelle la jouissance de l'incarnation décrite par Héraclite dans la suite du fragment. Il est donc fort possible que ce soit à des âmes envisagées dans cet état correspondant à ce stade de leur « vie » que Numénius ait ici pensé.

Le recours à ces deux traditions orientales n'a jamais cessé de servir sa doctrine de l'âme prise dans un contexte de pensée platonicien, mais aussi pythagorisant dans la mesure où la tradition fait remonter tout ce qui concerne la réincarnation à Pythagore⁷⁹.

considèrerions d'abord plus simplement que la mort d'Ulysse permet d'évoquer la sortie de cette vie comme un moment où l'âme va être libérée de ses tourments. Si, en raison de l'interprétation proposée qui associe les âmes aux intellects, la possibilité d'une fin des réincarnations nous semble niée dans le fr. 30, on ne peut affirmer avec certitude que Numénius l'ai absolument exclue.

72. Conception que l'on peut déduire du fragment 31 tiré du même texte de Porphyre (*De antro*, 21-24).

73. *Timée*, 41 d ; 69 c-71 e.

74. Elle est présente dans le *Corpus hermeticum*, *Poimandrès*, I 25-26 ; dans le *De absentia*, I 30, 7 où Porphyre décrit des facultés de l'âme qui se mettent à germer quand l'âme rationnelle quitte l'intelligible, facultés associées à l'irrationnel et qui détruisent en cela l'essence de l'âme proprement dite ; et chez Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion*, I 12, 13-15 (cf. I 11, 12). Sur la difficulté d'attribuer une telle doctrine à Numénius, voir par ex. Karin Alt (*op. cit.*, p. 207) et Fabienne Jourdan, « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicite 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*, 31, 1, 2013, ici pp. 64-70.

75. Sur ce sujet, voir la bibliographie actualisée dans la seconde partie de l'article cité à la note précédente, pp. 149-178).

76. *contagione corporis liberae*, *Comm. au Songe de Scipion*, I 11, 11.

77. *Comm. au Songe de Scipion*, I 12, 14, p. 69 Armisen-Marchetti, à propos du λογιστικόν, la *ratiocinatio* ou pensée discursive que Macrobe oppose par ailleurs à la pure raison ou λογικόν (I 14, 7) qui est caractéristique de l'intellect non incarné.

78. *Comm. au Songe de Scipion*, I 11, 11 (*ab illa specula altissima et perpetua luce despiciens, desiderio latentis cogitaverit, pondere ipso terrenae cogitationis, paulatim inferiora delabitur*).

79. Voir par ex. Diogène Laërce, VIII 14 ; Porphyre, *VP* 19.

*E. Confirmation par les philosophie et théologie grecques :
Héraclite (22 DK 77 a et b) et Homère (Odysée, VI 201)*

Le recours aux traditions grecques et plus précisément à Héraclite et Homère était l'exégèse tout en apportant un jugement sur l'incarnation décrite. Nous ne les traiterons ici qu'à ce titre. Numénius les convie pour illustrer son association des âmes qui s'incarnent avec l'eau.

Il unit d'abord deux fragments distincts d'Héraclite (22 B 77a et b DK cf. 36 et 62 DK) qu'il est le seul à transmettre sous cette forme, ce qui suggère un possible remaniement de sa part, l'ensemble ayant en effet parfois été conçu comme une variante pythagorisante des fragments parallèles transmis par Clément d'Alexandrie et le Pseudo-Hippolyte⁸⁰. Le premier fragment sert de commentaire au début du passage étudié. La formule « pour les âmes, devenir humide est jouissance est non mort » rappelle la présence de ces âmes au bord de l'eau qui visiblement les attire. Numénius donne toutefois immédiatement une exégèse de la citation qui ne laisse pas de doute sur le sens où il l'entend : les âmes ont du plaisir à la génération, mais celle-ci représente une chute (τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτώσιν) ; le plaisir qu'elles éprouvent est une erreur de leur part⁸¹, elles ne voient pas qu'il sonne leur véritable mort, celle de l'intellect qu'elles sont encore à ce stade et pour lequel l'incarnation est une forme de mort en ce qu'il va s'alourdir d'une seconde âme permettant son association au corps, puis d'un corps, l'une et l'autre l'éloignant de lui-même, c'est-à-dire de la part divine qu'il représente en l'homme⁸². Numénius occulte la suite du fragment tel qu'il est transmis par Clément d'Alexandrie et qui inscrit l'âme dans un processus de transformations élémentaires⁸³ : une représentation si matérialiste

