EUSÈBE DE CÉSARÉE ET LES EXTRAITS DE NUMÉNIUS DANS LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE “ Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la Préparation évangélique ”, dans S. Morlet, (dir.) Lire en extraits, “ Pratiques de lecture et de production des textes, de l’Antiquité au Moyen Âge ”, Paris, PUPS, 2015, p. 107-148.

Fabienne Jourdan

▶ **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. EUSÈBE DE CÉSARÉE ET LES EXTRAITS DE NUMÉNIUS DANS LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE “ Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la Préparation évangélique ”, dans S. Morlet, (dir.) Lire en extraits, “ Pratiques de lecture et de production des textes, de l’Antiquité au Moyen Âge ”, Paris, PUPS, 2015, p. 107-148.. Sébastien Morlet. Lire en extraits. Lecture et production des textes de l’Antiquité à la fin du Moyen Age, Presses Université Paris-Sorbonne, pp.107-148, 2015, 978-2-84050-981-3. hal-02426852

HAL Id: hal-02426852

https://hal.science/hal-02426852

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.

EUSÈBE DE CÉSARÉE ET LES EXTRAITS DE NUMÉNIUS DANS LA *PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE*

Fabienne Jourdan
CNRS, UMR 8167 « Orient et Méditerranée », Antiquité classique et tardive, Labex RESMED

La préface de cet ouvrage met en garde contre la tentation de confondre les notions d'extrait, de citation et de fragment. Or, pour qui travaille sur Numénius dans l'intention de préparer une nouvelle édition des textes informant sur sa doctrine, cette tentation est grande, surtout lorsque la question est abordée à partir des passages du philosophe transmis par Eusèbe de Césarée. Dans la *Préparation évangélique* (*PE*), Eusèbe est en effet l'un des rares, voire peut-être le seul[1], à fournir des citations littérales. Dans le cadre du programme proposé, la première étude envisagée était donc d'explorer les contextes de ces citations et, par l'examen de l'intention polémique à l'œuvre, d'expliquer comment ils pouvaient infléchir, aujourd'hui encore, la lecture de Numénius.

Une telle étude, toutefois, n'aurait pas permis d'aborder les extraits pour eux-mêmes. Tant qu'ils auraient été considérés comme des citations ou plus exactement, dans la perspective d'établir un recueil de ces textes, comme des fragments, toute l'attention se serait focalisée sur la pensée de Numénius. Même l'examen des contextes de citation n'aurait pas empêché de concevoir la présence

1 Porphyre paraphrase Numénius plus qu'il ne le cite (voir les fr. 30-33), tandis que Calcidius donne une traduction latine qui n'est peut-être pas non plus exempte d'interventions de sa part. Son vocabulaire, du moins, est teinté de l'interprétation qu'il fait de sa source (fr. 52). Sur ces textes, voir F. Jourdan, « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobe ? Première partie : La doctrine du corps astral et des facultés produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires », *Revue de philosophie ancienne*, 31, 1, 2013, p. 41-98 ; *ead.* « 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*, 31, 2, 2013, p. 149-178 ; *ead.* « 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) », *Philosophie antique*, novembre 2014. — Les numéros renvoyant aux fragments de Numénius correspondent, dans cet article, à l'édition de É. des Places, *Numénius. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973. Quand nous citons le grec, nous reproduisons en revanche le texte de K. Mras (*Eusebius' Werke*, Berlin, Akademie-Verlag, *GCS* 43, 1 et 2, 1954 et 1956 : *Die Praeparatio evangelica*, I et II). Nous traduisons enfin nous-même tous les textes cités.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 107 03/08/2015 09:18

d'Eusèbe comme un cadre déformant, voire nuisant à l'accès direct au sens des passages cités qui aurait seul concentré tout l'intérêt.

Quand on parle de *fragment*, en effet, on pense avant tout au « (petit) morceau » de l'œuvre de Numénius cité et à ce que ce « (petit) morceau » qui a été « extrait » de son contexte originel livre sur ce dernier. Considérer les mêmes textes non plus comme des fragments, mais comme des extraits proprement dits, change radicalement la perspective. Cette fois, ce qui importe est moins l'enseignement de Numénius dont on dispose d'un « (petit) morceau » que l'acte d'avoir choisi et découpé ce morceau et les motifs à l'origine de cet acte. — En bref, dans le cadre du programme proposé, il faut donc traiter d'Eusèbe et non (ou non prioritairement) de Numénius.

Le texte à l'étude, toutefois, demeure le même. C'est le prisme dans lequel le lire qui est fondamentalement différent. Il n'est plus en effet à considérer comme *contexte* des fragments, c'est-à-dire comme cadre du texte qui nous aurait en réalité intéressée, mais véritablement comme *le texte* à examiner, contenant et amenant l'extrait comme faisant partie intégrale de lui-même. Il s'agit alors d'étudier d'abord ce texte pour lui-même, c'est-à-dire d'éclairer non seulement les intentions motivant les choix qu'Eusèbe fait de certains passages dans l'œuvre de Numénius, mais aussi la méthode d'extraction qu'il met au service de ces intentions. Pourra alors être ensuite évalué, à l'aide de deux exemples emblématiques, le degré d'intégration de ces passages dans le discours d'Eusèbe. Ces résultats permettront de conclure sur la figure d'Eusèbe extracteur et sur les traits caractéristiques des extraits qu'il propose.

L'intention initiale, qui consistait à vouloir évaluer les informations sur Numénius fournies par le texte d'Eusèbe, n'est pas abandonnée pour autant. La perspective de l'extrait l'approfondit au contraire en la prenant sous un autre angle : l'étude de la méthode adoptée par l'extracteur devrait montrer que celui-ci n'est pas neutre dans sa présentation, ce qui invitera à mesurer les infléchissements qu'il apporte à la lecture de Numénius et permettra peut-être de parvenir parfois au sens originel des textes du philosophe ; quant à la considération du discours d'Eusèbe et de l'extrait qu'il contient comme un tout, elle génèrera des hypothèses sur l'œuvre de Numénius que le seul examen des citations n'aurait pu fournir.

POURQUOI EXTRAIRE DES PASSAGES DANS L'ŒUVRE DE NUMÉNIUS ? MÉTHODE DE PRÉSENTATION DES EXTRAITS

La première étape pour déterminer ce qui caractérise les extraits de Numénius dans la *PE* consiste à examiner pourquoi Eusèbe cite Numénius et comment il s'y prend pour intégrer des passages de celui-ci dans son texte.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 108 03/08/2015 09:18

Dans le préambule du livre quinze, Eusèbe rappelle le dessein qui gouverne la composition de son ouvrage. Il souhaite dans un premier temps (livres I-III) réfuter l'erreur polythéiste afin de justifier de s'être séparé d'elle en adoptant les principes de l'enseignement hébraïque, enseignement qu'il revendique comme l'héritage chrétien. Pour cela, il reprend la méthode, déjà expérimentée par ses coreligionnaires comme Clément d'Alexandrie, qui consiste à faire témoigner les païens à la fois en défaveur de leurs propres traditions et en faveur de ces traditions hébraïques qu'ils auraient parfois eux-mêmes adoptées (livres IX-X). Il va même plus loin dans cette voie. D'une part, il veut montrer l'accord des philosophes illustres de la Grèce avec les croyances bibliques, toujours en prenant les Grecs eux-mêmes à témoins (XI-XIII)[2]. D'autre part et surtout, il tente de prouver que les philosophes qui pensent autrement que lui et les siens s'opposent en réalité à leurs illustres maîtres, c'est-à-dire en l'occurrence à Platon, qu'Eusèbe considère comme « le coryphée[3] » de tous les philosophes grecs et comme l'auteur d'une doctrine en accord avec Moïse (livres XIV-XV).

Dans le cadre de ce projet, Numénius est un témoin privilégié. Ce philosophe platonicien « pythagorisant » (Eusèbe dit « pythagoricien »)[4], originaire d'Apamée, en Syrie, au début de la seconde moitié du IIe siècle de notre ère[5], aurait en effet affirmé l'accord entre philosophie grecque et traditions hébraïques et par là prouvé son estime à l'égard de ces dernières – du moins si l'on en croit Clément[6] et Origène[7]. Eusèbe, qui s'inspire de ses deux prédécesseurs[8], peut donc opportunément le convoquer et lui faire attester la justesse de son propos.

Les passages de ses œuvres sont alors choisis en fonction des quatre principaux aspects du projet d'Eusèbe.

Au livre neuf de la *PE*, Numénius sert de témoin grec, c'est-à-dire païen, de la grandeur de la tradition juive (ch. 8, 1- 2, fr. 9) et de ses affinités avec la pensée de Platon (ch. 7, 1, fr. 1a).

2 *Cf.* l'introduction du livre XI pr. 3-5.
3 *PE*, XI, pr. 3.
4 Sur cette appellation, voir M. Frede, art. « Numenius », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.2, 1987, p. 1034-1075, ici p. 1045-1050. Voir aussi, P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da antioco a plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982, p. 140-141.
5 Sur cette datation, voir le résumé des débats dans M. Frede, « Numenius », art. cit., p. 1038-1040.
6 *Stromates*, I, 22, 150. 4, passage qui correspond à la plus ancienne citation de Numénius qui nous soit parvenue.
7 *Contre Celse*, I, 15 ; IV, 51 (fr. 1 b et c, 10 a).
8 Au livre IX (6, 9) de la *PE*, il commence par citer le passage de Clément qui comporte le renvoi de ce dernier à Numénius avant de citer Numénius lui-même (IX, 7 et 8). Quant aux extraits du livre XI, nous montrerons qu'ils sont peut-être empruntés à Origène.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 109 03/08/2015 09:18

Au livre onze, où les extraits sont les plus nombreux (quinze), il incarne l'interprète de Platon par excellence parce que prétendument susceptible de montrer l'accord de sa doctrine avec celle de Moïse[9]. L'accord supposé des pensées grecque et hébraïque est affirmé par son intermédiaire sur les trois thèmes suivants : la définition de l'être et le nom qu'il faut lui donner (être qu'Eusèbe, visiblement à tort, identifie au premier dieu de Numénius[10], ch. 10, fr. 5 à 8) ; le statut de la deuxième cause (qu'Eusèbe identifie au Logos-Sagesse de l'Ancien Testament et au Christ, ch. 18, fr. 11 à 15 et 17-18) ; et la définition du Bien (qu'Eusèbe identifie aussi au premier dieu, cette fois comme Numénius, ch. 22, fr. 2, 16, 19-20). Là, comme au livre neuf, c'est l'ouvrage *Sur le Bien* qui est cité[11]. Au livre treize (ch. 4, 4-5, fr. 23), Numénius est toujours présenté comme commentateur de Platon, mais dans un autre contexte polémique. L'unique extrait de son œuvre, cette fois tiré de l'essai sur *Les Secrets de Platon,* est destiné à montrer ici que Platon, peut-être malgré les apparences, poursuit la critique de la religion grecque inaugurée par Socrate. Par cette citation, Eusèbe veut encore souligner l'accord entre la position de Platon et la sienne.

Au livre quatorze, Numénius est présenté comme dénonciateur du désaccord des disciples de l'Académie entre eux et avec leur maître. Dans ce discours, Eusèbe trouve un parfait relais au sien et le cite sur de longs passages en l'interrompant à peine pour résumer ce qu'il omet (ch. 4, 16-9, 4, fr. 24-28). Grâce au tableau qu'il lui fournit, il peut en effet d'une part dénoncer chez les Grecs la rupture avec leurs propres traditions, alors qu'ils critiquent une telle rupture chez les Chrétiens — Eusèbe doit précisément se justifier d'avoir abandonné la philosophie et les cultes grecs[12]. Par contraste, il a souligné auparavant la continuité dans la transmission de l'héritage hébraïque, continuité qui se manifeste non seulement au sein de l'Ancien Testament, mais du Nouveau[13]. Dans ce qu'il est convenu d'appeler le « pamphlet[14] » de Numénius *Sur la rupture des Académiciens avec Platon*, il trouve aussi d'autre part les

9 XI, 9, 8, voir le texte cité à la note 35.

10 Dans cet article, par simple souci de distinction et de manière purement conventionnelle, nous désignons le Dieu évoqué dans la Bible avec une majuscule et le (ou les) dieu(x) dont se réclament les « païens » avec une minuscule.

11 Eusèbe précise toujours l'ouvrage de Numénius qu'il cite, sauf pour le fameux λόγιον qui apparaît une première fois chez Clément d'Alexandrie dans les *Stromates* et se voit de fait repris dans la citation de Clément au livre IX de la *PE* (6, 9), et qui est cité une deuxième fois au livre XI (10, 14), là peut-être par l'intermédiaire d'Origène.

12 Voir par exemple *PE*, XI pr. 5 ; XV, 1, 1 et 5.

13 Voir par exemple *PE*, XIV 3, 1-5.

14 Le statut exact de ce livre serait à étudier. Remarquons ici simplement qu'il ne représente peut-être pas un ouvrage pour lui-même, mais un livre constituant une partie d'un autre. Voir la note 118.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 110 03/08/2015 09:18

arguments pour discréditer les philosophies (ici académiciennes et stoïciennes) qui s'éloignent de Platon, considéré comme seul héritier de Moïse[15].

Numénius est enfin convoqué au livre quinze (ch. 17, fr. 3-4) comme détracteur de la pensée stoïcienne, en l'occurrence sur le thème de la corporéité de l'être[16]. Cette conception choque en effet le chrétien puisqu'elle revient à affirmer la matérialité de Dieu. Ici encore, Eusèbe se contente de laisser Numénius « relayer » sa pensée.

Ainsi choisis par Eusèbe pour servir ces quatre aspects de la visée polémique et démonstrative de son ouvrage, les passages de Numénius deviennent des « extraits » à proprement parler, c'est-à-dire des textes sélectionnés en fonction de l'enseignement qu'ils sont censés dispenser selon l'extracteur[17]. Leur présentation constitue alors une première étape pour les construire comme tels.

Première étape d'intégration et de construction des extraits de Numénius dans la *PE* : leur présentation

Une grande littéralité servant la démonstration

Tout d'abord, Eusèbe souligne qu'il cite de façon littérale. Un tel soin sert la démonstration en ce qu'il atteste de son honnêteté. Ce souci de littéralité se manifeste dans les détails suivants.

La présentation des extraits

La présentation des extraits, d'abord, cautionne ce projet.

Eusèbe dit vouloir « exposer » ou « citer » (παραθήσομαι IX, 7, 1 ; παραθέσθαι XI, 9, 8) la doctrine du philosophe pour la comparer à son propos, qu'elle doit confirmer. Cette attitude sert la démonstration par son apparente neutralité.

Eusèbe signale ensuite très clairement son choix de citer littéralement. Il renvoie pour cela à des écrits précis, en mentionnant non seulement les différents livres, qu'il désigne par leurs titres[18] et décrit parfois à l'aide

15 Même si Eusèbe ajoute que Platon lui-même a pu parfois se tromper, voir *PE*, XI pr. 5 et XIII, 14-21.

16 Voir déjà l'annonce de cette dénonciation du stoïcisme comme philosophie et physique contraires à celles de Platon et donc de Moïse en *PE*, XV, 1, 11.

17 Voir la définition proposée en conclusion.

18 Du traité *Sur le Bien* sont cités le livre I en *PE*, IX 7, 1 ; XI, 22, 2-3 ; XV, 17, 1 ; le livre II en *PE*, XI 9, 8 ; le livre III en *PE*, IX, 9, 8 ; le livre V en *PE*, XI, 22, 3-4 ; le livre VI en *PE*, XI, 18, 22 et 22, 6. En *PE*, XI, 18, 1-21, Eusèbe cite ce même traité sans signaler le livre auquel il emprunte spécifiquement. Selon H. D. Saffrey (« Les extraits du Περὶ τἀγαθοῦ de Numénius dans le livre XI de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Studia patristica*, 13, 1975, p. 46-51, ici p. 48), il s'agit du livre III, selon É. des Places, du livre IV ou V (fr. 11-15 des Places). Dans son second article sur Numénius (« Un lecteur antique des œuvres de Numénius : Eusèbe de Césarée », dans *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*,

CCM Morlet Extraits c4f.indb 111 03/08/2015 09:18

d'un substantif[19], mais aussi, le plus souvent, en précisant le numéro des tomes qu'il cite[20]. Ces titres sont même rappelés dans les titres des chapitres de son ouvrage comme indication de la source[21]. Eusèbe choisit en outre des verbes introducteurs des citations qui confirment cette littéralité[22], verbes qui, quand cela est nécessaire, précisent l'activité d'exégète (ἑρμηνεύει, διερμηνεύει, διασαφεῖ), de doxographe (μνημονεύει) ou de témoin (μαρτυρεῖ) attribuée à Numénius[23].

Par contraste, Eusèbe met à distance la tradition orale ou du moins indirecte. Cette réserve se manifeste à propos de la fameuse phrase prêtée à Numénius qui fait de Platon un Moïse parlant l'attique. La phrase apparaît une première fois dans la *PE* sous la plume de Clément cité au livre neuf[24], mais ne suscite

Torino, Bottega d'Erasmo, 1975, p. 145-153, ici p. 152), H. D. Saffrey, qui a entre-temps pris connaissance de l'édition de É. des Places, ne se prononce plus sur ce sujet. Le texte *Sur les secrets de Platon* est cité en *PE*, XIII 4 fin-5, 2 et celui *Sur la rupture des Académiciens avec Platon* en *PE*, XIV, 4, 16-9.

19 On trouve ainsi συγγράμμα en *PE*, XI, 9, 8 et ἡ βίβλος en *PE*, IX, 8, 1 à propos de l'ouvrage *Sur le Bien*. Eusèbe utilise le plus souvent la formule qui consiste à substantiver le nombre ordinal désignant le livre à l'aide de l'article τό.

20 Voir les exemples de la note précédente.

21 On trouve ainsi la formule prépositionnelle ἀπό accompagnée du génitif pour indiquer la source dans les titres des chapitres de la *PE* (IX, 7, 1, XI 10, 1 et XV, 17, 1) et dans les introductions (IX, 7, 1). Exceptionnellement, en *PE*, XIII, 5, Eusèbe emploie ἐκ et le génitif, pluriel en l'occurrence (*PE*, XIII, 13, 5). On trouve toutefois le plus souvent ἐν suivi du datif (*PE*, IX, 9, 8 ; XI, 9, 8 ; 17, 11 ; 18, 22 ; 21, 5 ; 22, 3, 6 ; XIII, 13, 4 ; XIV, 4, 13). Quand Eusèbe veut introduire plus spécifiquement le sujet, il utilise la formule περί suivi du génitif (*PE*, IX, 7, 1 ; 8, 1 ; XI, 17, 11 ; 18, 1 ; 18, 13 ; XIV, 9, 4). En *PE*, XV, 17, 1, le titre est une proposition qui explicite complètement le sujet.