80. Miroslav Marcovich (*Eraclito. Frammenti* (1967), Florence, La Nuova Italia, 1978²), suivant en cela Geoffrey Stephen Kirk, ne retient ainsi pas ces deux textes comme fragments proprement dits, mais estime qu'ils constituent une variante pythagorisante des fragments 22 B 36 DK = 66 Marcovich = 101 Pradeau (voir la note suivante) et 22 B 62 DK = 47 Marcovich = 28, 8 Pradeau (voir la note 86).

81. C'est ainsi qu'il faut comprendre le μή qui précède θάνατον dans les manuscrits plutôt que de le corriger en ἦ avec Hermann Diels (sur ce texte, voir par ex. Jean-François Pradeau, *Héraclite*, Fragments, GF, Paris, 2002, p. 285 ; Lucia Saudelli, *op. cit.*, p. 189, n. 75 avec bibliographie). Il n'en demeure pas moins que c'est peut-être Numénius lui-même qui introduit cette négation dans le fragment dont la version transmise par Clément d'Alexandrie (*Stromates*, VI 17, 2 = 22 B 36 DK) indique seulement que pour les âmes, le fait de devenir eau est leur mort (ψυχήσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι — le texte de Clément étant toutefois lui aussi sujet à caution en ce qu'il prétend qu'Héraclite imite Orphée alors que le texte pseudo-orphique est sans doute calqué sur celui du Présocratique, voir par ex. Fabienne Jourdan, *Orphée et les chrétiens*, II, Paris, Les Belles Lettres, « Anagôgè », 2011, pp. 168-170 avec bibliographie). Une réécriture interprétative et en l'occurrence enjouée n'est en tous cas pas à exclure, tout comme on a justement pu le voir à propos de la paraphrase biblique.

82. Une représentation semblable associant la vie sur terre à la mort de l'âme est prêtée aux différents Platoniciens évoqués par Macrobe dans le *Commentaire* au Songe de Scipion, I 11, 4-12. Sur le rôle de la seconde âme chez Numénius, voir par ex. Fabienne Jourdan, art. cit. (« La matière à l'origine du mal chez Numénius... »), p. 198 et 209-219 avec bibliographie.

83. 22 B 36 DK (voir la note 81) : après le devenir de l'âme est décrit celui de l'eau en terre puis le processus inverse.

est contraire à sa propre conception⁸⁴. Il ne retient que l'association paradoxale du plaisir – nécessairement matériel et ici précisément associé à la jouissance sexuelle indissociablement liée à l'acte de procréer et par là de donner puis de recevoir la vie⁸⁵ – et de la mort, autrement dit il ne retient que l'antithèse réelle entre ce plaisir et la vie véritable.

Le deuxième fragment exprime cette antithèse de manière plus saisissante encore. Dire que « la vie des âmes est notre mort et notre mort leur vie » est considéré une fois encore l'incarnation comme une forme de mort pour l'intellect et la mort comme une libération de ce dernier. En invoquant ce texte qu'il a peut-être légèrement modifié en le citant de mémoire⁸⁶, Numénius continue certes à fournir à Porphyre des images nourrissant son interprétation de l'*Antre des Nymphes* où la remontée vers le Cancer qui signe l'abandon de la génération est justement conçue comme une montée vers les dieux où l'âme renoue avec son immortalité première⁸⁷ ; mais il renvoie surtout à Platon et au Socrate du *Phédon* qui invitait justement l'âme à un détachement s'apparentant à la mort afin qu'elle puisse s'unir à son être véritable. L'insistance de l'Éphésien sur les contrariétés qui constituent l'existence est interprétée en termes à la fois platoniciens et pythagoriciens pour juger les phases du cycle de l'incarnation. Dans tous les cas, le recours à Héraclite se justifie en outre sans doute en ce qu'il était de manière sous-jacente l'interprétation qui a consisté à associer les âmes au πνεῦμα et par là à l'intellect, les Stoïciens suivis par Philon, lui prêtant cette conception de l'âme comme pneumatique⁸⁸, lecture qu'a peut-être connue et intégrée Numénius. C'est du moins ici selon lui sans doute cet intellect qui commet l'erreur de se laisser guider par le plaisir⁸⁹ pour s'incarner et perdre sa véritable vie.