22 On trouve le plus souvent λέγει et φησί, avec la variante ἐπιλέγει quand Eusèbe fait des coupes à l'intérieur des citations, ainsi que γράφει (XIV, 7, 15), avec ἐπέγραψε (XIV, 4, 16) pour signaler, là aussi sans doute, l'ajout d'un autre passage. De même διέξεισι et προστίθησι renvoient aux développements littéraux de Numénius (*PE*, XI, 9, 8 et 21, 6 ; XI, 18, 22). Eusèbe emploie en outre des substantifs qui réfèrent à cette lettre des textes, comme λέξεις (XI, 9, 8) et φωνάς (XIV, 4, 16 et XI, 18, 25).

23 Μνημονεύει apparaît essentiellement quand Numénius est censé relater un fait, qu'il s'agisse de l'histoire juive au livre neuf ou des inepties de l'Académie au livre quatorze (*PE*, IX 8, 1 à propos de Moïse et des deux mages égyptiens ; *PE*, XIV, 8, 15 à propos de Philon de Larissa ; le verbe est employé au passif en *PE*, XIV, I, 4 à propos des autres récits évoqués par Numénius dans ses pages sur les Académiciens et en *PE*, XI, 10, 4 à propos du λόγιον prêté à Numénius : le verbe n'indique alors plus une citation littérale, mais signale que Numénius évoque un fait. Sur l'idée qu'au livre XIV Eusèbe ne recourt plus à Numénius comme interprète mais comme historien de la philosophie, voir le commentaire de G. Favrelle, *Eusèbe, La Préparation évangélique*, Livre XI, Introduction, traduction et commentaire par G. Favrelle, texte grec révisé par É. des Places, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1982, p. 265). Μαρτυρεῖ sert quant à lui à affirmer le rôle de témoin du philosophe en faveur des traditions hébraïques (*PE*, IX 7, 3).

24 *PE*, IX, 6, 9, cf. *Stromates*, I 22, 150. 4. M. F. Burnyeat fait remarquer à juste titre que Numénius ne dit pas que Moïse parle grec, mais attique. Il propose alors d'y voir une allusion au dialecte clair utilisé par les Athéniens comme Platon par opposition au dialecte obscur qu'est le dorien des écrits (néo-)pythagoriciens (« Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on *Exodus* and Eternity », dans R. Salles [dir.], *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 143-169, ici p. 145-147).

CCM Morlet Extraits c4f.indb 112 03/08/2015 09:18

aucun commentaire. Lorsqu'il reprend la phrase à son compte au livre onze[25], Eusèbe continue à la mettre à distance. Certes, il la qualifie de λόγιον (terme qui lui sert par ailleurs à designer les versets bibliques comme des « oracles ») attribué à raison à Numénius. Mais il n'indique aucune source[26], ce qui laisse entendre qu'il ne dispose pas de l'écrit de Numénius d'où lui-même ou sa source l'aurait extraite. La phrase reste chez lui à ce statut de tradition orale, valable sans doute, mais non attestée[27]. Par répercussion, cette réserve atteste la valeur des autres citations.

L'indication des choix

Outre cette grande littéralité, ce qui contribue à construire les passages de Numénius comme des extraits est l'indication claire, par Eusèbe, qu'il fait des choix dans l'œuvre du philosophe.

Il signale en effet ses coupes et ses indications semblent fiables : il emploie des formules qui indiquent qu'il saute un passage[28] ou passe à un autre livre[29]. Les titres peuvent également servir de transition, dans ce cas extrêmement discrète, après une coupe, comme c'est le cas au livre quatorze[30].

Dans le même esprit de transparence, il fait allusion à d'autres développements qu'il ne reproduit pas[31].

25 *PE*, XI, 10, 14.

26 On peut supposer que cette source est la même que celle d'où il tire l'ensemble des extraits de Numénius du livre XI, à savoir sans doute Origène (voir plus loin), ce qui expliquerait la qualification laudative de la phrase ici.

27 Sur cette réserve, voir aussi E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909, III, p. 627 (contra M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with introductions, translations and commentary, Jerusalem, The Israël Academy of Sciences and Humanities, 1980, II : *From Tacitus to Simplicius*, p. 206-216, ici p. 209) et M. J. Edwards, « Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews », *Vigiliae christianae*, 44, 1990, p. 64-75, ici p. 67.

28 *PE*, XI, 10, 6 : Καὶ ἑξῆς μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει (citation du fr. 6) ; XI, 18, 6 : Καὶ μεθ' ἕτερά φησι (citation du fr. 12) ; XI, 10, 9 : Εἶθ' ὑποκαταβὰς ἐπιλέγει (citation du fr. 7) ; XI, 10, 12 : Εἶτα ὑποβάς φησιν (citation du fr. 8) ; XI, 18, 15 : Καὶ ἑξῆς δὲ πάλιν περὶ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου τὸ δεύτερον ὑπέστη τοιάδε (citation du fr. 14) ; XI, 18, 19 : Καὶ πάλιν ὑποβὰς ἑξῆς φησιν (citation du fr. 15). Même si l'adverbe ἑξῆς peut paraître ambigu, les exemples montrent le plus souvent qu'il signale effectivement une coupe. Si cela n'est pas net en *PE* XI, 22, 8 (Καὶ πάλιν ἑξῆς φησι) et XIV, 8, 2 (Καὶ ἑξῆς ἐπιλέγει), cela l'est en revanche en XIV, 8, 13 (Εἶτα ἑξῆς φησι) et XIV, 8, 14 (Καὶ πάλιν ἐπιφέρει λέγων) en raison du choix de courts passages qui saisissent un trait caractéristique du personnage. On pourrait alors supposer qu'à chaque fois qu'Eusèbe introduit une telle formule, il opère une coupe dans le texte, mais il n'est pas possible de systématiser, l'adverbe demeurant en lui-même trop peu indicatif.

29 *PE*, XI, 18, 22 : Ἔτι τούτοις καὶ ἐν τῷ ἕκτῳ προστίθησι ταῦτα (citation du fr. 17) ; XI, 22, 3 : Ταῦτα μὲν ἐν τῷ πρώτῳ· ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ ταῦτά φησιν (citation du fr. 16) ; XI, 22, 6 : Καὶ ἐν τῷ ἕκτῳ δὲ ἐπιλέγει (citation du fr. 19).

30 *PE*, XIV, 6 où le titre introduit Arcésilas, 7 Lacydès, 8 Carnéade et 9 Philon. Dans les deux derniers cas, toutefois, les personnages ont déjà été évoqués dans le texte.

31 *PE*, XIV, 9, 4 (sans compter que les formules évoquées précédemment suggèrent des omissions).

CCM Morlet Extraits c4f.indb 113 03/08/2015 09:18

Par suite, comme les passages sont toujours choisis de façon à éclairer le propos, Eusèbe n'hésite pas, outre à couper, à résumer ce qu'il omet. C'est le cas notamment au livre quatorze où il veut donner uniquement l'aspect le plus croustillant des portraits des différents diadoques de l'Académie. Au paragraphe XIV, 8, 15[32], par exemple, Eusèbe fait lui-même une rapide mention de la succession de Carnéade, avant de laisser Numénius enchaîner sur Philon – Clitomaque n'ayant peut-être pas donné l'occasion d'un portrait aussi satirique. Ce paragraphe semble bien être un résumé, mais il n'est pas non plus impossible d'imaginer qu'Eusèbe rétablisse cette précision que comportait sa propre introduction au portrait de l'Académie (XIV, 4, 16), introduction éventuellement nourrie d'une autre source. Deux raisons non exclusives auraient pu motiver ce qui serait alors un ajout plutôt qu'un résumé : le désir de fidélité à la source utilisée parallèlement (directement ou non), à savoir Sextus Empiricus ou plutôt sa source[33] ; l'intérêt pour la succession, une liste de diadoques pouvant particulièrement plaire à l'évêque dans sa recherche d'un parallélisme entre traditions grecques et chrétiennes, même si son but est de dénoncer l'absence réelle de continuité dans le cas des premières. En tous cas, ce résumé ou cette précision porte la marque du compositeur : Eusèbe ne perd pas le fil de son propos, et dans cette longue citation, le fait qu'il synthétise les listes de diadoques révèle sa présence[34].

32 « Voilà ce qui est dit de Carnéade aussi. Pour lui succéder, ce fut Clitomaque qui fut placé à la tête de l'Académie, et après lui, Philon, au sujet duquel Numénius fait mention de ce qui suit ».

33 En *PE*, XIV, 4, 16 fin, il cite en effet les *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 220. Il suit en outre visiblement déjà la même source que Sextus Empiricus dans la présentation de l'Académie ou plus précisément des différentes académies dotées chacune d'un numéro dans les paragraphes XIV, 4, 15 et 16. Cette numérotation, accompagnée de la mention « dit-on » (φασί), est en effet caractéristique du style de Sextus Empiricus dans le même paragraphe des *Esquisses*.

34 Un cas paraît plus litigieux, celui des paragraphes XIV, 7, 14 et 15. É. des Places (voir son édition de Numénius, 1973, fr. 26, p. 75, l. 104-115 et son édition du livre XIV de la *PE*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1987, p. 89, n. 1), ne conçoit pas ces paragraphes comme des résumés d'Eusèbe, et ce contrairement à ses prédecesseurs et successeurs (voir déjà E. A. Leemans [qui suit E. H. Gifford, *Eusebius: Praeparatio evangelica*, London, H. Frowde, 1903, Part III. 2], *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelles, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Classe de Lettres 37. 2, 1937, p. 125, n. 14 du premier apparat critique, et l'édition du texte d'Eusèbe par K. Mras, *Eusebius' Werke* II, *op. cit.* où l'italique indique que le passage est d'Eusèbe selon l'éditeur ; après l'édition de Numénius par É. des Places, voir M. Baltes, recension de « Numénius, Fragments. Texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973 », *Gnomon*, 47, 1975, p. 538-543, ici p. 540). Pourtant l'annonce, juste après, de la manière dont Numénius parle de Carnéade alors qu'il vient d'être question de celui-ci semble bien signaler que ce qui précède n'était pas de Numénius. Eusèbe conclut en effet ainsi le passage sur Carnéade : « Et Numénius lui aussi, donc, écrit ce qui suit à son sujet » (*PE*, XIV, 7, 15 fin) — formule qui semble indiquer clairement que ce qui suit est de Numénius contrairement à ce qui précède. Il se peut certes que, dans ce résumé, Eusèbe mêle ses sources, surtout lorsqu'il évoque la troisième Académie (XIV, 7, 15), Numénius ne semblant pas numéroter

CCM Morlet Extraits c4f.indb 114 03/08/2015 09:18

Les extraits obtenus, en eux-mêmes, sont alors de longueur variable, mais contrairement à la citation empruntée à Clément (*PE*, IX, 6, 9), ils sont toujours constitués au moins d'un paragraphe et s'étendent parfois sur plusieurs pages (*PE*, XIV, 4-9).

Un guide de lecture des textes choisis et une adaptation au projet de la PE

Toutefois, malgré cette volonté de transparence, Eusèbe adapte ses citations à son propos. Nous venons de voir qu'il n'hésite pas à raccourcir le texte de Numénius en recourant à de brefs résumés. Le plus souvent, il donne explicitement le sens qu'il veut trouver dans ce texte. À cette fin, ce sont les introductions qui jouent le rôle principal[35], mais des résumés, cette fois anticipant le contenu des propos cités plus loin[36], les relaient. Les conclusions,

les Académies, peut-être dans l'idée qu'il s'agit non pas de plusieurs académies, mais du déchirement d'une seule (position à comparer avec l'attitude de Plutarque, sur ce sujet voir par ex. D. Babut, « L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel », dans M. Bonazzi, C. Lévy et C. Steel [dir.], *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 63-98 avec la bibliographie afférente). La tonalité sarcastique de l'ensemble trahit quoi qu'il en soit qu'Eusèbe s'inspire de Numénius.

35 Au livre neuf, les introductions, relayées par les titres de chapitres (IX, 7, 1 et 8, 1), font de Numénius un doxographe, philosophe et témoin grec favorable à Moïse. Au livre onze, elles explicitent qu'il faut considérer ses textes comme des commentaires non seulement de Platon, mais de Moïse. Eusèbe y explique ouvertement qu'il se sert de Numénius à cette fin, voir *PE*, XI, 9, 8 : « Et, afin du moins qu'on n'aille pas croire que nous interprétons mal les paroles du philosophe, je recourrai à des commentaires qui éclairent le sens des mots que je viens de citer. Nombreux, certes, sont ceux qui se sont adonnés à leur examen, mais pour le moment il me suffit de citer les termes qu'emploie un homme illustre, le Pythagoricien Numénius, lorsqu'au livre II de son traité *Sur le Bien* il fait quelque part l'exposé que voici ». Voir aussi le programme annoncé en *PE*, XI, pr. 3-4 : « Après avoir sollicité les plus éminents parmi eux [sc. les philosophes grecs], il [le livre présent] invoque le coryphée de tous (τὸν κορυφαῖον ἁπάντων), dans l'idée qu'il faut, plutôt qu'à tous, recourir à un seul, Platon, comme interprète de la question ; comme il les a tous surpassés par son opinion, il semble en effet devoir à lui seul nous suffire pour établir l'objet de notre recherche. (4) Toutefois, s'il le faut peut-être, pour éclairer la pensée de cet homme, je recourrai comme témoins aux partisans zélés de sa philosophie, citant leurs propres paroles pour établir ce que je me suis proposé de montrer. »

36 C'est le cas notamment pour la dénonciation du désaccord entre les successeurs de Platon et leur maître. Voir *PE*, XIV, 4, 14 : « "Commençant par leur foyer", ceux-ci, dit-on, éliminèrent tout de suite ce qui était platonicien (τὰ Πλατωνικά φασι παραλύειν) en torturant (στρεβλοῦντας) les vues de leur maître par l'introduction de doctrines étrangères, de sorte qu'il ne te faudrait pas longtemps pour craindre que la puissance de ces merveilleux dialogues s'éteignît et qu'à la mort de cet homme, en même temps que lui, mourût aussi la transmission correcte de ses doctrines (ἅμα τε τῇ τοῦ ἀνδρὸς τελευτῇ καὶ τὴν τῶν δογμάτων διαδοχὴν συναποτελευτῆσαι). À partir de ce moment-là et pour cette raison ce fut le début d'une bataille et dissension qui n'eut jamais de cesse, pas même de nos jours. Ceux qui étaient prêts à défendre avec zèle les positions de Platon ne comptaient pour rien, voire étaient inexistants à peine étaient-ils peut-être un ou deux durant toute sa vie, à moins qu'il n'y en eut aussi quelques autres, en tout petit nombre, eux-mêmes n'étant pas complètement étrangers aux feintes de la sophistique. » *Cf.* le texte de Numénius en *PE*, XIV, 5, 1 (fr. 24, l. 11-14) : « Cependant, comme, pour le reste, ils procédèrent à des éliminations de plusieurs sortes ἐπεὶ εἴς γε τὰ ἄλλα πολλαχῇ παραλύοντες) et torturèrent d'autres points

CCM Morlet Extraits c4f.indb 115 03/08/2015 09:18

quant à elles, complètent ces indications quand le propos de Numénius ne paraît pas suffisamment confirmer celui d'Eusèbe[37]. Les titres, enfin, servent d'indices laconiques et sont d'autant plus efficaces qu'ils ne permettent aucun doute sur le contenu à trouver dans les textes. Au livre quinze, surtout, où ne figure ni introduction ni conclusion, le titre à lui seul annonce le thème (en l'occurrence la critique de la conception stoïcienne sur la corporéité de l'être) et la source choisie pour illustrer cette critique[38].

Ces différents types d'introductions, conclusions et guides de lecture construisent le cadre d'intégration des textes de Numénius dans l'ouvrage

(τὰ δὲ στρεβλοῦντες), ils ne demeurèrent pas fidèles à ce qui avait d'abord été transmis (οὐκ ἐνέμειναν τῇ πρώτῃ διαδοχῇ) : bien qu'ils commençassent par Platon (ἀρξάμενοι δὲ ἀπ' ἐκείνου), plus ou moins vite ils divergèrent d'avec lui (βράδιον διίσταντο), délibérément ou par ignorance, et parfois évidemment pour quelque autre raison sans doute dépourvue de noblesse (οὐκ ἂν φιλοτίμῳ ἴσως, *leçon des manuscrits que nous conservons ici*) ». Il n'est pas impossible, que dans le premier paragraphe cité, Eusèbe emprunte plus à Numénius qu'on ne soit en mesure de l'évaluer par cette comparaison. Il peut en effet aussi résumer une partie qu'il ne cite pas. Le verbe φασί, juste avant (*PE*, XIV, 4, 13), indique du moins l'emprunt à une source dont l'origine numénienne est parfaitement envisageable.

PE, XIV, 2, 1 : « Ensuite [il faut] passer à la succession de Platon et examiner qui étaient alors ses successeurs (τὴν τοῦ Πλάτωνος διαδοχήν), de quel type d'hommes il s'agissait, ainsi que les querelles qu'ils avaient entre eux (τίνες ποτ' ἦσαν καὶ οἵδε τάς τε πρὸς ἀλλήλους λογομαχίας αὐτῶν ἐπισκέψασθαι), puis observer ensuite les désaccords au sein des autres écoles et leurs oppositions doctrinales ; je montrerai, comme sur une scène à des spectateurs, ces nobles personnages s'y battre à coups de poing et s'y escarmoucher à l'envi. » Le parallélisme de vocabulaire et de méthode avec l'annonce du discours de Numénius en *PE*, XIV, 4, 16 fin est remarquable : « Voilà quelle fut la succession de Platon lui-même (τοιαύτη μέν τις ἡ αὐτοῦ Πλάτωνος ὑπῆρξε διαδοχή). Quant à ses successeurs, pour savoir quel type d'hommes ils furent, quel était leur caractère (ὁποῖοι δὲ γεγόνασιν οἵδε τὸν τρόπον), tiens, lis les expressions que voici de Numénius le Pythagoricien ; il les a consignées dans le premier des livres qu'il a intitulés *Sur la rupture des Académiciens avec Platon* ». Ces deux introductions d'Eusèbe ont vraisemblablement été écrites parallèlement. Eusèbe a donc sans doute bien le discours de Numénius en tête lorsqu'il commence le sien sur le désaccord interne aux différentes écoles.

37 Quand l'accord à prouver entre les doctrines de Platon et de Moïse par l'intermédiaire de Numénius n'est pas évident, Eusèbe l'explicite lui-même tout en prêtant cette pensée à sa source (voir surtout la formule : « Voilà donc ce que dit Numénius qui interprète de façon à les rendre clairs à la fois les propos de Platon et, bien avant eux, ceux de Moïse », XI, 10, 14). En revanche, lorsque le propos de Numénius semble très proche des positions bibliques, Eusèbe le souligne de manière emphatique en affirmant par exemple que le philosophe fait de la théologie (s. e. biblique). C'est le cas lorsque, pour évoquer le rapport entre le premier et le deuxième dieu, Numénius emploie le terme γεωργός qui est exactement celui qui est utilisé par le Christ pour désigner le Père comme le vigneron (*PE*, XI, 18, 13-14, = fr. 13, voir le texte étudié plus loin). Selon Eusèbe, Numénius emprunte ici au Nouveau Testament, c'est pourquoi il le loue ainsi. Il voit en effet dans sa conception du rapport entre les deux dieux une explicitation philosophique de la relation qui unit le Père et le Christ.

38 Par suite, on peut légitimement penser que ce titre est l'œuvre d'Eusèbe lui-même et non un ajout ultérieur à son œuvre, Eusèbe supposant d'ailleurs que le lecteur sait de qui il parle comme le prouve ensuite la formule de coupure : « et peu après, il ajoute » (voir K. Mras, *Eusebius' Werke* I, *op. cit.* p. VIII, argumentation reprise par S. Morlet, « Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les *Stromates* d'Origène dans la *Préparation évangélique* ? », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 78, 2004, p. 127-140, ici p. 133).

CCM Morlet Extraits c4f.indb 116 03/08/2015 09:18

d'Eusèbe. La citation n'est toutefois pleinement intégrée qu'à condition que les deux textes se fassent pleinement écho. Or la réalisation de cette condition dépend du choix des passages en fonction de leur contenu ainsi que de la découpe qui en est proposée.

L'UNITÉ FORMÉE PAR LE TEXTE CITÉ ET LE TEXTE CITANT — MÉTHODE DE COMPOSITION DES EXTRAITS ET DEGRÉ D'INTÉGRATION DANS LA *PE*

Pour évaluer le degré d'intégration des textes de Numénius dans celui d'Eusèbe, la meilleure méthode consiste à les examiner parallèlement afin de voir en quoi ils se répondent. Deux cas se révèlent tout particulièrement intéressants pour notre propos, les chapitres sept et huit du livre neuf et le chapitre dix du livre onze. Ils révèlent que si l'intégration implique parfois l'infléchissement du sens des textes de Numénius, elle peut ailleurs sembler absolument parfaite. Une telle observation permettra de préciser la méthode d'Eusèbe et les sources auxquelles ils recourent effectivement.

Une intégration imparfaite, l'exemple de *PE*, IX, 7 et 8. Le témoignage de Numénius sur les juifs et Moïse

La première mention de Numénius dans la *PE* trahit une méthode d'intégration des textes cités encore imparfaite. Eusèbe tente de réduire le décalage entre le propos du philosophe et le sien, mais n'y parvient pas pleinement.

Les deux extraits de Numénius figurant l'un à la suite de l'autre dans le livre neuf de la *PE* (ch. 7 et 8), correspondent respectivement aux deux aspects du programme qu'Eusèbe se donne dans ce livre, à savoir « montrer que des auteurs grecs, en nommant des juifs et des Hébreux, ont mentionné 1) la philosophie anciennement pratiquée chez eux et 2) l'histoire de leurs ancêtres depuis les origines » (IX, 1, 2).

Le premier texte cité (fr. 1a) est donc censé confirmer l'estime des philosophes grecs à l'égard de la pensée hébraïque considérée comme une philosophie à part entière. Sa reproduction semble inspirée à Eusèbe par Clément. Au chapitre six du livre neuf, Eusèbe cite le *Premier stromate* où il trouve des témoignages grecs et latins de l'estime accordée par les païens aux juifs[39]. Il fait alors confirmer à Clément son propos en extrayant chez lui les citations de deux philosophes[40]

39 *Stromates*, I, 15, 70. 2 sur le péripatéticien Cléarque qui aurait connu un juif ayant lui-même fréquenté Aristote ; I, 15, 71. 1-2 sur Numa, le roi pythagoricien de Rome, qui aurait suivi Moïse en interdisant à son peuple de représenter la divinité sous forme imagée ; I, 15, 72. 5 sur Mégasthène, qui aurait affirmé, dans ses *Indica*, que les propos des philosophes de la nature se retrouvaient entre autres chez les juifs.

40 *Stromates*, I, 22, 150. 1-4 (1-3 sur Aristobule et 4 = la formule attribuée à Numénius), voir le texte cité à la note 43.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 117 03/08/2015 09:18

dont il précise lui-même l'appartenance philosophique[41] : le péripatéticien Aristobule et le pythagoricien Numénius. En cela, même si l'évocation de Numénius, dans le chapitre suivant, paraît relever avant tout de l'association d'idées avec le texte de Clément[42], Eusèbe a soin de ménager un enchaînement avec sa propre citation par ce choix assumé, puisqu'explicitement énoncé, dans le chapitre des *Stromates*. Il fait alors à dessein se terminer sa citation de l'Alexandrin sur la fameuse phrase où Numénius aurait qualifié Platon de Moïse parlant l'attique[43]. Du témoignage des deux philosophes évoqués, Eusèbe ne retient en effet que celui de Numénius. Aristobule étant lui-même juif, ses affirmations ne peuvent servir son propos.

Le texte de Numénius produit par Eusèbe ne provient toutefois pas des *Stromates*. Il se présente comme suit. Nous le citons intégralement en grec parce que la traduction est moins évidente qu'il n'y paraît. Concernant le début du passage, nous traduisons différemment de ce qui est habituellement proposé[44] :

> Εἰς δὲ τοῦτο δεήσει εἰπόντα καὶ σημηνάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος ἀναχωρήσασθαι καὶ ξυνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου,

41 Voir l'introduction du passage en *PE*, IX, 6, 6 : « En plus de ces derniers, Clément fait mention du Péripatéticien Aristobule et du Pythagoricien Numénius en ces termes : [...] ».

42 Eusèbe est en outre sensible à l'influence de Clément : par mimétisme stylistique, il qualifie ici comme lui Numénius de pythagoricien à l'aide de l'adjectif πυθαγορικός (*PE*, IX, 7, 1 deux fois : dans l'introduction et dans le titre), alors que, partout ailleurs dans la *PE*, même dans le livre neuf, avant la citation de Clément, il emploie la forme πυθαγορεῖος (*PE*, IX, 6, 6, cité à la note 41). Ce procédé assure la continuité du propos entre les deux penseurs chrétiens. Toutefois l'adjectif qu'Eusèbe emploie habituellement est celui utilisé par Numénius (fr. 24, 70) et le plus courant à l'époque pour évoquer les disciples lointains de Pythagore, tandis que πυθαγορικός aurait servi à désigner les disciples ayant fréquenté directement le maître (voir la *Vie de Pythagore*, chez Photius, cod. 249, 438 b 23-6, texte attribué à Eudore par W. Theiler, W. Burkert et H. Thesleff, voir M. Bonazzi, « Plotino e la tradizione pitagorica », *Acme*, 53, 2000, p. 39-73, ici p. 44, n. 15).

43 I, 22, 150. 4 (*PE*, IX, 6, 9) : Νουμήνιος δὲ ὁ Πυθαγορικὸς φιλόσοφος ἄντικρυς γράφει· Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; — On pourrait remarquer à cet égard que ce passage devrait figurer comme fragment à part entière dans une nouvelle édition des textes témoignant de la pensée de Numénius et qu'il faudrait donner Clément et non Eusèbe comme notre première source. Il s'agit en outre de la toute première mention conservée de Numénius. Elle fournit le *terminus ad quem* pour dater sa vie et son œuvre.

44 Voir par ex. en français, A. Ed. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs*, Paris, Hachette, 1890, t. III, p. 311 ; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, t. I : *L'Astrologie et les sciences occultes*, p. 19 (traduction qui s'appuie sur l'interprétation de H. C. Puech, « Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle », *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1934, t. II : *Mélanges Bidez*, p. 745-778, ici p. 747) ; E. Lévêque, dans M.-N Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, Frankfurt, Minerva, [1857] 1968, t. I, p. XCVIII-CIV (traduction des extraits du traité *Sur le Bien*), ici p. XCVIII ; É. des Places, *Numénius...*, *op. cit.*, p. 42 ; en anglais, par ex. Z. Plese, « Platonist Orientalism », dans A. Pérez Jiménez et F. Titchener (dir.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society,* Málaga (Utah), I.P.S., 2005, p. 355-382, ici p. 359 ; P. van Nuffelen, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic period,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 78.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 118 03/08/2015 09:18

ἐπικαλέσασθαι δὲ τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα, προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τάς τε ἱδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὁπόσας Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο. (*PE*, IX, 7 = fr. 1 a).

Il faudra, une fois qu'on aura parlé et scellé [notre propos] à l'aide des témoignages de Platon, d'une part revenir à ce sujet et faire le lien avec les dires de Pythagore et d'autre part invoquer les nations célèbres, en produisant celles de leurs cérémonies religieuses, doctrines et fondations cultuelles établies en accord avec Platon, c'est-à-dire toutes celles qu'ont instituées les brahmanes, les juifs, les mages et les Égyptiens.

Que veut lire Eusèbe dans ce passage et comment cherche-t-il à imposer sa lecture ? À moins qu'elle ne constitue une érosion du texte qu'il a lui-même opérée, la formule εἰς τοῦτο est choisie à dessein pour ouvrir le passage. L'antécédent du pronom ne pouvant être rétabli, elle fait complètement disparaître le contexte et par là le sujet proprement dit du propos (vraisemblablement la définition de l'être) pour concentrer l'attention sur la comparaison entre les doctrines de Platon, de Pythagore et des nations de renom. Eusèbe a évidemment sélectionné le passage pour la mention des Juifs parmi ces dernières. Il l'a délimité de façon à ce qu'en quelques lignes, ceux-ci se voient eux-mêmes placés parmi les nations « barbares », dont la culture est hautement estimée par les Grecs (le passage se termine précisément sur les Égyptiens), et que leurs traditions soient élevées à la même vénérabilité que les doctrines des deux plus grands philosophes aux yeux de Numénius et des siens (du moins concernant Platon[45], dont Pythagore est considéré comme le maître[46]). Le contexte où l'extrait est inséré laisse supposer qu'Eusèbe impose même une lecture plus audacieuse du passage. D'une part, l'évocation de « témoignages de Platon » est selon lui à entendre au sens de passages où Platon témoignerait lui-même de son accord avec les juifs. D'autre part, il a fait dire à Aristobule et Numénius, *via* la citation de Clément, que Platon s'inspirait de Moïse. Il veut donc vraisemblablement que le verbe ἀναχωρήσασθαι (l. 2) soit compris comme indiquant que, de Platon, il faille « revenir en arrière » ou « remonter » (autres sens possibles d'ἀναχωρήσασθαι que celui retenu dans la traduction proposée) non seulement vers Pythagore, mais vers ces fameuses nations dont font partie les juifs qui compteraient ainsi parmi les peuples à l'origine de la philosophie platonicienne[47].

45 Qu'Eusèbe qualifie de « coryphée » des philosophes grecs, voir la note 35.
46 Telle est la manière de voir de Numénius (fr. 24, l. 56-80 = Eusèbe, *PE*, XIV, 5, 7-8).
47 Voir Z. Pleše, « Platonist Orientalism », art. cit., p. 360, n. 10.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 119 03/08/2015 09:18

Pour confirmer sa lecture, Eusèbe se contente d'une conclusion dont le laconisme a valeur de démonstration : Ταῦτα μὲν οὖν περὶ τῶνδε. Le pronom ταῦτα résume les éléments d'interprétation analysés à l'instant. Le pronom τῶνδε devrait quant à lui logiquement renvoyer à tous les peuples nommés. Mais le contexte, l'introduction de la citation et surtout le titre qui la précède et attribue à Numénius un développement spécifique sur les juifs indiquent que, par ce pronom, Eusèbe ne renvoie qu'à ces derniers.

C'est donc essentiellement par sa découpe du passage, par le contexte et les formules dont il l'encadre qu'Eusèbe intègre le propos de Numénius au sien, construisant par là un extrait à part entière, c'est-à-dire un texte choisi dans un ensemble plus vaste de façon à recevoir par cette découpe même un sens qui corresponde à celui que veut lui donner l'extracteur.

Mais le texte proprement dit, quant à lui, n'est pas le reflet exact de ce que veut lui faire dire Eusèbe. Le décalage est tangible. Que dit exactement Numénius ? Il annonce ici la méthode qu'il souhaite adopter pour confirmer ses positions sur le point de doctrine discuté, à savoir, d'après le contexte du chapitre d'où le passage est extrait, sur le statut de l'être. Selon nous, la formule εἰς δὲ τοῦτο… ἀναχωρήσασθαι forme un ensemble qui évoque la nécessité de revenir à ce sujet. Numénius dit ensuite qu'il (lui) faut confirmer ou sceller (σημηνάμενον) sa thèse à l'aide des « témoignages de Platon » (ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος), c'est-à-dire des textes du philosophe y faisant allusion, puis l'associer (ξυνδήσασθαι) aux propos ou principes de Pythagore (τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου) avant, enfin, de la comparer aux doctrines et pratiques des nations célèbres (c'est-à-dire barbares) (τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα) qui sont en accord avec la pensée de Platon (προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τάς τε ἱδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως).

Ainsi, chez Numénius, les juifs ne sont pas spécialement mis en valeur parmi les nations nommées[48]. Les « témoignages de Platon » ne concernent pas la relation de la doctrine de Platon avec celle des juifs, mais le sujet traité dans l'ensemble du livre d'où est extrait le passage, à savoir la définition de l'être. Ce dont les textes de Platon doivent témoigner, c'est de la justesse du propos de Numénius sur ce point. Enfin et surtout, le verbe ἀναχωρήσασθαι ne signifie pas qu'il faille remonter aux juifs et à leurs pairs comme étant à l'origine de la philosophie. Il n'est pas même sûr qu'il évoque exactement la remontée à une source quelconque et décrive un procédé qui consisterait, pour éclairer certains passages de Platon, à aller parfois « au-delà » de son texte (ἀναχωρήσασθαι)[49]

48 Voir aussi P. van Nuffelen, *Rethinking the Gods…*, *op. cit.*, p. 80.

49 Voir les traductions évoquées à la note 44. On remarquera que J. H. Waszink (« Porphyrios und Numenios », *Entretiens sur l'Antiquité classique 7 : Porphyre*, Vandœuvres/Genève,

CCM Morlet Extraits c4f.indb 120 03/08/2015 09:18

et à se reporter en l'occurrence à la doctrine de son prédécesseur, Pythagore[50]. Selon nous, ἀναχωρήσασθαι n'indique pas la remontée à une source, pas même à Pythagore, mais, conformément à une construction qui lui est habituelle, signifie qu'il faut revenir au sujet principal (εἰς τοῦτο)[51], la définition de l'être, et ce, comme l'indique le participe σημηνάμενον, après avoir « scellé le propos », c'est-à-dire explicité sa signification, à l'aide des textes de Platon pris comme garants et témoins (ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος au datif instrumental) de la justesse du discours de Numénius. Après quoi, il s'agit pour Numénius d'établir le rapport (ξυνδήσασθαι) entre sa propre doctrine, le témoignage platonicien et les dires ou principes (τοῖς λογοῖς) de Pythagore. Enfin seulement, Numénius explique la nécessité de comparer sa thèse, confirmée par Platon et ainsi liée à la pensée de Pythagore, avec celles, et seulement celles, des traditions des nations célèbres qui sont en accord avec les doctrines de Platon. Ainsi, loin de présenter les traditions barbares comme l'origine du discours philosophique, il ne s'intéresse à elles qu'à titre de comparaison et uniquement en ce qu'elles manifestent un accord avec l'enseignement du maître. Il ne leur accorde aucunement la priorité. Seul Platon est la référence première et fondamentale de son discours.

Pareil décalage entre le propos d'Eusèbe et celui de Numénius est plus probant encore dans le chapitre qui suit immédiatement. Eusèbe enchaîne sur un autre passage du Περὶ τἀγαθοῦ. Là, Numénius est présenté moins comme philosophe que comme historien qui, conformément au deuxième aspect du projet d'Eusèbe dans ce livre, doit témoigner en faveur de l'histoire hébraïque et plus précisément de Moïse :

> Et dans le troisième livre, le même évoque Moïse en ces termes :
> *Du même, à propos de Moïse en même temps que des juifs*
> « Ensuite[52], il y eut Jannès et Jambrès, des Égyptiens exerçant les fonctions de scribes sacrés, des hommes qui avaient été jugés supérieurs à tous dans le domaine de la magie au temps où les juifs étaient chassés d'Égypte. Du moins face à Musée, qui se trouvait à la tête des juifs parce qu'il était devenu un homme tout particulièrement apte à prier Dieu, ce furent eux que la foule des Égyptiens

Fondation Hardt, 1966, p. 35-83, ici p. 56) va jusqu'à parler de l'« ἀναχώρησις-Theorie » de Numénius.

50 Telle est l'interprétation de Z. Pleše, « Platonist Orientalism », art. cit., p. 360-361, qui, à notre sens, est déjà meilleure que celle généralement retenue à la lecture d'Eusèbe.

51 Le verbe ἀναχωρέω accompagné de la préposition εἰς a en effet ce sens, voir *LSJ* s. v. I 2 et II.

52 On sera sensible ici encore à la formule introductive τὰ δ' ἑξῆς, signifiant littéralement « les choses qui suivirent [furent …] : ». Elle peut être de Numénius ou constituer une érosion du texte par Eusèbe pour effacer le contexte.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 121 03/08/2015 09:18

avait estimés capables de s'opposer, et parmi les malheurs que Musée provoquait contre l'Égypte, ils se montrèrent aptes à en désamorcer les plus terribles. » (3) Tels sont les termes par lesquels Numénius témoigne à la fois des prodiges extraordinaires réalisés par Moïse et de Moïse lui-même comme étant devenu « cher à Dieu »[53].

Comme l'indiquent le titre et la conclusion, Eusèbe veut ici produire un témoignage de Numénius en faveur de Moïse. Dans le passage cité, il souhaite vraisemblablement découvrir une mise en valeur de la puissance de Moïse dans le fait que les Égyptiens, pour lui résister, auraient fait appel aux scribes et mages les plus éminents[54]. La conclusion qui suit la citation, du moins, prétend donner la teneur exacte du texte. Les « nouveautés extraordinaires » (τὰς νεανικωτάτας) introduites par Moïse, selon Numénius, deviennent des « prodiges inouis » (παραδόξοις θαύμασι) sous la plume d'Eusèbe et la description de Moïse comme « un homme tout particulièrement apte à prier Dieu[55] » (ἀνδρὶ γενομένῳ θεῷ εὔξασθαι δυνατωτάτῳ) se transforme en qualification du prophète comme « aimé de Dieu » (θεοφιλεῖ γενομένῳ).