La mention d'Homère, dont Numénius est un fervent citateur, scelle l'association première du passage entre l'eau et la génération en la prétendant

84. Voir par ex. le fr. 4 b (Némésius, *Sur la Nature de l'homme*, pp. 69-72 Matthaei = PG 40, 537b-541a = pp. 54-58, trad. Sharples/van der Eijk, 2008).

85. Le mot τέρσις suggère cette interprétation. Voir aussi le fr. 36 (Porphyre, *Sur l'animation de l'embryon*, p. 34-20-35, 2 Kalbfleisch = p. 146 Dorandi dans Luc Brisson (dir.), *op. cit.* Sur cette association du plaisir lié à l'incarnation avec le plaisir sexuel, voir aussi Fabienne Jourdan, art. cit. (« Materie und Seele... »), pp. 196-197.

86. Le fragment parallèle est transmis par le Pseudo-Hippolyte dans la *Réfutation de toutes les hérésies*, IX 10, 8 (= 22 B 62 DK = 47 Marcovich = 28, 8 Pradeau) où il est exprimé sous la forme « immortels mortels, mortels immortels : vivant la mort de ceux-là, mourant la vie de ceux-là » (ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες). Le chrétien tire l'interprétation eschatologique stoïcienne du passage dans le sens de l'évocation d'un jugement dernier assurant toutefois une forme d'immortalité aux mortels. Philon citait déjà ce fragment dans une formulation plus proche de celle donnée par Numénius en *De aet. mund.* 111 et *Leg. all.* I 108 (cf. *Quaest. in Gen.* IV 152). Sur l'utilisation qu'il en fait, voir Lucia Saudelli, *op. cit.*, pp. 179-187 et 255-260. Il n'est pas invraisemblable que Numénius ait rendu la formule plus concise encore et en cela plus frappante en la citant à son tour.

87. Voir le fr. 31 (Porphyre, *De antro*, 21-24).

88. Voir Lucia Saudelli, *op. cit.*, pp. 180-181.

89. Sur la contradiction apparente à parler d'un plaisir de l'âme non incarnée, voir par ex. Fabienne Jourdan, art. cit. (« La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobe ? ... »), pp. 61-63 et art. cit. (« Materie und Seele... »), p. 197.

inscrite dans un unique terme, διερός (*Od.* VI 201), que le poète aurait employé comme synonyme de δῦγρος, « humide ». L'exégèse proposée ne peut d'abord être comprise que dans la continuité avec la mention d'Héraclite selon qui les âmes des hommes sont « humides » (ici τοὺς δῦγρους τὰς ψυχὰς ἔχοντας) lorsqu'elles vivent (ici-bas) donc et/ou sont dans un état d'abêtissement⁹⁰. Héraclite fournit la paraphrase de ce que Numénios veut lire en διερός, terme peut-être apparenté au verbe δίεμαι (« s'enfuir ») et qui dans le vers signifie en réalité « vivant », comme le confirment les scolies des manuscrits relevées par Félix Buffière⁹¹, mais dont il existe effectivement un homonyme (issu de διαίνω) qui a le sens d'« humide » – les scolies évoquées expliquant la relation entre les deux par le fait que chaleur et humidité sont pourvoyeuses de vie. Mais Numénios ne voit ici ni homonymie ni même (à tort quoi qu'il en soit) polysémie : les deux sens sont pour lui unis comme les deux parties d'un *symbolon* qui dit l'unité sémantique profonde entre l'humidité, ou l'eau qui représente la matière, et la vie ici-bas autrement appelée génération. Par le détour d'une exégèse audacieuse fondée sur une syllepse ainsi réinventée sur le mode pythagoricien, il enrôle le poète homérique dans son interprétation pythagorisante de l'incarnation : Homère, relu par l'intermédiaire d'Héraclite et de toute l'exégèse qui a précédé, confirme rétrospectivement son exégèse des traditions biblique et égyptienne et lui donne la marque du sceau indispensable de la culture grecque la plus antique et la plus illustre⁹².