Cette conclusion fournit une interprétation d'autant plus explicite qu'elle vise à dissimuler le profond décalage qu'elle entretient avec le discours de Numénius. Eusèbe corrige pour ainsi dire la teneur du texte cité afin d'indiquer comment le lire en faveur des traditions hébraïques[56]. Loin de mettre en valeur Moïse à côté des deux scribes égyptiens, Numénius rapporte en effet plutôt la capacité manifeste de ces derniers (δυνατοί) à mettre fin aux désastres introduits par le prophète – épisode qui ne figure pas dans la Bible. L'expression συμφορῶν

53 *PE*, IX, 8 : (1.) Καὶ ἐν τῇ τρίτῃ δὲ βίβλῳ Μωσέως ὁ αὐτὸς τάδε λέγων μνημονεύει· η′. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΠΕΡΙ ΜΩΣΕΩΣ ὍΜΟΥ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΙΟΥΔΑΙΩΝ : "Τὰ δ' ἑξῆς Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς Αἰγύπτιοι ἱερογραμματεῖς, ἄνδρες οὐδενὸς ἥττους μαγεῦσαι κριθέντες εἶναι, ἐπὶ Ἰουδαίων ἐξελαυνομένων ἐξ Αἰγύπτου. (2) Μουσαίῳ γοῦν τῷ Ἰουδαίων ἐξηγησαμένῳ, ἀνδρὶ γενομένῳ θεῷ εὔξασθαι δυνατωτάτῳ, οἱ παραστῆναι ἀξιωθέντες ὑπὸ τοῦ πλήθους τοῦ τῶν Αἰγυπτίων οὗτοι ἦσαν τῶν τε συμφορῶν, ἃς ὁ Μουσαῖος ἐπῆγε τῇ Αἰγύπτῳ, τὰς νεανικωτάτας αὐτῶν ἐπιλύεσθαι ὤφθησαν δυνατοί." (3) Διὰ δὴ τούτων ὁ Νουμήνιος καὶ τοῖς ὑπὸ Μωσέως ἐπιτελεσθεῖσι παραδόξοις θαύμασι καὶ αὐτῷ δὲ ὡς θεοφιλεῖ γενομένῳ μαρτυρεῖ.

54 À moins qu'il ne pense au sort finalement réservé à Jannès et Jambrès, tous deux finalement vaincus et châtiés (voir P. Maraval, « Fragments grecs du livre de Jannès et Jambré [Pap. Vindob. 29456 et 29828 verso] », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 25, 1977, p. 199-207, ici p. 205). Comme le texte extrait de Numénius ne fait cependant pas allusion à cette ultime conséquence, il reste que son choix ne peut pleinement convaincre par lui-même du propos que veut lui faire transmettre Eusèbe.

55 Le superlatif grec est ici construit de manière absolue (sans article) et non relative, d'où cette traduction qui ne fait pas de Moïse « le plus apte de tous à prier Dieu ».

56 Il est difficile de voir comment cet épisode s'intègre exactement dans le livre *Sur le Bien*. Il s'agit sans doute de la réalisation du projet annoncé dans l'extrait précédent qui consiste à invoquer les différents types de mages, en l'occurrence égyptiens et juifs, et leur conception du divin.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 122 03/08/2015 09:18

νεανικωτάτας, en outre, contrairement à ce que prétend Eusèbe, ne décrit pas des prodiges inouis au sens positif du terme[57], mais, comme c'est toujours le cas pour ce qui est « nouveau » dans l'esprit grec, elle indique des malheurs (συμφοραί) dont la nouveauté est néfaste, d'autant plus qu'ils sont évoqués ici à l'aide d'un adjectif au superlatif. Numénius fait sans doute ici référence aux dix plaies d'Égypte[58], considérées vraisemblablement comme la conséquence négative de la présence des juifs en Égypte, tandis qu'Eusèbe, en accord avec l'Ancien Testament[59], veut voir dans le même épisode un signe du pouvoir accordé par Dieu à Moïse (Aaron n'étant pas important pour son propos). Numénius confirme en outre ainsi la tradition qui fait de Moïse un magicien[60], certes connue de la tradition biblique, mais largement répandue par ailleurs[61]. Quant à la précision que Moïse savait tout particulièrement prier Dieu, elle ne vise pas, chez Numénius, à accorder au prophète un statut spécifiquement divin, mais à justifier sa position à la tête de son peuple. Eusèbe, enfin, ne dit rien de la « translittération » du nom hébreu *Moïse* en *Musée*[62]. Or elle semble

57 Eusèbe veut vraisemblablement atténuer la perception des plaies d'Égypte comme un malheur voulu par Dieu ou du moins conférer à l'épisode une allure positive.

58 Introduites par Dieu contre l'Égypte, d'après Ex VII, 14-XI, 10, en raison de son attitude envers Israël.

59 Voir par ex. la conclusion du passage en Ex XI, 10. On notera toutefois que la Septante n'emploie pas des termes aussi nettement positifs que ceux d'Eusèbe. On y lit en effet, dans le verset mentionné, τὰ σημεῖα, en référence à l'idée que les plaies sont un signe divin accompli par l'intermédiaire de Moïse et Aaron, et τὰ τέρατα qui fait nettement allusion à un phénomène hors du commun d'aspect monstrueux.

60 On sera sensible au parallélisme, dans le texte grec, entre l'expression ἄνδρες οὐδενὸς ἧττους μαγεῦσαι κριθέντες qui désigne les scribes comme des mages et ἀνδρὶ γενομένῳ θεῷ εὔξασθαι δυνατωτάτῳ qui fait de Moïse un homme apte à prier Dieu. Il n'est pas sûr que, pour Numénius, ces deux activités soient ici très différentes. Rappelons en effet, que dans les deux Testaments (Is XIX, 11 et Ac VII, 22), Moïse est considéré comme initié à la sagesse des Égyptiens, laquelle était perçue avant tout comme une forme de magie (voir par ex. Ex VII, 11. 12. 22). Sur la figure de Moïse magicien et sur sa réception gréco-romaine, voir E. M. Butler, *The Myth of the Magus*, Cambridge, Cambridge University Press et New York, The Macmillan Company, 1948 ; J. G. Gager, *Moses in Graeco-Roman Paganism*, Nashville (Tenn.)/New York, Abington Press, 1972 et « Moses the Magician. Hero of an Ancient Counter-Culture? », *Helios*, 21, 1994, p. 179-197.

61 Ce qui laisse ouvert le champ d'interrogation sur les sources de Numénius. Il recourt peut-être à des traditions rabbiniques ou intertestamentaires, moins vraisemblablement selon nous à l'évocation rapide de l'épisode dans le Nouveau Testament (II Tim III, 8, *contra* H. C. Puech, « Numénius d'Apamée… », art. cit., p. 753-754. Voir aussi É. des Places, *Numénius, op. cit.* p. 52, n. 1). On remarquera en outre que ce passage de Numénius a parfois donné à la critique l'idée que le philosophe partageait « l'antisémitisme d'un Posidonius ou d'un Plutarque », voir par exemple les remarques de E. Schürer et Th. Reinach signalées par H. C. Puech, *ibid*. Sur les sources de Numénius concernant Jannès et Jambrès, voir le résumé du débat proposé par M. Stern, *Greek and Latin Authors…*, *op. cit.* p. 213 et M. J. Edwards, « Atticizing Moses… », art. cit., p. 68-69 qui pense à une tradition relative à Zoroastre.

62 Cette hellénisation du nom de Moïse se trouve aussi chez Artapan, voir Eusèbe, *PE*, IX 27, 3. Chez l'historien juif de l'époque hellénistique, elle permet, par une subtile inversion de la légende, de faire d'Orphée l'élève de Moïse (voir F. Jourdan, *Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée. Production juive et réception chrétienne,* Paris, Les Belles Lettres, 2010,

CCM Morlet Extraits c4f.indb 123 03/08/2015 09:18

indiquer une hellénisation de la tradition mosaïque qui s'accorde mal avec la présentation qu'Eusèbe fait de celle-ci comme origine de la culture grecque.

Il ressort de ce décalage, cette fois profond, qu'Eusèbe intègre ici l'extrait à son propos essentiellement par les formules dont il l'encadre. C'est d'ailleurs lorsqu'il est le moins sûr de l'adéquation entre le sens du texte cité et son propre message qu'il commente le premier — indice alors précieux lorsqu'il s'agit d'évaluer la teneur véritable des passages reproduits.

Une intégration parfaite : l'exemple de *PE*, XI, 10. Numénius commentateur de Platon et de Moïse

L'intégration des passages de Numénius au propos d'Eusèbe n'est toutefois pas toujours aussi imparfaite et forcée. Au livre onze, au contraire, elle paraît même presque achevée. Une raison réside sans doute dans le fait que Numénius est là présenté comme interprète de Platon, ce qu'il est réellement[63].

Dans ce livre, avons-nous vu, Eusèbe veut montrer l'accord de Platon avec les Hébreux et fait appel à Numénius pour confirmer sa lecture. Cette fois, il propose des interprétations que les citations de Numénius semblent naturellement accréditer, ce qui leur confère un statut d'extension de son discours et assure leur fusion avec lui. Le procédé est clairement mis en œuvre au chapitre dix à propos de la définition de l'être et du nom à lui donner.

Le développement sur ce sujet commence au chapitre six. Eusèbe y cite le *Cratyle*[64] à propos de l'appropriation des noms à leurs objets, appropriation observée également dans la pratique juive[65]. Après avoir évoqué la physique hébraïque et la nature intelligible dans les deux chapitres suivants, il unit ces trois thèmes (les noms, l'être, l'intelligible) au chapitre neuf. Il reproduit d'abord deux passages de l'Ancien Testament, le premier où Dieu se nomme à Moïse comme « Je suis celui qui est » (Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν) et « Celui qui est » (Ὁ ὤν, Ex. III, 14), le second où Salomon associe le passé et le futur comme renvoyant l'un et l'autre à une même forme de néant (Eccl. I, 9-10), du moins selon l'interprétation suggérée ici (§ 1-2). Eusèbe fait suivre ces citations de l'interprétation qui consiste à voir en elles les prémices d'une distinction entre

p. 52-53). Numénius a pu avoir connaissance de cette tradition sans toutefois nécessairement la cautionner : selon lui, la culture grecque en général et Platon en particulier ne dépendent vraisemblablement pas de Moïse (contrairement à ce que voudrait laisser entendre la formule, d'origine douteuse, rapportée par Clément, voir les notes 25, 27 et 43), mais de Pythagore.

63 Numénius ne propose assurément pas un commentaire continu du *Timée* ou de la *République*, mais ses positions s'appuient sur l'œuvre de Platon qu'il interprète pour les soutenir.

64 *Crat.*, 383 a 5- b 2, 390 a 4-8, d 1-e 4 ; 409 d 9- e 7. Sur ces citations, voir G. Favrelle, *Eusèbe…*, *op. cit.* p. 282-291.

65 Voir *PE*, XI, 6, 8 (Gen 2, 19)-41 avec les sources en notes dans G. Favrelle, *Eusèbe…*, *op. cit.*, p. 76-88.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 124 03/08/2015 09:18

l'intelligible et le sensible, Moïse étant censé avoir défini le premier[66], Salomon le second[67]. Par là, Eusèbe confirme son identification de Dieu à l'intelligible et à l'être. Dans la définition qu'il donne ensuite de l'intelligible et du sensible, il met l'accent sur l'unicité de l'intelligible qu'il qualifie de principe et cause inengendrée de toutes choses, à la fois des corporelles et des incorporelles (τὸ πάντων ἀσωμάτων τε καὶ σωμάτων αἴτιον), et considère comme seul « être » à proprement parler (§ 3)[68]. Après cette interprétation déjà platonisante des textes bibliques, il invite à comparer la pensée qu'il prétend ainsi y découvrir avec les expressions de Platon lui-même[69]. À la suite, donc, des deux passages vétérotestamentaires, Eusèbe reproduit deux textes du *Timée* qui, d'après son commentaire sont censés leur correspondre (§ 5), voire les démarquer (§ 4). Le premier porte sur la définition de l'être et son opposition au sensible (27 d 6-28 a 4), le second sur le rapport ou plutôt l'absence de rapport entre l'être et le temps (37 e 3-38 b2[70])[71]. Entre les deux, il explique comment Platon transpose dans le premier les formules de Moïse et Salomon, avant d'introduire le second comme complément du premier (§ 5-6)[72].

66 *PE*, XI, 9, 1 : « Moïse, dans ses révélations sacrées, émet cet oracle qui provient de la bouche de Dieu : "Je suis celui qui est (Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). Ainsi me nommeras-tu devant les fils d'Israël : Celui qui est m'envoie vers vous (Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς)", exposant aussi que Dieu est sans hésitation le seul qui est réellement et montrant qu'il a proprement et adéquatement mérité cette appellation. »

67 *PE*, XI, 9, 2 : « Quant à Salomon, il a proclamé ce qui suit à propos de la génération et de la destruction des êtres sensibles et corporels : "Qu'est-ce qui est advenu ? Cela même qui adviendra (Τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον) ; et qu'est-ce qui a été fait ? Cela même qui sera fait (καὶ τί τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον) ; et il n'y a absolument rien de nouveau sous le soleil ; ce dont on parlera et dira : tiens, c'est neuf, cela a déjà été dans les âges qui nous précédaient." (Eccl I, 9-10) ».

68 *PE*, XI, 9, 3 : « Tandis qu'en les suivant, nous divisons le tout en deux, en intelligible et en sensible, que nous définissons l'intelligible comme incorporel et rationnel, par nature immortel et indestructible, alors que le sensible se trouve dans l'écoulement et la destruction, le changement et la transformation de son essence, et que toutes choses se résument en un unique principe, tandis que nous sommes d'avis que l'inengendré et l'être qui est proprement et véritablement, cause de tous les incorporels et de tous les corps, est unique [...] ».

69 *PE*, XI, 9, 4 : « [...] observe de quelle manière Platon démarquant non seulement la pensée, mais aussi la lettre même et les mots employés par l'Écriture des Hébreux, s'approprie cette doctrine, l'expliquant quelque part assez abondamment ainsi : [...] ».

70 Sur les textes de Platon cités ici par Eusèbe et surtout sur les variantes que comprennent ces citations par rapport à nos manuscrits, voir G. Favrelle, *Eusèbe...*, *op. cit.*, p. 295-299.

71 D'après Eusèbe, Platon aurait transposé la formule mosaïque associant Dieu à l'être en définissant l'être comme ce qui est toujours, est inengendré et n'est perceptible que par l'intelligence ; il aurait en outre simplement interprété les mots de Salomon en définissant par contraste le sensible comme ce qui n'est réellement jamais, avant de confirmer cette idée dans le second passage du *Timée* reproduit. Eusèbe considère peut-être aussi comme significatif l'emploi des mêmes expressions dans les deux sources pour désigner l'être (ὄν), l'engendré (τὸ γεγονός dans l'Ecclésiaste, τὸ γινόμενον chez Platon) et l'éternité (αἰῶν).

72 *PE*, XI, 9, 5 : « Cet homme admirable n'a-t-il pas montré clairement qu'il transposait l'oracle qui dit chez Moïse "Je suis celui qui est" en "quel est l'être qui est toujours et n'a pas de naissance" ? Et cela, il l'explicite plus clairement en disant que l'être n'est autre que ce qui ne peut être vu par les yeux de chair, mais doit être saisi par l'intellect. 6. Quand il demande

CCM Morlet Extraits c4f.indb 125 03/08/2015 09:18

Pour confirmer sa lecture de Platon, il produit quatre passages du livre deux du traité de Numénius *Sur le Bien*. Leur intégration à son propos se fait sans heurt parce qu'ils paraissent réellement commenter les textes de Platon cités – ou plus précisément faire reposer sur eux leur propre démonstration, toutefois dans l'ordre inverse de celui dans lequel ces textes sont cités par Eusèbe[73].

Le premier extrait (*PE*, XI, 10, 1-5 = fr. 5 des Places) porte sur la définition de l'être. Il se présente comme suit :

> Eh bien donc, élevons-nous le plus près possible vers l'être et disons ceci : jamais l'être ne fut, ni jamais assurément il n'adviendra, mais il est toujours dans un temps bien déterminé, le présent uniquement. 2. Cela dit, ce présent, si on veut l'appeler « éternité », j'y consens moi aussi. Quant au passé, il faut penser qu'une fois qu'il nous a échappé, il s'est définitivement échappé et a fui pour ne plus être. Le futur, de son côté, n'est certes pas encore, mais promet d'être en mesure de venir à l'être. 3. Il ne convient donc absolument pas de croire, ne serait-ce que d'une seule manière, que l'être puisse ou ne pas être, ou ne plus être ou ne pas être encore, car si une telle idée est formulée, assurément, il se produit une grande impossibilité dans notre discours : la même chose à la fois serait et ne serait pas. 4. Mais s'il en était ainsi, encore moins serait-il possible à autre chose d'être, puisque l'être lui-même ne serait pas selon l'être même[74]. Ce qui donc est[75] éternel et stable est toujours dans le même état et identique à soi. Et il n'est pas vrai qu'il est né, puis a péri, qu'il a grandi puis diminué, ni assurément est-il de quelque façon devenu plus ou moins. Par surcroît, sous aucun rapport ne sera-t-il soumis au mouvement, pas même selon le lieu. 5. La loi divine ne lui permet en effet pas de se mouvoir ; jamais l'être ne courra vers l'avant ni vers

donc ce qu'est l'être, il se répond à lui-même en disant : "ce qui peut être appréhendé par l'intellection à l'aide d'un raisonnement est l'être (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ὄν)" ». Quant à ce que dit le texte de Salomon : « qu'est-ce qui est advenu ? Cela même qui adviendra ; qu'est-ce qui a été fait ? Cela même qui sera fait », il est évident qu'il l'a traduit presque avec les mêmes mots lorsqu'il dit : « ce qui fait l'objet de l'opinion conçue par la perception sensible dépourvue de raison (τὸ δ'αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστόν), ce qui naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais ». À ces propos il ajoute aussi : [citation de *Tim.* 37 e 3-38 b 2]. On sera sensible, au paragraphe cinq, à la simplification de la dernière phrase de Platon citée. Elle en modifie le sens, faisant de l'être l'attribut du groupe τὸ περιληπτόν. De même, au paragraphe six, la formule apparemment redondante δόξῃ… δοξαστόν du *Timée* est simplifiée par suppression du premier terme et de la formule prépositionnelle introduite par μετά, ici remplacée par le datif instrumental. Sur ce point, voir les remarques plus loin dans le corps de l'article.

73 Plutôt que de songer à une construction en chiasme voulue par Eusèbe, on peut penser qu'Eusèbe a ici simplement suivi l'ordre adopté par son modèle.

74 C'est-à-dire, sans doute, que si l'être n'était pas selon ses propres propriétés, rien d'autre ne pourrait exister. Voir K. Mras, *Eusebius' Werke* II, *op. cit.* p. 26 apparat à σχολῇ.

75 Le texte de K. Mras est le suivant : τὸ ἄρα ἂν ἀΐδιόν τε βέβαιόν τε. Tous les autres éditeurs, É. des Places compris, ont quant à eux τὸ ἄρα ὂν ἀΐδιόν τε βέβαιόν τε sans signaler d'autre leçon pour ὄν. Même si le texte de K. Mras pourrait être traduit ainsi : « Ce qui serait donc éternel et stable est… », le ἄν paraît plutôt être une erreur.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 126 03/08/2015 09:18

l'arrière, jamais vers le haut ni vers le bas, ni vers la droite ni vers la gauche et jamais il ne se mouvra autour de son propre centre. Au contraire, il se tiendra immobile, fixe, toujours dans le même état et dans l'identité[76].

Dans ce passage, l'insistance sur l'éternité de l'être, par opposition à la soumission au passage du temps caractéristique du sensible, semble expliciter les formules employées par Platon dans les deux textes du *Timée*[77]. Ils éclairent peut-être même la formule difficile du second texte qui fait allusion au « non être » précisément escamotée par Eusèbe[78]. D'après ce que suggère Eusèbe, en outre, le développement sur la stabilité de l'être, associée à son absence de

76 Φέρε οὖν ὅση δύναμις ἐγγύτατα πρὸς τὸ ὂν ἀναγώμεθα καὶ λέγωμεν· τὸ ὂν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ ἐν χρόνῳ ὡρισμένῳ, τῷ ἐνεστῶτι μόνῳ. (2) τοῦτον μὲν οὖν τὸν ἐνεστῶτα εἴ τις ἐθέλει ἀνακαλεῖν αἰῶνα, κἀγὼ συμβούλομαι· τὸν δὲ παρελθόντα χρόνον οἴεσθαι χρὴ ἡμᾶς διαπεφευγότα ἤδη διαπεφευγέναι ἀποδεδρακέναι τε εἰς τὸ εἶναι μηκέτι· ὅ τε αὖ μέλλων ἐστὶ μὲν οὐδέπω, ἐπαγγέλλεται δὲ οἷός τε ἔσεσθαι ἥξειν εἰς τὸ εἶναι. (3) οὔκουν εἰκός ἐστιν ἑνί γε τρόπῳ νομίζειν τὸ ὂν ἤτοι μὴ εἶναι ἢ μηκέτι ἢ μηδέπω, ὡς τούτου γε οὕτως λεγομένου ἓν γίνεταί τι ἐν τῷ λόγῳ μέγα ἀδύνατον, εἶναί τε ὁμοῦ ταὐτὸν καὶ μὴ εἶναι. (4) εἰ δὲ οὕτως ἔχει, σχολῇ γ' ἂν ἄλλο τι εἶναι δύναιτο, τοῦ ὄντος αὐτοῦ μὴ ὄντος κατὰ αὐτὸ τὸ ὄν. τὸ ἄρα ὂν ἀΐδιόν τε βέβαιόν τε ἐστὶν ἀεὶ κατὰ ταὐτὸν καὶ ταὐτόν. οὐδὲ γέγονε μέν, ἐφθάρη δὲ οὐδ' ἐμεγεθύνατο μέν, ἐμειώθη δὲ οὐδὲ μὴ<ν> ἐγένετό πω πλεῖον ἢ ἔλασσον. (5) καὶ μὲν δὴ τά τε ἄλλα καὶ οὐδὲ τοπικῶς κινηθήσεται· οὐδὲ γὰρ θέμις αὐτῷ κινηθῆναι, οὐδὲ μὲν ὀπίσω οὐδὲ πρόσω, οὔτε ἄνω ποτὲ οὔτε κάτω, οὐδ' εἰς δεξιὰ οὐδ' εἰς ἀριστερὰ μεταθεύσεταί ποτε τὸ ὂν οὔτε περὶ τὸ μέσον ποτε ἑαυτοῦ κινηθήσεται, ἀλλὰ μᾶλλον καὶ ἑστήξεται καὶ ἀραρός τε καὶ ἑστηκὸς ἔσται κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀεὶ καὶ ὡσαύτως (nous adoptons ici provisoirement la leçon τὸ ἄρα ὂν ἀΐδιόν à la place de τὸ ἄρα ἂν ἀΐδιόν, voir la note précédente). — Notre traduction ne rend pas ici les différentes répliques d'un dialogue. L'ouvrage en est certes un (à la manière toutefois du *Timée* ou des écrits hermétiques, le maître ayant presque toujours la parole), comme l'expression ὦ ξένε, en *PE*, XI, 18, 17 (fr. 14) ou la structure dialogique en *PE*, XV, 17 (fr. 4a), entre autres, invitent à le penser. Mais il est difficile de délimiter les répliques. Ce qui parfois semble être des réponses peut en réalité relever d'un discours que le locuteur se tient à lui-même, forme par excellence de la pensée dans le cadre platonicien. Plotin fait de même lorsqu'il traite les objections possibles à sa doctrine. Dans la mesure où la structure dialogique n'est pas ici suffisamment explicite, nous préférons ne pas l'introduire. — Sur ce fragment, voir par ex. M. F. Burnyeat, « Platonism in the Bible… », art. cit., p. 155-159.

77 La formule τὸ ὂν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ' ἔστιν ἀεὶ ἐν χρόνῳ ὡρισμένῳ, τῷ ἐνεστῶτι μόνῳ peut rappeler la suivante dans le premier passage du *Timée* (27 c 6-7) cité : Τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε et celle-ci dans le second (37 e 5-38 a 2) : λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἐστί τε καὶ ἔσται. τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει· τὸ δὲ ἦν καὶ τὸ ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν οὖσαν πρέπει λέγεσθαι. La formule de Numénius sur l'éternité (τοῦτον μὲν οὖν τὸν ἐνεστῶτα εἴ τις ἐθέλει ἀνακαλεῖν αἰῶνα, κἀγὼ συμβούλομαι) peut faire penser à un commentaire de celles de Platon (*Tim.*, 37 e 5, 38 a 7) : ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν, αἰῶνα μιμουμένου. Quant aux réflexions de Numénius sur le statut de l'être relativement au temps, aux paragraphes deux et trois, elles explicitent peut-être la fin du second passage du *Timée* ainsi que la formule précisément omise par Eusèbe (ᾧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν, 38 b 3) indiquant qu'il est en réalité difficile d'appliquer ces qualifications (« avoir été », « devoir être », « ne pas être » – la dernière étant elle aussi omise) à l'être et même tout simplement d'employer de telles expressions.

78 Voir la fin de la note précédente.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 127 03/08/2015 09:18

mouvement, c'est-à-dire aussi de changement, peut être lu comme rendant compte de l'affirmation du second texte de Platon selon lequel mouvement et changement sont au contraire caractéristiques du devenir[79]. Eusèbe arrête vraisemblablement à dessein l'extrait sur la formule κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀεὶ καὶ ὡσαύτως. Elle semble paraphraser le τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχον ἀκινήτως du second texte de Platon et par suite y faire directement allusion, Eusèbe percevant vraisemblablement ce passage de Numénius comme un commentaire de ce second texte du *Timée* (le premier n'intervenant qu'ensuite).

Le deuxième extrait (*PE*, XI, 10, 6-8 = fr. 6 des Places) est choisi et délimité de façon à faire le lien entre ce texte de Platon et la formule mosaïque sur le nom de Dieu.

> Tout cela m'aura donc servi de préliminaire. Mais, en ce qui me concerne, je ne vais pas feindre plus longtemps ni prétendre ignorer le nom de l'incorporel : car il y a des chances qu'il soit à présent plus agréable de le dire plutôt que de ne pas le dire. Et j'affirme, oui, que son nom est précisément ce que l'on cherchait depuis longtemps. 7. Néanmoins, qu'on n'aille pas rire si je prétends que l'incorporel a pour nom « essence » et « être ». La raison de ce nom « être » réside dans le fait qu'il [l'incorporel] n'est sujet ni à la naissance, ni à la corruption, qu'il n'admet aucun autre type de mouvement ni de changement, que ce soit vers le meilleur ou vers le pire, qu'il est simple, invariable, dans une forme qui reste identique, qu'il ne sort pas de son identité ni volontairement ni sous l'effet d'une contrainte extérieure. 8. D'ailleurs Platon lui aussi, dans le *Cratyle,* a dit que les noms sont précisément ajoutés aux réalités en vertu de la ressemblance qu'ils comportent avec elles. – Qu'il en soit donc ainsi et que l'être soit tenu pour incorporel[80].

79 Le paragraphe quatre de Numénius explique la stabilité et l'absence de changement, le paragraphe cinq l'absence de mouvement, les deux notions étant liées dans le second passage de Platon (*Tim.* 38 a 3-8).

80 Τοσαῦτα μὲν οὖν μοι πρὸ ὁδοῦ. αὐτὸς δ' οὐκέτι σχηματισθήσομαι οὐδ' ἀγνοεῖν φήσω τὸ ὄνομα τοῦ ἀσωμάτου· καὶ γὰρ κινδυνεύει νῦν ἤδη ἥδιον εἶναι εἰπεῖν μᾶλλον ἢ μὴ εἰπεῖν. καὶ δῆτα λέγω τὸ ὄνομα αὐτῷ εἶναι τοῦτο τὸ πάλαι ζητούμενον. (7) ἀλλὰ μὴ γελασάτω τις, ἐὰν φῶ τοῦ ἀσωμάτου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν. ἡ δὲ αἰτία τοῦ ὄντος ὀνόματός ἐστι τὸ μὴ γεγονέναι μηδὲ φθαρήσεσθαι μηδ' ἄλλην μήτε κίνησιν μηδεμίαν ἐνδέχεσθαι μήτε μεταβολὴν κρείττω ἢ φαύλην, εἶναι δὲ ἁπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μήτε ἐθελούσιον ἐξίστασθαι τῆς ταὐτότητος μήθ' ὑφ' ἑτέρου προσαναγκάζεσθαι. (8) ἔφη δὲ καὶ ὁ Πλάτων ἐν Κρατύλῳ τὰ ὀνόματα ὁμοιώσει τῶν πραγμάτων εἶναι αὐτὰ ἐπίθετα. Ἔστω οὖν καὶ δεδόχθω εἶναι τὸ ὂν ἀσώματον. Sur ce fragment, voir par ex. M. F. Burnyeat, « Platonism in the Bible… », art. cit., p. 160-164 (mais nous ne partageons pas son interprétation de ὁ ὤν au fr. 13, laquelle étaie son interprétation du fr. 6. Pour désigner le premier dieu comme l'être, Numénius emploie le neutre ὄν, sur ce point, voir M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13 (des Places): A note on Interpretation », *Mnemosyne*, 42 [3], 1989, p. 478-482, ici p. 479).

CCM Morlet Extraits c4f.indb 128 03/08/2015 09:18

Le passage rappelle celui du *Timée* par l'évocation de l'absence de mouvement et de changement caractéristique de l'être[81] et peut paraître l'associer au propos mosaïque en posant que le terme *étant* (ὄν) ou *essence* (οὐσία) est le nom à donner à l'incorporel, l'incorporel étant ici à concevoir comme l'intelligible par opposition au sensible[82]. Eusèbe veut en outre que soit ici comprise l'identification de cet incorporel à Dieu. La manière presque gênée dont Numénius propose cette nomination (ἀλλὰ μὴ γελασάτω τις, ἐὰν φῶ τοῦ ἀσωμάτου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν) a pu lui laisser penser qu'elle était effectivement une allusion au passage biblique. Eusèbe poursuit à dessein l'extrait avec la suite du passage de Numénius qui mentionne le *Cratyle*. Elle fait écho à la citation qu'il a lui-même proposée au chapitre six. Ainsi confirmé dans son « intuition », il choisit enfin d'arrêter l'extrait sur cette affirmation cette fois décidée de Numénius : Ἔστω οὖν καὶ δεδόχθω εἶναι τὸ ὂν ἀσώματον. Évidemment, il souhaite que l'on comprenne que « l'être est l'incorporel »[83], dans l'idée que l'incorporel a pour nom *être* (ὄν[84]). Cette lecture est parfaitement possible puisque, ἀσώματον étant attribut, il n'a pas besoin d'article pour signifier « l'incorporel » et ainsi être substantivé. Elle n'est toutefois pas la plus évidente d'un point de vue grammatical. Une lecture plus simple consiste en effet à considérer ἀσώματον privé d'article comme adjectif attribut du sujet τὸ ὄν (et non plus comme adjectif substantivé) et à trouver, sous la plume de Numénius, l'affirmation anti-stoïcienne moins détonnante que « l'être est incorporel »[85]. Par suite, le texte suggérerait que le nom *être* s'applique uniquement à ce qui est incorporel, en cela conformément au principe du *Cratyle* selon lequel les noms sont appliqués aux choses en raison de la ressemblance qu'ils entretiennent avec elles. Cependant, la mention du *Cratyle* peut quand même conduire vers une traduction proche de celle qui est suggérée par la lecture d'Eusèbe. Dans ce dialogue, en effet, le verbe εἶναι a parfois le sens de « signifier »[86] et l'on peut rappeler en outre que l'article

81 Le retour sur l'idée d'absence de devenir et de destruction, de mouvement et de changement (§ 7) rappelle ici encore le second passage du *Timée*.

82 Le recours à la notion d'incorporel indique que Numénius se situe dans le cadre de la polémique avec les stoïciens.

83 C'est la traduction de A.-É. Chaignet, *Histoire de la psychologie…*, *op. cit.* p. 315. G. Favrelle (*Eusèbe…*, *op. cit.* p. 105) traduit de manière plus emphatique : « l'incorporel, c'est l'être », peut-être pour insister sur le sens qu'Eusèbe veut donner au passage.

84 Nous avons choisi de traduire τὸ ὄν de manière traditionnelle par « l'être ». Dans le contexte de la polémique avec la Stoa, toutefois, on pourrait aussi traduire par « l'existant » (voir A. A. Long et D. N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. fr. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2001, T. II, p. 20). Pour traduire l'allusion que veut voir Eusèbe dans le texte de Numénius, il faudrait en réalité partout traduire par « ce qui est » (Eusèbe entendant un parallélisme avec ὁ ὤν, « Celui qui est »).

85 C'est la traduction de É. des Places.

86 Voir par ex. *Cratyle*, 398 d 7-8 : τὸ γὰρ εἴρειν λέγειν ἐστίν.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 129 03/08/2015 09:18

(ici τό devant ὄν) permet d'introduire un terme pris en mention, c'est-à-dire correspondre à l'italique français pour signaler un mot considéré en tant que signifiant et non que signifié. Ainsi comprise, la formule pourrait être traduite de la façon suivante : « (Qu'il soit donc admis et jugé que) le terme *être* veut dire " incorporel" ». Dans les deux cas néanmoins, la signification ultime du passage est semblable pour Numénius. Peu après, en effet, ou du moins, dans l'extrait suivant[87], il répète, cette fois sans le verbe εἶναι en fonction de prédicat, la formule τὸ ὂν... ἀσώματον, « l'être est incorporel ». Son raisonnement peut être celui-ci : du *Cratyle*, il retient que le nom est un simple ajout à la chose (πρᾶγμα) à laquelle il ressemble ; le nom *être* indique donc une qualité essentielle qui correspond effectivement à la chose « incorporel » et peut lui être assigné comme « épithète » (ἐπίθετον, dit le grec, au sens d'être « ajouté »). Dans ce contexte de pensée, le propos de Numénius est toujours de dire que c'est l'incorporel qui est l'être. En cela, il s'oppose aux stoïciens qui appliquent le mot *être* (ou *existant*), ὄν, aux corps et aux corps seulement, au sens, entre autres[88], où ceux-ci sont susceptibles d'agir et de pâtir, et qui alors n'hésitent pas à « corporifier » dieu et les vertus. Il est peu vraisemblable que Numénius songe ici à la formule biblique ou du moins principalement à elle. Son propos semble essentiellement polémique.

Quoi qu'il en soit, Eusèbe a délimité le passage de façon à lui donner comme unité de sens la confirmation, par un commentateur de Platon, que l'application du nom *être* à Dieu, qu'il pense désigné par l'incorporel chez Numénius, était admise par Platon lui-même.

Le troisième extrait (*PE*, XI, 10, 9-11 = fr. 7 des Places) est choisi comme confirmation réitérée de cette interprétation :

> J'ai dit que l'être est incorporel, c'est-à-dire qu'il est l'intelligible. Telle était du moins la teneur, autant qu'il m'en souvienne, de ce qui donc a été dit auparavant. Mais celui qui se mettrait en quête d'un discours supplémentaire, je veux le rassurer en ajoutant seulement ceci : si ces propos ne répondent pas aux doctrines de Platon, eh bien il faut penser qu'ils répondent du moins à celles d'un autre grand homme jouissant d'un grand crédit tel que fut Pythagore. 10. En tous cas, Platon dit ceci – eh bien, que je me rappelle la manière dont il s'exprime : « qu'est-ce qui est toujours, mais n'a pas de naissance et qu'est-ce qui

87 On ne peut être parfaitement sûr que Numénius renvoie exactement à ce passage, il peut aussi songer à un autre où n'entre pas la question du nom. C'est Eusèbe (ou sa source) qui tisse avant tout le lien par son choix. Cela n'exclut pas son existence effective, mais il faut considérer que le propos du philosophe peut être plus large sur ce sujet que ce qui nous est transmis.

88 La définition que nous proposons ici est volontairement simplificatrice, voir A. A. Long et D. N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, *op. cit.* p. 251.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 130 03/08/2015 09:18

advient, mais n'est jamais ? L'un est évidemment ce qui est saisi par l'intellection à l'aide du raisonnement, tandis que l'autre est quant à lui ce qui est perçu par l'opinion, – opinion conçue à l'aide de la perception sensible dépourvue de raison, ce qui naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais. » [*Timée*, 27 d 6- 28 a 4 modifié] 11. Alors en effet qu'il demandait ce qu'est l'être, il le dit sans conteste inengendré. De naissance, en effet, il disait qu'il n'y en a pas pour l'être, sinon il changerait, or s'il changeait, il ne serait pas éternel[89].