II. Une exégèse du mythe d'Er ?

Reste à déterminer le contexte exact où Numénios a fait servir ces traditions à une interprétation profondément platonisante et pythagorisante du destin de l'âme. Remarquons d'abord qu'il n'a en réalité jamais cessé d'appliquer la méthode décrite dans le fragment un. Son but est visiblement de se prononcer sur l'incarnation et peut-être plus précisément sur le type d'âmes qui s'incarnent. Si l'interprétation proposée du passage est correcte et correspond bien à sa pensée, il voudrait dire que l'incarnation concerne même les

90. Stobée, III 5, 7 = B 117 DK = 69 Marcovich = 104 Pradeau. Cf. Musonius Rufus cité par Stobée III 17, 42 = 22 B 118 DK = 68 Marcovich = 103 Pradeau sur l'âme sèche qui est au contraire la plus savante et la meilleure.

91. *op. cit.*, p. 602, n. 5.

92. Que la dernière phrase relève encore de Numénios ou soit déjà de Porphyre, le lien avec ce qui précède est réalisé par la notion d'humidité exprimée par le même adjectif δῦγρος. Cette phrase prélude au développement ultérieur du thème des exhalaisons, thème déjà prisé par Héraclite et qui sert ici surtout à préciser que l'humidité considérée est constituée par le sang, sans doute dans l'idée que, outre son rôle dans toutes les étapes qui vont de la conception à la naissance, son écoulement dans le corps est l'un des signes les plus palpables de la vie : il donne sa couleur à l'homme tandis que la pâleur est associée à la mort ; ainsi que par le sperme qui représente mieux encore le lien entre le plaisir, la génération et l'humide à l'œuvre dans tout le fragment et plus spécifiquement dans la notion de jouissance évoquée avec Héraclite (voir la note 85).

âmes qui sont (ou sont redevenues) de purs intellects ou du moins concerne toutes les âmes au moment où elles sont encore de purs intellects. Il a sans doute évoqué Platon dans un passage non cité et vraisemblablement lié son enseignement à celui de Pythagore connu comme fondateur de la doctrine de la réincarnation. S'il ne l'a pas fait explicitement ici, Pythagore est cité dans d'autres passages du *De antro* traitant exactement du même sujet, ce qui laisse penser que Numénios n'est pas étranger à leur composition⁹³. Il est alors temps pour lui d'invoquer les nations célèbres pour leurs traditions religieuses. Il en choisit deux et, à partir des images qu'elles lui fournissent, leur prête une conception qui s'accorde avec la sienne, c'est-à-dire avec Platon tel qu'il le comprend.

Une dernière question se pose : un tel développement était-il vraiment destiné à une allégorie d'Homère comme l'utilise Porphyre ? Numénios ne vise-t-il pas plutôt un commentaire de Platon comme à son habitude ? Dans le fragment un, en effet, l'appel aux traditions orientales concerne celles qui sont en accord avec Platon et il est destiné à étayer une lecture de Platon. L'hypothèse suivante peut alors être proposée. Au début de son traité⁹⁴, Porphyre dit s'appuyer sur des recherches de Cronius relatives à l'autre d'Ithaque. Cronius a donc probablement composé une exégèse des vers homériques dans laquelle il aura cité son maître Numénios. Numénios ne se serait pas forcément adonné lui-même à une interprétation de ces vers, mais aurait pu les évoquer dans un autre contexte. Lequel ? Tout indique visiblement que ce contexte originel est celui d'un commentaire au mythe d'Er⁹⁵, peut-être moins entrepris pour lui-même que proposé dans le cadre d'un développement sur le destin de l'âme : Numénios est en effet présenté comme l'auteur d'un traité sur l'immortalité de l'âme, le Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς⁹⁶. Si l'on en reste au fragment étudié ici, on pourra faire les rapprochements suivants : la présence de l'eau au moment où les âmes vont s'incarner peut faire penser à la plaine du Léthé où elles arrivent et vont boire à la fin du mythe d'Er ; le simple titre de « prophète », pour renvoyer à Moïse, peut éventuellement rappeler le terme qui désigne le personnage

93. Le fr. 32 (*De antro*, 28, p. 26. 26-28 *Seminar classics* 609) pourrait être problématique dans la mesure où Numénios n'y est pas nommé, mais tout ce qui est rapporté concorde avec ce qui est mis sous son nom dans le reste du *De antro* ainsi que chez Proclus, *In Remp.* II 129. 28-130. 3 Kroll = Festugière, Proclus, *Comm. à la République* III, Paris, Vrin, « Textes philosophiques », 1970, pp. 72-74 (fr. 35, p. 86. 23-31), surtout concernant l'utilisation des images de la Nekuya.