Eusèbe retient le passage parce qu'il semble être dans la continuité du précédent et il le fait commencer précisément à l'endroit où Numénius paraît renvoyer lui-même à la dernière phrase de ce texte[90]. Par là, le choix d'Eusèbe renforce même la continuité du propos numénien, peut-être plus qu'il ne le faudrait. Le passage est en effet délimité de façon à ce qu'y apparaisse à la fois une allusion à l'affirmation relative au nom (du moins, ainsi qu'Eusèbe veut qu'on lise la première phrase, en écho au précédent extrait, même s'il n'est plus ici question du nom) et une citation du premier texte du *Timée* reproduit au chapitre neuf. Notons en outre que la mention centrale de Pythagore, quant à elle, ne paraît pas intéresser Eusèbe. Elle justifie sans doute seulement à ses yeux l'appellation *pythagoricien* appliquée à Numénius par sa source. Eusèbe préfère visiblement occulter le fait que Numénius s'en serve pour prévenir que son propos n'est peut-être pas tout à fait celui de Platon[91]. Quoi qu'il en soit, Eusèbe prolonge la citation jusqu'à la paraphrase de la première partie du texte platonicien par Numénius, laquelle définit encore l'être par l'absence de changement et l'éternité. C'est à semblable méthode d'interrogation du texte qu'il a procédé lui-même auparavant (*PE*, XI, 9, 5), sans doute, nous y reviendrons, par imitation anticipée de sa source.

Le dernier extrait (*PE*, XI, 10, 12-14 = fr. 8 des Places) est enfin choisi lui aussi dans la continuité directe du précédent auquel il semble faire allusion[92], mais

89 Τὸ ὂν εἶπον ἀσώματον, τοῦτο δὲ εἶναι τὸ νοητόν. τὰ μὲν οὖν λεχθέντα, ὅσα μνημονεύειν ἔστι μοι, τοιαῦτα γοῦν ἦν. τὸν δ' ἐπιζητοῦντα λόγον ἐθέλω παραμυθήσασθαι, τοσόνδε ὑπειπών, ὅτι ταῦτα τοῖς δόγμασι τοῖς Πλάτωνος εἰ μὴ συμβαίνει, ἀλλ' ἑτέρου γε χρῆν οἴεσθαί τινος ἀνδρὸς μεγάλου, μέγα δυναμένου, οἵου Πυθαγόρου.(10) λέγει γοῦν Πλάτων (φέρ' ἀναμνησθῶ πῶς λέγει)· 'Τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετὰ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.' (11) ἤρετο γὰρ δή, τί ἐστι τὸ ὄν, φὰς αὐτὸ ἀγένητον ἀναμφιλέκτως. γένεσιν γὰρ οὐκ ἔφη εἶναι τῷ ὄντι· ἐτρέπετο γὰρ ἄν· τρεπόμενον δὲ οὐκ ἦν ἀΐδιον.

90 Voir la note 80.

91 À l'époque, un pythagoricien est en réalité un interprète de Platon qui prétend simplement que ce dernier prend Pythagore pour source (sur ce point, voir par ex. M. Frede, « Numenius… », art. cit., p. 1045-50 ; M. Bonazzi, « Plotino… », art. cit., p. 41-51, avec bibliographie).

92 On retrouve les termes ἀΐδιον et ἄτρεπτον par exemple.

également du premier et du deuxième[93], et il permet d'achever l'interprétation des textes du *Timée* reproduits parce qu'il paraphrase cette fois la deuxième partie de la première citation :

> Si assurément l'être, d'une part, est absolument en tous points éternel et immuable, si en absolument aucune façon il ne sort de lui-même, mais demeure dans le même état, fixé dans son identité, alors c'est lui, sans nul doute, ce qui sera « saisi par l'intellection avec l'aide du raisonnement ». 13. Si le corps, d'autre part, s'écoule, s'il est emporté au premier changement, il s'enfuit et n'est pas. De là, n'y aurait-il pas une grande folie à ne pas le dire indéterminé, objet de la seule opinion et à ne pas dire, comme le fait Platon, qu'« il naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais ? ».
>
> 14. Voilà donc ce que déclare Numénius qui interprète, de façon à les rendre clairs, à la fois les propos de Platon et, bien avant eux, ceux de Moïse. C'est évidemment à juste titre qu'on lui attribue cette parole oraculaire qui lui vaut d'être resté dans les mémoires pour avoir dit : « Qu'est-ce en effet que Platon sinon Moïse qui parle l'attique ? »[94]

Ce dernier extrait de Numénius[95] au chapitre dix se termine ainsi sur l'interprétation du premier passage de Platon reproduit par Eusèbe[96], et

93 Voir l'emploi du verbe ἀποδιδράσκει et l'expression évoquant une identité à soi (μένει δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἕστηκε) qui rappellent le premier extrait du chapitre (*PE*, XI, 10, 2 et 4 : ἑστηκὸς ἔσται κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀεὶ καὶ ὡσαύτως, fr. 5) et l'idée que l'être ne sort pas de lui-même évoquée dans le deuxième (*PE*, XI, 10, 7, fr. 6).

94 « Εἰ μὲν δὴ τὸ ὂν πάντως πάντη ἀΐδιόν τέ ἐστι καὶ ἄτρεπτον καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἐξιστάμενον ἐξ ἑαυτοῦ, μένει δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἕστηκε,(13) τοῦτο δήπου ἂν εἴη τὸ τῇ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν. εἰ δὲ τὸ σῶμα ῥεῖ καὶ φέρεται ὑπὸ τῆς εὐθὺ μεταβολῆς, ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἔστιν. ὅθεν οὐ πολλὴ μανία μὴ οὐ τοῦτο εἶναι ἀόριστον, δόξῃ δὲ μόνῃ δοξαστὸν καί, ὥς φησι Πλάτων, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν; »(14) Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Νουμήνιος, ὁμοῦ τὰ Πλάτωνος καὶ πολὺ πρότερον τὰ Μωσέως ἐπὶ τὸ σαφὲς διερμηνεύων. εἰκότως δῆτα εἰς αὐτὸν ἐκεῖνο τὸ λόγιον περιφέρεται, δι' οὗ φάναι μνημονεύεται· « Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; ».

95 La définition donnée de l'être étant redondante avec tout ce qui précède, on pourrait se demander, si, à l'origine, le début du texte ne comportait pas τὸ ἀσώματον à la place de τὸ ὄν, modification qui aurait été introduite par Eusèbe pour assurer la continuité de son propre propos sur l'être. Après avoir défini l'être à l'aide du texte du *Timée* et l'avoir identifié à l'incorporel dans les extraits précédents, Numénius aurait pu attribuer à ce dernier la définition platonicienne de l'être en paraphrasant le texte déjà cité et l'opposer au corps. Toutefois, même si cette conjecture est tentante, elle n'est pas absolument nécessaire, car l'opposition entre être et corps est compréhensible dans un cadre de polémique avec le stoïcisme — on remarquera alors qu'Eusèbe, de son côté, la transforme en opposition plus généralement platonisante entre intelligible et sensible lorsqu'il se l'approprie par anticipation en *PE*, XI, 9, 3. Numénius a pu recourir à cette formule apparemment redondante pour justifier son propre remaniement du texte de Platon (voir plus loin) destiné à voir dans la formule τὸ τῇ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν la définition de l'être (τὸ ὄν).

96 Il n'est pas impossible que, dans la formule τὸ τῇ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, Eusèbe entende une allusion au Christ (λόγου) comme seul intermédiaire permettant de saisir l'intelligible qu'est Dieu.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 132 03/08/2015 09:18

même sur la première interprétation qu'Eusèbe en a lui-même donnée en IX, 9, 5. Ce procédé de composition annulaire confère à l'ensemble un effet d'achèvement qu'Eusèbe scelle en rapportant la fameuse phrase déjà attribuée par Clément à Numénius et qui était sa toute première mention du philosophe dans la *PE* : Platon ne serait autre que Moïse parlant l'attique (IX, 10, 14).

L'analyse de ces quatre passages de Numénius dans leur contexte de citation montre que leur intégration au texte d'Eusèbe semble ici parfaite[97] et contribue de manière essentielle à la construction des extraits chez Eusèbe puisque le souci d'assurer cette intégration commande le choix et la délimitation des textes. Certes, tout décalage n'est pas absent. Nous y reviendrons. Mais ici, la citation de ses textes s'intègre mieux au propos d'Eusèbe parce que leur contexte herméneutique originel est davantage respecté.

Cette perfection invite alors à interroger la relation d'Eusèbe à sa source et à explorer plus avant sa méthode dans la composition des extraits de Numénius.

L'intégration parfaite de l'extrait au propos intégrateur. Sources et méthode

Il est certain que le propos d'Eusèbe et celui de Numénius diffèrent ici comme au chapitre neuf. Lorsque Numénius parle de l'être qu'il n'estime représenté que par l'incorporel[98], il ne désigne pas par l'incorporel uniquement dieu, contrairement à ce qu'Eusèbe veut croire et faire croire. Certes, dieu est chez lui l'incorporel et l'être par excellence comme l'exposent les extraits reproduits dans le chapitre dix de la *PE*. Mais son propos sur l'être s'inscrit plus largement dans la polémique anti-stoïcienne dont Eusèbe donne lui-même un exemple au livre quinze (17). Il s'agit pour Numénius d'affirmer que seul ce qui est incorporel mérite d'être qualifié d'être, contrairement aux stoïciens pour qui, avons-nous dit, il n'est que le corporel qui *soit* vraiment et pour qui donc le terme *être* désigne uniquement le corporel. Dans ce contexte, chez Numénius, l'incorporel peut aussi renvoyer à l'âme par exemple, comme en témoigne

97 À cet égard, on peut alors se poser la question de savoir quel type de passages sont omis entre les textes cités dans ce chapitre. Eusèbe semble en effet suivre de près le propos de Numénius puisqu'il s'agit toujours d'un discours appuyé sur la même citation de Platon. Mais il est possible que Numénius ait entre temps fait référence à une polémique ou, comme il mentionne Pythagore, ait développé la partie de l'enseignement pythagoricien qui l'intéressait. Eusèbe aurait alors considéré qu'un tel développement ne concernait pas son projet. Il peut même l'avoir supprimé au sein de la citation : entre *PE*, XI, 10, 9 et 10, en effet, la mention de Pythagore n'est suivie d'aucune explicitation et le texte passe directement à Platon. Certes, cela peut être le fait de Numénius, selon lequel Platon ne fait que développer la doctrine de Pythagore, mais une coupe d'Eusèbe n'est pas à exclure. En tous cas, il n'apparaît chez lui aucun développement pythagorisant de Numénius tel qu'on en trouve dans le fr. 52 (Calcidius traduisant Numénius) par exemple.

98 Voir par ex. les fr. 3 (Eusèbe, *PE*, XV, 17, 1-2) et 4 a (Eusèbe, *PE*, XV, 17, 3-8).

CCM Morlet Extraits c4f.indb 133 03/08/2015 09:18

peut-être le fragment 4 b[99]. Par ailleurs, si Numénius s'appuie effectivement sur le premier texte de Platon cité par Eusèbe, il n'est pas évident qu'il renvoie exactement au second dont il ne fait aucune citation littérale dans les passages retenus par Eusèbe. En outre, rien ne permet d'affirmer qu'il ait le passage mosaïque en tête lorsqu'il donne à l'incorporel le nom *être* sous la forme ὄν et οὐσία, encore moins qu'il songe à celui de Salomon. Cependant, malgré ces dissonances, son propos paraît excellement compléter celui d'Eusèbe dans l'interprétation de Platon proposée. Comment expliquer cette réussite ?

La source

Une première explication pourrait consister à mettre en doute que cette construction fût l'œuvre d'Eusèbe. Nous rappellerions ici l'hypothèse de H. D. Saffrey[100] selon qui Eusèbe emprunterait aux *Stromates* d'Origène[101]. D'après Jérôme[102], Origène avait en effet tenté de confirmer les doctrines chrétiennes à l'aide de comparaisons avec celles des philosophes païens dont Platon et Numénius. La perfection de la construction reviendrait donc à Origène[103], Eusèbe étant quant à lui moins adroit, comme en témoigne le livre neuf. Mais, même si nous adoptions cette hypothèse, elle n'expliquerait toutefois pas l'excellence de l'intégration des propos du païen dans ceux du

99 Le témoignage n'est toutefois pas une citation littérale, mais un compte rendu fait par Némésius (*Sur la nature de l'homme*, ch 2, § 17, 15-19, 6 R. W. Sharples, P. J. van der Eijk, *Nemesius, On the Nature of Man*, translated with an introduction and notes, Liverpool, Liverpool University Press, 2008) qui associe l'enseignement de Numénius à celui d'Ammonius, le maître de Plotin, en guise de réplique à tous ceux qui affirment que l'âme est un corps. Or on remarquera que, dans tout le début de son chapitre consacré à la définition de l'âme (ch. 2, § 16, 11-22, 19), Némésius est spécifiquement intéressé par le débat avec la Stoa dont il souhaite dénoncer les vues (voir le texte traduit par R. W. Sharples et P. J. van der Eijk, *Nemesius*..., *op. cit.* p. 51-60). De fait, c'est lui qui fournit les témoignages les plus explicites sur la considération de l'âme comme un corps par Cléanthe et Chrysippe (voir A. A. Long et D. N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, *op. cit.* 45 C et D [*SVF* I 518 et II 790], p. 248-249), et il critique aussi une telle conception chez les médecins (ch. 2, § 23, 24-26, 9, R. W. Sharples et P. J. van der Eijk, *Nemesius*..., *op. cit.* p. 61-64).

100 « Un lecteur antique des œuvres de Numénius... », art. cit., p. 50.

101 L'hypothèse est reprise et développée par S. Morlet, « Eusèbe de Césarée... », art. cit., et « La *Préparation évangélique* d'Eusèbe et les *Stromates* perdus d'Origène : nouvelles considérations », *Revue de philologie*, 87, 2013, p. 103-119.

102 *Lettre* 70, 4 : *Hunc (sc. Clément) imitatus Origenes decem scripsit Stromateas, christianorum et philosophorum inter se sententias comparans, et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans*. Voir H. D. Saffrey, « Un lecteur antique des œuvres de Numénius... », art. cit., p. 50, n. 1, qui renvoie aussi à *HE*, VI, 19, 8 où Eusèbe évoque la familiarité d'Origène avec les auteurs païens dont Numénius et Cronius.

103 Dans le *Contre Celse*, Origène signale justement que Numénius a recouru à l'enseignement hébraïque pour définir dieu comme incorporel (I 15 = fr. 1b) et évoque lui-même les commentaires de Numénius (IV, 51 = fr. 10a). On peut noter aussi avec G. Favrelle, *Eusèbe*..., *op. cit.* p. 99, n. 3, que le deuxième passage du *Timée* (37 e 3-38 b 2) cité en *PE*, XI, 10 est paraphrasé par Origène dans son *Traité sur les principes*. Le florilège des textes platoniciens utilisés par Eusèbe parallèlement à ceux de Numénius peut donc lui aussi remonter à Origène.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 134 03/08/2015 09:18

chrétien. La question se repose simplement à un niveau antérieur puisqu'il faut alors expliquer cette bonne intégration des passages de Numénius dans le texte d'Origène.

Une autre hypothèse, émanant toujours des réflexions de H. D. Saffrey, consisterait à envisager que, si cette intégration est si parfaite, c'est parce que le propos d'Eusèbe fournirait le contexte réel de celui de Numénius. Selon H. D. Saffrey, en effet, les textes de Platon reproduits constitueraient le *corpus* effectivement cité et commenté par Numénius. Cette hypothèse est d'autant plus intéressante qu'elle permettrait de considérer le livre deux de l'ouvrage *Sur le Bien* comme réalisant le programme annoncé au livre un, qui voulait, une fois la doctrine sur l'être émise, sa confirmation à l'aide des témoignages (c'est-à-dire des textes) de Platon, la démonstration de son lien avec le discours de Pythagore, évoqué ici dans le troisième extrait, et sa comparaison avec les traditions des nations célèbres en accord avec Platon, en l'occurrence ici, selon Eusèbe, avec l'enseignement mosaïque. Cette hypothèse semble se vérifier au chapitre vingt-deux du livre onze par exemple, où les textes du *Timée* et de la *République* cités par Eusèbe sont effectivement ceux cités et commentés dans les extraits de Numénius figurant dans ce chapitre[104]. Quelques réserves s'imposent néanmoins. Dans le troisième extrait du chapitre dix, où Numénius cite le premier texte du *Timée* reproduit par Eusèbe au chapitre précédent, la lettre de ce texte n'est en réalité pas la même dans les deux cas. Cette disparité donne à penser qu'Eusèbe (ou sa source) ne cite pas un texte de Platon qu'il trouvait tel quel chez Numénius. Pour l'expliquer, plusieurs hypothèses se présentent. Si Numénius renvoyait effectivement à ce texte dans la partie ici non citée par Eusèbe (rappelons qu'il dit vouloir appuyer sa doctrine sur les « témoignages de Platon »), il aurait pu le faire de manière abrégée, citant par exemple le début du passage et poursuivant par κτλ., comme c'est souvent le cas chez les commentateurs, dans l'idée que l'indication suffit au lecteur qui peut se reporter à l'original. Eusèbe ou sa source aurait fait comme un tel lecteur à l'aide d'un manuscrit qui ne correspond pas à celui qu'utilisait Numénius. Numénius peut aussi avoir fait clairement allusion à un passage qu'il estimait bien connu, comme c'est le cas dans le fragment cinquante-deux où il renvoie aux *Lois* et au *Phèdre*, sans préciser à quels textes exactement, le lecteur cultivé reconnaissant immédiatement l'allusion[105]. Dans ce cas également, Eusèbe ou sa source aurait restitué les textes concernés[106]. Il n'est enfin pas absolument impossible que Numénius n'ait pas cité les textes de Platon dans la partie omise par Eusèbe,

104 *PE*, XI, 22, 9-10 où sont cités *Tim.*, 29 e 1 et 3-4 puis *Rép.*, VI, 508 e 3.

105 En l'occurrence *Lois*, X, 896 e 4-6 et 897 d 1 sur les deux âmes et *Phèdre*, 245 e 5-7 sur l'âme comme principe moteur.

106 Voir l'hypothèse émise à la note 97.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 135 03/08/2015 09:18

ni n'ait même songé spécifiquement au deuxième texte cité par Eusèbe, parce que ces passages de son traité sont conçus comme une interprétation générale de Platon. Dans ce cas, ce serait Eusèbe ou sa source qui aurait reconstitué le discours sous-jacent à son propos (à l'aide entre autres des passages qu'il cite effectivement dans les extraits choisis), ce qui contribuerait tout aussi bien à en assurer la bonne intégration au sien.

Méthode : l'influence du texte de Numénius sur celui d'Eusèbe[107]

L'achèvement de cette intégration, plus qu'il ne dépend de l'adaptation du texte de Numénius au propos d'Eusèbe, s'avère ici en réalité étroitement lié à l'influence du premier sur le second.

Le traitement des passages de Platon est un premier élément significatif à cet égard. Les différences entre le texte de Platon transmis par nos manuscrits et celui de Numénius, d'une part, dans le troisième extrait du chapitre onze (10), et celui d'Eusèbe, d'autre part, au chapitre neuf (4-5), méritent en effet d'être notées. Concernant le texte que Numénius dit citer de mémoire, il constitue une légère simplification de celui qui est connu de nous par ailleurs en ce qu'il supprime un membre de phrase (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν[108]), ce qui permet de présenter plus clairement les propositions τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν et τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν comme répondant respectivement aux deux questions du passages concernant l'identité de l'être (Τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) et celle du devenir (καὶ τί τὸ γινόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε)[109]. Cette structure simplifiant le texte

107 Sur ce sujet, voir par ex É. des Places, « Les fragments de Numénius dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 115 (2), 1971, p. 455-462, qui envisage quant à lui l'influence de la philosophie médioplatonicienne de Numénius sur les conceptions théologiques d'Eusèbe, lequel, à la suite du philosophe, développerait le rôle joué par les deux « dieux », ou plutôt les deux causes divines, et occulterait par suite le rôle de l'Esprit. On pourra toutefois se demander si ce n'est pas la théologie d'Eusèbe qui est la source d'une sélection dans le discours de Numénius.

108 Le texte de Platon (*Tim.*, 27 d 6-28 a 4) est le suivant (nous barrons ce qui, dans ce texte, n'est pas cité par Numénius) : τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Ce passage, dans son intégralité, peut être traduit ainsi : « Qu'est-ce qui est toujours et n'a pas de naissance et qu'est-ce qui devient toujours sans être jamais ? Assurément, l'un est ce qui peut être appréhendé par l'intellection à l'aide d'un raisonnement, ce qui est toujours à l'identique, tandis que l'autre est ce qui fait l'objet d'opinion – opinion conçue à l'aide de la perception sensible dépourvue de raison, ce qui naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais ».

109 En supprimant ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, Numénius rend la structure en μέν… δέ… plus visible parce qu'aucun complément ne vient s'intercaler entre ses deux membres, sans compter que l'expression κατὰ ταὐτά ne figurait pas dans la question portant sur l'être, ce qui pouvait légèrement détourner l'attention du lecteur. La portée de la modification peut être mise en évidence si l'on considère qu'une autre traduction du texte de Platon était

CCM Morlet Extraits c4f.indb 136 03/08/2015 09:18

platonicien se retrouve non pas dans la citation proprement dite du même texte par Eusèbe, mais dans la reprise partielle que ce dernier fait du passage après l'avoir cité[110], ce qui implique qu'il en reprend la lecture numénienne. Certes, par souci de cohérence et d'insistance avec son propos sur l'être, Eusèbe garde le participe ὄν à la fin de la phrase (omettant ainsi seulement ἀεὶ κατὰ ταὐτά), afin que ce ὄν soit attribut de l'expression τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν. L'expression vaut alors quant à elle comme définition de l'être, bien que le texte original ne dise pas littéralement que c'est l'être (ὄν) qui est saisissable par l'intellection, mais « ce qui reste toujours identique à soi-même » (ἀεὶ κατὰ ταὐτά ὄν). Le raccourci ainsi obtenu est plus expressif dans la perspective d'Eusèbe, qui associe l'être à Dieu et assure par là que ce dernier n'est saisissable que par l'intellect. Quant au texte de Platon qu'Eusèbe est censé citer littéralement[111], il comporte une variante par rapport à celui qui est transmis par nos manuscrits qui ne figure pas non plus dans le texte de Numénius, lequel cette fois leur correspond. Cela laisse supposer que la modification relève bien d'Eusèbe et de sa source. Cette variante consiste à remplacer τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ'

en effet possible, voir par ex. L. Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1996 : « De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui reste toujours identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est absolument jamais. » Ainsi compris, les deux membres de phrase ne représentent plus respectivement une réponse directe aux deux questions préliminaires, mais chacun fournit l'explicitation de l'un des termes qu'elles désignent. Le sens est presque le même, mais la structure de Numénius est plus simple. Nous l'avons reproduite dans la traduction de l'extrait concerné et nous nous en sommes aussi inspirée pour traduire le passage du *Timée* dans la note précédente, la lecture de Numénius pouvant selon nous effectivement indiquer la manière de lire le passage platonicien et n'être pas même propre à Numénius, mais appartenir à une branche de la tradition platonicienne (sur une même manipulation du texte platonicien chez Plutarque, issue sans doute de l'Académie, ou peut-être plus simplement sur une transmission du texte, dans ce contexte, différant de celle à nous parvenue, voir par ex. F. Jourdan, « Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch », *Ploutarchos*, 11, 2014, p. 93 et 104.

110 *PE*, XI, 9, 5-6 : Ἆρ' οὐ σαφῶς πέφηνεν ὁ θαυμάσιος τὸ μὲν παρὰ Μωσεῖ φῆσαν λόγιον "ἐγώ εἰμι ὁ ὤν" μεταποιήσας διὰ τοῦ "τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον;" καὶ τοῦτό γε λευκότερον διασαφήσας ἐν τῷ φάναι μηδ' ἄλλο εἶναι τὸ ὂν ἢ τὸ οὐ σαρκὸς ὀφθαλμοῖς ὁρώμενον, νῷ δὲ καταλαμβανόμενον. ἐρωτήσας γοῦν τί τὸ ὄν, αὐτὸς ἑαυτῷ ἀποκρίνεται, λέγων· "τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ὄν." (6) τὸ δὲ Σολομώντειον φῆσαν· "τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον· καὶ τί τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον" αὐτοῖς σχεδὸν ῥήμασι διερμηνεύσας δῆλος ἂν εἴη λέγων· "τὸ δ' αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστὸν γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν." Voir la traduction de ce passage à la note 72.

111 *PE*, XI, 9, 4 : Τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄν, τὸ δὲ αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστὸν γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, « Qu'est-ce qui est toujours et n'a pas de naissance et qu'est-ce qui devient toujours sans jamais être ? Assurément, l'un est ce qui peut être appréhendé par l'intellection à l'aide d'un raisonnement, ce qui est toujours à l'identique, tandis que l'autre est ce qui fait l'objet de l'opinion conçue par la perception sensible dépourvue de raison, ce qui naît et se corrompt, mais n'est absolument jamais. »

CCM Morlet Extraits c4f.indb 137 03/08/2015 09:18

αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν (*Timée*, 28 a 2-3) par τὸ δὲ αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστόν (*PE*, XI, 9, 5 début). La modification pourrait paraître insignifiante puisqu'elle consiste seulement à simplifier l'expression δόξῃ […] δοξαστόν, qui peut paraître redondante, en supprimant le premier terme et à remplacer le groupe prépositionnel introduit par μετά par un datif instrumental. Elle revient néanmoins à substituer à l'opposition platonicienne entre intellection (νόησις, dans la phrase précédente : τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν) et opinion (δόξα, dans τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν) celle entre intellection (νόησις) et sensation (αἴσθησις), en cela conformément à l'opposition découverte auparavant dans l'interprétation à la fois des deux textes bibliques et de ce passage du *Timée*. Ces retouches semblent en cela révéler la présence d'un interprète de Platon distinct de Numénius, qui, quant à lui, insiste moins sur l'opposition entre intelligible et sensible que sur la distinction de l'être et du corporel. Elles peuvent relever de la source d'Eusèbe, qui, s'il s'agit d'Origène, s'appuierait à son tour sur une exégèse de Platon plus commune ou sur un manuel platonicien. Malgré ce décalage, il n'en demeure pas moins qu'Eusèbe et sa source se sont d'abord approprié le discours herméneutique de Numénius.

Outre les citations de Platon, en effet, un autre élément qui contribue à la bonne intégration des passages de l'Apaméen dans le discours d'Eusèbe est l'interprétation platonisante des textes bibliques et celle des textes platoniciens eux-mêmes proposées au chapitre neuf (XI, 9, 3 et 5). Elles donnent véritablement l'impression que le propos de Numénius confirme celui d'Eusèbe. Or, si cette impression est si parfaite, c'est précisément parce que c'est l'inverse qui est vrai : c'est en réalité le texte de Numénius qui influence celui d'Eusèbe ou de sa source qui se l'approprie par anticipation. La distinction que nous venons d'évoquer entre l'intelligible et le sensible, en XI, 9, 3[112], pour expliquer les textes bibliques, non seulement situe déjà ces derniers dans l'esprit platonicien, ce qui rend ensuite aisée la prétention que les textes platoniciens leur empruntent et la supposition que Numénius y renvoie indirectement, mais est peut-être en partie empruntée à Numénius (qui ne l'aurait quant à lui selon nous pas appliquée à ces textes bibliques). La définition du sensible comme ce qui s'écoule et se voit soumis à la destruction (τὸ δ' αἰσθητὸν ἐν ῥύσει καὶ φθορᾷ μεταβολῇ τε καὶ τροπῇ τῆς οὐσίας ὑπάρχειν), en effet, bien que banale dans le platonisme, rappelle par avance celle que Numénius donne du corps dans le quatrième extrait du chapitre dix (εἰ δὲ τὸ σῶμα ῥεῖ καὶ φέρεται ὑπὸ τῆς εὐθὺ μεταβολῆς, ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἔστιν, *PE*, XI,

112 Voir le texte cité à la note 68, suivi par la mention de Platon et la citation du premier passage du *Timée*.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 138 03/08/2015 09:18

10, 13)[113]. Par ailleurs, Eusèbe ne se contente pas d'évoquer le sensible, mais associe par deux fois ce dernier au corporel[114], non sans mentionner l'opposition et la complémentarité entre corporel et incorporel (XI, 9, 3), ce qui semble trahir l'influence numénienne sur ses formulations. L'emprunt anticipateur à Numénius est toutefois plus évident en XI, 9, 5[115]. Après sa première citation du *Timée*, Eusèbe pose au texte la question herméneutique de savoir ce que Platon a défini comme l'être. Or nous avons vu que c'est exactement la manière de procéder de Numénius dans les troisième et quatrième extraits cités ensuite (*PE*, XI, 10, 11 et 12), et ce exactement après la même citation de Platon. Certes, Eusèbe donne l'impression de donner pour réponse à la question la deuxième partie de la citation de Platon, associant l'être à ce qui est perceptible par l'intelligence, tandis que Numénius donne quant à lui successivement les deux parties de la citation, la première définissant quant à elle l'être comme ce qui est toujours et n'a pas de naissance. Mais Eusèbe s'est servi de cette première partie pour expliciter la formule mosaïque « Je suis celui qui est » et l'a donc lui aussi traitée comme un premier élément de définition de l'être. En cela, il semble bien appliquer la paraphrase de Numénius au texte platonicien dont il prétend l'origine mosaïque. Cette appropriation anticipatrice du discours de Numénius est selon nous l'élément qui contribue le mieux à sceller la fusion de ce discours avec celui d'Eusèbe.

Reste certes que les extraits cités n'évoquent pas le texte biblique et l'on peut à juste titre supposer que, s'ils l'avaient fait, Eusèbe n'aurait pas omis de citer les passages concernés. Pour remédier à ce défaut, il recourt à la méthode qu'il a déjà

113 Sur la fluidité de la matière et des corps en général chez Numénius, voir les fr. 3-4 ; sur cette fluidité sous la forme de l'eau, voir plus précisément les fr. 3, 30 et 33, et sous la forme du lait les fr. 32 et 35. Voir aussi Alcinoos, *Didascalos*, 11, 166, 27 Herrmann. Cette représentation est toutefois déjà sous-jacente chez Platon (*Tim.* 43 a-b à propos des corps), présente chez ses successeurs Speusippe (voir Jamblique, *De communi mathematica scientia*, 15, 11-14 et, sur ce passage, H. Happ, *Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, 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, *Studien…*, *op. cit.* p. 245 ; M. Isnardi-Parente, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, Edizione, traduzione e commento, Napoli, Bibliopolis, 1982, p. 335-337) ; elle est reprise par les stoïciens (voir D. N. Sedley, « Matter in Hellenistic Philosophy », dans D. Giovannozzi, M. Veneziani [dir.], *Materia. XIII Colloquio internazionale* [Roma, 7-9 gennaio 2010], Firenze, L. S. Olschki, 2011, p. 53-66, ici p. 63) et se trouve encore chez Plutarque (*De sera*, 27, 566 A 6-8) et chez Porphyre qui l'emprunte à Numénius (*De antro nympharum*, 5). Sur l'association de la matière à un fluide dans la tradition philosophique antique, voir en général F. Decleva Caizzi, « La "Materia scorrevole". Sulle tracce di un dibattito perduto », dans J. Barnes et M. Mignucci (dir.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 425-470.

114 En XI, 9, 2, on lit πάλιν τε αὖ Σολομῶνος περὶ τῆς τῶν αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς ἀνειπόντος, et en XI, 9, 3 : τὸ πάντων ἀσωμάτων τε καὶ σωμάτων αἴτιον. Voir la traduction de ces passages dans les notes 67 et 68.

115 D'autres emprunts anticipateurs sont par exemple les résumés évoqués dans la première partie de cet article, voir la note 36.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 139 03/08/2015 09:18

expérimentée au livre neuf : prétendre, en conclusion, ce qu'il veut absolument faire dire au texte, à savoir que Numénius aurait explicité, *en même temps* que la pensée de Platon, celle de Moïse qui lui serait bien antérieur (Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Νουμήνιος, ὁμοῦ τὰ Πλάτωνος καὶ πολὺ πρότερον τὰ Μωσέως ἐπὶ τὸ σαφὲς διερμηνεύων, XI, 10, 14). Il en vient même à reprendre la citation de Numénius qu'il a trouvée chez Clément et qu'il tire peut-être cette fois d'Origène[116], pour confirmer, par un propos qu'il sait douteux, ce qu'il ne peut réellement faire dire aux textes qu'il a cités.

Il ressort toutefois de cet examen que, si, dans ce chapitre, le discours de Numénius est si bien intégré à celui de la *PE*, c'est qu'Eusèbe l'a essentiellement laissé sur son propre terrain, en le considérant comme exégèse de Platon et en lui reprenant, avant même de le citer, ses propres interprétations.

EUSÈBE EXTRACTEUR ; LES EXTRAITS CHEZ EUSÈBE

À l'issue de cet examen, il est possible de revenir à la question initiale. Nous avons dit que se consacrer à l'étude des extraits de Numénius, plutôt qu'à ses fragments, chez Eusèbe, revenait à s'interroger sur la méthode d'Eusèbe plutôt que sur le discours de Numénius. Nous avons certes acquis des informations précieuses sur le philosophe d'Apamée. La considération de l'unité formée par les extraits et le texte d'Eusèbe a d'abord permis d'envisager le contexte propre aux premiers comme étant essentiellement le développement d'une doctrine soutenue à l'aide d'un commentaire (non systématique) de Platon. Cette hypothèse a pu être affinée. Sans entrer dans le détail de sa philosophie, nous avons vu comment Numénius entend en réalité étayer ses positions à l'aide des textes de Platon qu'il cite en fonction de son argumentation plutôt qu'il ne les commente pour eux-mêmes ; nous avons compris qu'il considère les principes pythagoriciens comme compléments des thèses de Platon quand son propre enseignement ne correspond pas tout à fait à celle-ci ; et que le recours aux sources « barbares » sert chez lui avant tout la comparaison et la confirmation de ses doctrines platoniciennes. Nous avons même pu envisager une lettre de certains de ses textes distincte de celle qui est transmise par Eusèbe[117] et la composition plus générale de ses œuvres comme ne correspondant pas forcément à l'impression laissée par le titre et la présentation qu'en fait

116 Je remercie Alain Le Boulluec de m'avoir fait cette suggestion. On peut alors se demander dans quelle mesure Origène recourait (entre autres) aux *Stromates* de Clément (Jérôme disant bien qu'il imite son prédécesseur, voir la note 102) et si la citation de cette formule émane de là ou si elle était plus largement diffusée.

117 Voir la note 95 et plus loin les remarques sur le fr. 13.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 140 03/08/2015 09:18

la *PE*[118]. En guise de synthèse à cette contribution, toutefois, ce sont les traits caractéristiques de la figure et de la méthode d'Eusèbe extracteur qu'il convient de reprendre. Peut-être sera-t-il alors permis de parvenir par son intermédiaire à une définition plus générale de la notion d'extrait.

Eusèbe extracteur

Il est apparu qu'Eusèbe s'efforce de présenter les textes comme des citations littérales (le résultat ne pouvant malheureusement pas être vérifié dans le cas de Numénius) et qu'il exprime une certaine méfiance à l'égard des sources indirectes ou du moins des témoignages, qui, comme celui de Clément et peut-être d'Origène, ne peuvent être vérifiés par un recours direct aux livres de Numénius. Malgré ce souci de littéralité, il ne cite cependant jamais servilement les textes qu'il produit. Il en force parfois le sens par des formules introductives ou conclusives afin de leur faire servir son propos. Il se révèle d'autre part extrêmement adroit dans leur maniement. Il est en effet capable de passer parfois, dans un même chapitre de la *PE* (XI, 18), d'un livre à l'autre du même traité de Numénius et de revenir, dans un autre chapitre ou livre, à un livre de Numénius déjà cité[119]. Cette manière de s'approprier les textes plutôt que d'en suivre le déroulement se reflète dans la découpe proposée et dans les interprétations et résumés donnés de façon anticipée, sans que l'emprunt soit toujours signalé. Eusèbe paraît en cela très familier de Numénius. Cette familiarité est certes sans doute en réalité celle d'Origène dont il reproduit vraisemblablement certains développements[120]. Cela semble du moins le cas au livre onze où l'intégration des textes cités dans les textes citant est la plus achevée, et peut-être aussi, mais moins assurément, au livre treize où la citation de Numénius sert encore à prouver l'accord entre Platon et les traditions chrétiennes, en l'occurrence sur le rejet du polythéisme. Mais, même si Origène est la source directe dans ces livres-là, rien n'empêche de penser qu'Eusèbe, qui disposait de la bibliothèque d'Origène à Césarée, ait lui-même vérifié les sources et, par suite, se soit à son tour approprié certains textes, utilisés dans d'autres livres. Au livre neuf, par exemple, l'idée de citer Numénius vient de Clément et il a sans doute ensuite directement cherché chez Numénius des passages plus probants que la citation

118 Nous pensons ici surtout au premier livre du « pamplet » *Sur la rupture des Académiciens avec Platon*. Numénius dit en effet lui-même dans le passage cité (*PE*, XIV, 5, 8 et 10) que son propos est précédé d'une critique de la Stoa et d'une mise au point sur l'héritage socratique et pythagoricien de Platon. En cela, le passage retenu par Eusèbe, voire ce « premier livre », n'est pas tout à fait premier dans le traité qui le contient et ne constitue peut-être justement pas un traité en lui-même.