94. *De antro*, 3, p. 4. 1 *Seminar classics* 609.

95. En cela, nous rejoignons John Dillon, *The Middle Platonists*, « A Study of Platonism 80 B. C to A. D. 220 » (1977), Londres, Duckworth, 1996², p. 364. Voir aussi Mark Edwards, art. cit., p. 70 et « Numenius, Pherecydes and the *Cave of the nymphs* », *Classical Quarterly* 40, p. 259.

96. Fr. 29 (Origène, *Contre Celse* V 57, vol. III, p. 156. 9 Borret). Le titre cité par Origène peut certes ne pas être exact et avoir été donné par lui et par un certain cercle de connaisseurs pour préciser le contenu de l'ouvrage, voire, comme dans le cas des œuvres de Platon, constituer un sous-titre. Mais il nous suffit précisément en ce qu'il en indique le thème.

annonçant aux âmes le sort qui les attend dans le même mythe⁹⁷ ; le choix d'appeler les astres égyptiens δαίμονες, s'il est motivé par des considérations astrologiques⁹⁸, n'est peut-être pas sans faire écho au lieu *démonique* (δαμόνιον⁹⁹) où, d'après Er, séjournent les âmes en attente de se réincarner. Ces rapprochements pourraient paraître spécieux si Proclus ne rapportait pas l'interprétation de Numénios relative aux deux portes de l'ancre d'Ithaque et au sort des âmes qui leur est associé¹⁰⁰ précisément au moment où il veut commenter le terme *démonique* utilisé par Platon dans le mythe d'Er. Or il a justement placé Numénios à la tête de la liste des Platoniciens qui se sont révélés les plus grands interprètes de ce dernier¹⁰¹.

Ainsi conçus, l'ensemble des propos qui émanent de Numénios dans le *De antro*, qu'ils lui soient ou non explicitement rapportés¹⁰², paraît plus aisé à comprendre : l'évocation des « portes du soleil » et du « peuple des songes » dans l'*Odyssee*¹⁰³, aux fragments trente-deux et trente-cinq¹⁰⁴, paraît davantage motivée si l'on suppose une comparaison entre le voyage d'Er et la Nekuia d'Ulysse rapportée au chant vingt-quatre de l'*Odyssee*¹⁰⁵. Si l'on se place dans un tel cadre, on pourrait même aller jusqu'à penser que la mention de l'eau peut relever à son tour d'une comparaison entre la présence du fleuve Amélès d'un côté et celle d'Okéanos, dont Ulysse suit le cours sous la conduite d'Hermès¹⁰⁶, de l'autre. En outre, dans ce passage d'Homère, même si c'est à l'occasion d'une comparaison avec l'abri des chauves-souris, il est également question d'un ancre et du vol de leurs habitantes¹⁰⁷. On ne peut certes pas reconstruire le cheminement herméneutique de Numénios et Proclus semble dire qu'il a évoqué la Nekuia après l'ancre des nymphes¹⁰⁸. Mais, de manière générale, plutôt que de penser que Numénios évoque le mythe d'Er à l'occasion d'un commentaire de l'ancre des nymphes, comme le suggérerait une lecture rapide des fragments trente et trente et un¹⁰⁹, on peut raisonnablement croire que, dans le cadre de développements sur l'immortalité de l'âme, il interprétait essentiellement ce mythe platonicien,

97. *République*, X 617 d 2-3.

98. Voir la note 48 sur les décans.

99. *République*, X 614 c 1.

100. Proclus, *In Remp.* II 128.26-131.14 Kroll (Festugière, Proclus, *Comm. à la République*, III, *op. cit.*, 1970, pp. 72-75 ; le fr. 35 des Places est un extrait partiel de ce passage).

101. Proclus, *In Remp.* II 96. 11-15 Kroll (Festugière, Proclus, *Comm. à la République*, III, *ibid.*, p. 40).

102. Voir la note 93 sur le fr. 32.

103. XXIV 12.

104. Voir la note 93 sur le fr. 32 et le passage correspondant dans le fr. 35.

105. Le rapprochement est d'autant plus aisé que Platon lui-même a conçu le mythe d'Er comme une réécriture de cette Nekuia et plus généralement des vues homériques.

106. *Odyssee*, XXIV 11. Hermès conduit en outre les âmes par un chemin humide (v. 10 κατ' εὐρώεντα).

107. *Odyssee*, XXIV 6-7.

108. *In Remp.* II 129. 13-24 Kroll (Festugière, Proclus, *Comm. à la République*, III, *op. cit.*, pp. 72-73 ; fr. 35, p. 86. 16-26).

109. Porphyre, *De antro*, 21-24.

le comparait tout naturellement avec la Nekuya ulysséenne¹¹⁰ et utilisait la description de l'ancre d'Ithaque peut-être pour associer les âmes à l'eau, mais surtout, comme dans les fragments trente et un et trente cinq, pour préciser en quel sens comprendre les deux ouvertures célestes par où, dans le mythe d'Er, les âmes montent et redescendent¹¹¹.

Porphyre aurait quant à lui emprunté en grande partie les références à Numénios au commentaire de Cronius, ce dernier se servant de cette interprétation numénienne du mythe d'Er. Mais Porphyre peut s'être lui aussi servi directement de celle-ci : on sait qu'il a composé un commentaire sur le mythe d'Er¹¹² où il n'a pas dû manquer d'emprunter à Numénios qu'il suivait par ailleurs si volontiers, du moins au dire de Proclus¹¹³.

Quoi qu'il en soit sur les sources de Porphyre, on peut ici conclure que, malgré les apparences, dans le fragment trente comme dans les autres fragments issus du *De antro*, Numénios n'abandonne pas le programme qu'il s'est proposé dans le *De Bono*. Loin de recourir aux traditions orientales pour étayer une exégèse homérique, même platonisante, il fait servir ces traditions à l'interprétation de Platon que le passage d'Homère vient lui-même étayer. L'objet du commentaire est de toute évidence le mythe d'Er. Platon avait composé ce mythe pour expliquer le sort de l'âme. Numénios ne l'utilise pas autrement. Il devait le compter au nombre des « témoignages de Platon » confirmant ses vues sur l'âme, peut-être dans le *Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς*. Il est alors possible que ce soit aussi dans cet ouvrage qu'il ait utilisé le mythe de l'Atlantide où il lit le récit du combat entre deux groupes d'âmes dont les unes sont attachées à la génération¹¹⁴ – hypothèse d'autant plus vraisemblable que les deux récits se suivent dans l'œuvre de Platon, l'un étant à la fin de la *République*, l'autre au début du *Timée*.

Fabienne JOURDAN

CNRS UMR 8167 – Laboratoire Antiquité classique et tardive

110. Voir justement la suite du passage de Proclus, II 130. 9-12. On pourrait même aller plus loin et penser avec Mark Edwards (art. cit., « Numenius, Pherecydes... », p. 259) que Numénios combine le mythe d'Er avec le récit du retour d'Ulysse à Ithaque (évoqué au fr. 33, voir la note 71), retour qui commence précisément par cette Nekuya.

111. Il y a quatre ouvertures dans le mythe d'Er (*Rep.* X 614 c 2-3), mais ce sont les deux situées au ciel qui font ici l'objet de l'interprétation.

112. Proclus, *In Remp.* II 96. 13-15 Kroll (Festugière, Proclus, *Comm. à la République*, III, *ibid.*, p. 40). Proclus cite Porphyre comme le plus parfait des exégètes de ce mythe et c'est sans doute à lui qu'il emprunte ses références aux autres, ce qui laisse penser que Porphyre connaît et utilise l'interprétation du mythe d'Er proposée par Numénios.

113. Fr. 37 (voir la note suivante). Le sujet de l'emprunt est ici constitué par la démonologie que Porphyre aurait utilisée dans son interprétation du mythe de l'Atlantide. Elle intervient sans doute dans le commentaire de Porphyre au *Timée*, mais il n'est pas impossible que, si elle apparaît bien chez Numénios et à condition que les affirmations de Proclus soient fiables, Porphyre le lui ait empruntée au sein des mêmes développements sur le sort de l'âme que ceux où intervient l'interprétation du mythe d'Er examinée ici.

114. Voir Proclus, *In Tim.* I 76. 30-77. 23 Diehl (Festugière, Proclus, *Comm. au Timée*, I, Paris, Vrin, « Textes philosophiques », 1966, pp. 112-113), fr. 37 des Places.