119 En *PE*, XI, 18, il passe du livre deux au livre six, puis, en XI, 22, il revient au livre un, avant de citer les livres cinq et six où il trouve des passages se rapportant au même texte de Platon sur le Bien ; en *PE*, XV, 17, il revient au livre un.

120 Voir les notes 102 et 116.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 141 03/08/2015 09:18

douteuse produite par l'Alexandrin[121]. De même, les extraits des livres quatorze et quinze, qui ne relèvent plus du même cadre philosophique que ceux du livre onze, peuvent eux aussi provenir des lectures sélectives d'Eusèbe lui-même, même si inspirées à l'origine par Origène.

Construction d'un extrait par Eusèbe (ou parfois sa source)

Il nous reste à définir ce qui constitue un extrait chez Eusèbe ou, plus modestement, un extrait de Numénius dans la *PE*. Il est d'abord apparu que les premiers éléments constitutifs de l'extrait résident dans la présentation des citations comme littérales (et non forcément dans leur littéralité effective), dans la définition précise de leurs sources et dans l'expression claire du propos qu'elles sont censées illustrer. Ces citations sont ensuite délimitées de façon à s'intégrer exactement dans ce cadre polémique et démonstratif. À cette fin, les débuts sont peut-être parfois réécrits pour éviter qu'ils introduisent un contexte hors de propos[122] et les fins choisies de façon à laisser résonner le sens qu'Eusèbe donne à l'ensemble[123]. Il semble du moins que rien de superflu ne soit conservé. Lorsque la teneur des textes cités ne correspond pas exactement au message qu'Eusèbe veut y découvrir, celui-ci n'hésite pas à éclairer lui-même ce message en interprétant les textes à son tour. Dans le même but, il tente de masquer les décalages, parfois flagrants, entre le propos de Numénius et le sien. Nous avons observé ce phénomène à propos des deux extraits du livre neuf. D'autres exemples pourraient être donnés[124].

121 À moins que l'ensemble composé par la citation de Clément et les citations de Numénius remonte à Origène, ce qui semble moins sûr.

122 Nous avons vu l'exemple des deux extraits du livre neuf avec εἰς τοῦτο et τὰ δ' ἑξῆς.

123 C'est le cas par exemple des portraits des Académiciens au livre quatorze. Eusèbe coupe de façon à faire ressortir tout l'aspect anecdotique, voir par ex. le portrait de Lacydès en *PE*, XIV, 8, 13 et 14.

124 Nous ne pouvons les détailler ici. Voir surtout *PE*, XIII, 4, 4-5 (fr. 23) où Numénius veut évoquer la méthode du secret employée par Platon tandis qu'Eusèbe souligne la critique de la religion grecque de ce dernier ; le livre XIV où Eusèbe est surtout sensible à la dénonciation de l'Académie tandis que Numénius intègre à sa critique la branche stoïcisante de l'Académie avec peut-être Antiochus en vue ; *PE*, XI, 18, 1-10 (fr. 11-12) et 22 (fr. 16, 19, 20) où Eusèbe, voulant que le texte de Numénius porte sur la deuxième cause, c'est-à-dire le *Logos*-Christ, omet peut-être un enseignement de Numénius sur une troisième cause associée à l'âme ; *PE*, XI, 18, 12 (fr. 12) où tandis que Numénius conçoit le fait que le dieu se détourne des hommes comme constituant pour lui une jouissance dans la contemplation (avec sans doute aussi l'idée que la mort est pour les hommes libération du corps), Eusèbe occulte complètement cette conception : il cite le passage sans commentaire et surtout sans le répéter quand il recite l'ensemble de l'extrait et opère même au contraire un rapprochement, citations bibliques à l'appui, avec l'image de la face divine qui, selon qu'elle se tourne ou se détourne des hommes, leur dispense la vie ou la mort. De la même façon, en *PE*, XI, 18, 25 (*cf.* en 24, fr. 18), Eusèbe ne retient de l'extrait cité que la première partie qui décrit le gouvernement par le démiurge grâce à la contemplation du premier dieu, voyant là un écho avec le passage néotestamentaire où il est dit que le Fils agit à l'imitation de l'action du Père — ce qui est complètement ignorer que, selon Numénius, le premier dieu n'agit pas (fr. 12, l. 13).

CCM Morlet Extraits c4f.indb 142 03/08/2015 09:18

La tentative de masquer tout décalage atteint cependant un sommet lorsqu'Eusèbe semble modifier les textes eux-mêmes. Nous ne prendrons ici qu'un exemple. À propos de la relation entre la première et la deuxième cause (*PE*, XI, 18), Eusèbe produit un passage de Numénius qu'il rapproche au préalable de la formule néotestamentaire identifiant le Fils à la vigne, le Père au vigneron (γεωργός) et les fidèles aux sarments[125]. L'association avec le texte de Numénius se fait à partir du terme γεωργός qui désigne de manière imagée le premier dieu. Le philosophe compare en effet la relation entre le premier et le deuxième dieu à celle qui unit le cultivateur (γεωργός) au planteur (φυτεύων) et législateur (νομοθέτης) de la façon suivante :

> Et encore, tandis que chez nous, le Seigneur dit : « Je suis la vigne, mon père est le cultivateur, vous êtes les sarments », écoute comment Numénius, lui, s'exprime en théologien sur la deuxième cause : 14. « Et encore, la relation qu'on attribue[126] au cultivateur à l'égard du planteur est exactemement la même que celle dans laquelle se trouve le premier dieu à l'égard du démiurge. ὁ μέν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα· L'autre, le législateur[127], plante, répartit et transplante en chacun de nous ce qui a été auparavant envoyé[128] de là-bas[129].[130]

Nous avons à dessein laissé la phrase centrale en grec. Son sens et même sa lettre sont en effet controversés. Si Eusèbe estime que, dans ce passage, Numénius fait de la théologie (θεολογεῖ), ce n'est peut-être pas seulement parce qu'il emploie une comparaison qui rappelle l'image biblique. Ce qui le frappe est sans doute

125 *PE*, XI, 18, 13 où sont combinés les versets 15, 1 et 5 de Jn 15.

126 Nous traduisons le participe ἀναφερόμενος présent dans tous les manuscrits sauf O qui a ἀνά, simplification sans doute, retenue par É. des Places.

127 Le mot étonne W. Scott (*Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, with english translation and notes, Oxford, Clarendon Press, 1925, vol. II, p. 79, n. 4) et E. A. Leemans (*Studie…*, *op. cit.* p. 139, premier apparat n. 8), mais l'idée est parfaitement recevable, voir R. Beutler, Recension de E. A. Leemans, *Studie ovre den wijsgeer Numenios van Apamea met vitgave der fragmenten*, *Gnomon*, 16, 1940, p. 111-115, ici p. 112 ; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, Paris, Gabalda, 1953, t. III : *Les doctrines de l'âme,* p. 44, n. 3 ; É. des Places, *Numénius…*, *op. cit.* p. 108, n. 3 ; H. A. S. Tarrant, « Numenius fr. 13 and Plato's *Timaeus* », *Antichton* 13, 1979, p. 19-29, ici p. 20-21 ; M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13…», art. cit., p. 482.

128 La formule n'est pas claire, il s'agit vraisemblablement des semences des âmes ou des âmes elles-mêmes.

129 C'est-à-dire du premier dieu.

130 *PE*, XI, 18, 13-14 (fr. 13 complété) : Πάλιν δ' αὖ τοῦ σωτηρίου λόγου παρ' ἡμῖν φάντος· "Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός, ὑμεῖς τὰ κλήματα" ὁ Νουμήνιος ἐπάκουσον οἷα περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου θεολογεῖ· Ὥσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῷ πρὸς τὸν φυτεύοντα ἀναφερόμενος, τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστά ἐστιν ὁ πρῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. ὁ μέν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἑκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 143 03/08/2015 09:18

aussi l'expression ὁ ὤν qu'il lit assurément dans cette phrase comme rappelant une expression de la Septante désignant le premier dieu. Pourtant, peut-on vraiment traduire ici la formule par « Celui qui est » comme le fait É. des Places[131] influencé par l'interprétation christianisante du passage[132] ? Même en gardant le texte transmis par Eusèbe, la construction grammaticale la plus naturelle semble suggérer la traduction littérale suivante : « L'un donc, étant la semence de toute âme, sème[133] dans absolument tout ce qui a part à lui »[134]. Certes,

131 Il suit A. J. Festugière, *La Révélation…*, t. III, *op. cit.* p. 44, n. 2. Voir aussi J. Whittaker (« Moses Atticizing », *Phoenix*, 21, 1967, p. 196-201 et « Numenius and Alcinous on the First Principle », *Phoenix*, 32, 1978, p. 144-154), dont les deux articles sont entièrement consacrés à une défense de la lecture suggérée par Eusèbe, bien que l'auteur récuse qu'il s'agisse là d'un hébraïsme et y voie un platonisme influencé par la Septante. Voir encore H. A. S. Tarrant, « Numenius… », art. cit., qui tente de justifier cet emploi absolu du participe en recourant au *Timée* et à la *République* et au rôle attribué là au démiurge et au Bien (on remarquera toutefois avec M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13…», art. cit., p. 479 que, dans ce cas, Numénius tend à employer le neutre ὄν. La démonstration de H. A. S. Tarrant sur le rôle du premier dieu s'appliquerait en outre tout aussi bien à la lecture qui fait du premier dieu la semence primordiale) ; M. Stern, *Greek and Latin Authors…*, *op. cit.* p. 216 ; M. F. Burnyeat, « Platonism in the Bible… », art. cit., p. 151. Sans ce prononcer explicitement, D. T. Runia (« Witness or Participant ? Philo and the Neoplatonist tradition », dans *Philon and the Church Fathers. A collection of Papers*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1995, p. 182-205, ici p. 197 avec la note 35) semble aussi favorable à cette lecture.

132 D'où sa traduction de l'ensemble de la phrase, semblable à celle des chercheurs cités dans la note précédente : « Celui qui est sème la semence de toute âme dans l'ensemble des êtres qui participent de lui. » (*Numénius…*, *op. cit.* p. 55 ; voir aussi p. 108, n. 2 au fr. 13).

133 On pourrait aussi traduire σπείρει par « engendre » ou « procrée ».

134 Voir aussi la traduction de É. Lévêque, p. CII : « L'un, étant la semence de toute âme, répand ses germes dans toutes les choses qui participent de lui. » C'est également la traduction de E. H. Gifford. M. Bonazzi (« Un lettore antico della *Repubblica*: Numenio de Apamea », *Méthexis*, 17, 2004, p. 71-84, ici p. 83, n. 46) comprend lui aussi le texte de cette manière. Fr. W. A. Mullach (*Fragmenta philosophorum graecorum Platonicos et Peripateticos continens*, Aalen, Scientia, 1881, t. III, p. 153-174, ici p. 169) propose quant à lui : *Nam primus quidem, quum omnis animae semen sit, universa illa seminat, quae in naturae suae societatem assumsit*, faisant de χρήματα ξύμπαντα le complément d'objet direct de σπείρει. Mais Fr. W. A. Mullach ne traduit pas εἰς. M. J. Edwards (« Numenius, fr. 13… », art. cit.) propose la même construction (sauf pour εἰς) : χρήματα ξύμπαντα est selon lui le mélange universel dont use le démiurge du *Timée* pour fabriquer l'âme du monde (voir *ibid.*, p. 480-481 et « Atticizing Moses?… », art. cit., p. 66 : le premier dieu, étant semence de toute âme, sèmerait toutes choses dans ce qui a part à lui). Cette interprétation nous semblant sujette à caution, nous préférons penser avec E. H. Gifford que σπείρει est employé absolument, le complément d'objet interne σπέρμα étant sous-entendu parce que le mot est déjà utilisé dans la phrase. Ce que sème le premier dieu dans chaque âme, en référence au *Timée*, c'est selon nous la partie supérieure de cette âme, l'âme immortelle, son νοῦς et *daimon*, tandis les dieux secondaires fabriquent l'âme mortelle qui vient s'ajouter à elle. En cela, le premier dieu (prenant ici une partie du rôle du démiurge du *Timée* dans cette phase de la cosmogonie) sème moins « toutes choses » en chaque âme que la semence primordiale qui rapproche cette âme de lui-même puisqu'il est précisément la semence primordiale, laquelle correspond au type d'âme immortelle et supérieure qu'est le νοῦς (le premier dieu est premier intellect chez Numénius). — Le verbe σπείρει peut aussi être traduit autrement, voir la note précédente.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 144 03/08/2015 09:18

l'image peut déconcerter[135] : il est difficile de comprendre comment Numénius peut dire que le premier dieu est à la fois cultivateur (ou semeur) et semence. Toutefois, une telle image n'est pas étrangère au platonisme. On peut penser en effet aux attributions du démiurge du *Timée* qui est l'artisan des âmes et le fournisseur, mieux littéralement « le semeur » de leur part rationnelle[136], mais qui, aussi, en tant qu'intellect, peut laisser penser qu'il est lui-même cette partie supérieure de l'âme qu'il sème – c'est du moins ainsi que semble le comprendre Plutarque[137]. Plotin, plus tard, fera de l'Un l'origine ultime de tous les êtres à l'image non plus de leur artisan, mais de leur source[138] et principe ultime (ἀρχή)[139] qui les fait exister par son rayonnement éternel[140] et leur est toujours

135 La traduction proposée est rejetée par W. Scott (*Hermetica…*, *op. cit.* p. 79, n. 3) et par E. R. Dodds (« Numenius and Ammonius », dans *Entretiens sur l'Antiquité classique* V, *Les Sources de Plotin*, Vandœuvres/Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 3-61, ici p. 15) comme un non sens dans l'idée que le semeur ne peut être lui-même semence, ce qui, à notre avis, est discutable (voir la suite de la discussion). W. Scott propose alors de lire : ὁ μὲν γὰρ ἕν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτῆς χρήματα ξύμπαντα, « le premier Dieu sème une semence de toute âme pour servir à toutes choses qui ont part à l'âme » (nous traduisons sa traduction). Voir les autres corrections proposées par E. R. Dodds, J. Dillon et M. P. Thillet dans les notes 147 à 149.

136 Voir *Timée*, 41 d-e sur la préparation du mélange à l'origine des âmes humaines et 41 c et 42 e 7 sur le principe immortel, à savoir l'âme rationnelle, non seulement fournie, mais littéralement semée (41 c 8 : σπείρας) par le démiurge.

137 Chez Plutarque, l'intellect démiurgique donne forme à l'âme et ainsi la produit à partir d'un état préalablement désordonné. Pour ce faire, il lui fournit la rationalité et l'ordre qui proviennent de lui-même. Cette conception est exprimée dans le commentaire sur la formation de l'âme dans le *Timée* (*De an. procr.*, 1016 c 9-10 : τῷ αἰσθητικῷ τὸ νοερὸν καὶ τῷ κινητικῷ τὸ τεταγμένον ἀφ' αὑτοῦ παρασχών) et dans la deuxième des *Questions platoniciennes* (1001 C 1-4 : ἡ δὲ ψυχή, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλ' ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν). L'idée est plus généralement explicitée dans le traité *Sur les délais de la vengeance divine* (559 d 2-5) à propos de la relation entre un être engendré et son géniteur : τὸ γεννηθὲν οὐχ ὥς τι δημιούργημα πεποιημένον ἀπήλλακται τοῦ γεννήσαντος· ἐξ αὐτοῦ γὰρ οὐχ ὑπ' αὐτοῦ γέγονεν, ὥστ' ἔχει τι καὶ φέρεται τῶν ἐκείνου μέρος ἐν ἑαυτῷ, « l'être engendré, contrairement à l'objet fabriqué par un artisan, n'échappe pas à son géniteur : il vient de lui, il n'est pas fait par lui, de sorte qu'il a et porte en lui-même une part de celui-ci. » Selon Plutarque, une part du dieu est donc présente en l'âme (en l'occurrence l'âme du monde, mais la remarque est valable pour l'âme humaine au regard de ce que nous avons vu à ce sujet dans le *Timée*). Ce dieu n'est pas considéré uniquement comme un artisan, mais bien comme le géniteur qui fournit une part de lui-même à l'âme (sur les difficultés de cette conception, voir par ex. Fr. Ferrari, « La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco », *Ploutarchos*, n. s. 8 [2011/2012], 2012, p. 15-36, ici p. 31-32).

138 Voir par ex. *Enn.*, III, 8 [30], 10. 5-10. Dans la suite du passage plotinien, l'image de la source est relayée par celle de la vie qui circule dans un arbre, tandis que le principe de vie reste quant à lui immobile, dans les racines. L'image de la graine ou semence, chez Numénius, peut aussi avoir cette signification du principe d'où tout émane et qui d'une certaine façon essaime sans rien perdre de lui-même. C'est du moins le sens de la métaphore de la lumière qu'il emploie (fr. 14 = *PE*, XI, 18, 15-19) comme Plotin.

139 Voir par ex. *Enn.*, V, 4 [7], 1. 23.

140 Voir par ex. *Enn.*, II, 9 [33], 3. 1-11.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 145 03/08/2015 09:18

présent[141]. En outre Plotin considère les âmes individuelles comme les sœurs[142] de l'âme universelle dont elles partagent l'essence[143]. Certes ni le démiurge ni l'âme ne sont le premier dieu de Numénius, mais l'imagerie adoptée est similaire. L'idée que le premier dieu soit à la fois semeur et semence des êtres détonne moins qu'elle ne pourrait paraître ainsi envisagée dans le contexte des images platoniciennes[144]. En outre, l'idée que le semeur soit aussi semence fait sens si l'on considère l'existence d'une identité nécessaire, bien que partielle, entre la cause et son effet, assurant à la cause la possibilité d'avoir cet effet[145].

Reconsidérant le texte transmis, cependant, M. P. Thillet[146] propose de corriger ὁ μέν γε ὤν en ὁ μὲν γεννῶν[147]. Selon cette formule, retenue par M. Baltes[148], on obtiendrait la traduction littérale suivante : « L'un, qui engendre la semence de toute âme, sème dans absolument tout ce qui a part à lui. [L'autre…] ». Si cette conjecture était retenue, il serait alors permis de supposer que l'erreur vient moins du copiste qu'elle ne constitue une modification consciente du texte par Eusèbe destinée à faire entrer dans le texte numénien la formule biblique désignant Dieu[149]. L'hypothèse n'est pas vérifiable puisque nous venons de

141 Voir par ex. *Enn.*, V, 4 [7], 1. 7.

142 Voir *Enn.*, II, 9 [33], 18. 14-17 ; IV, 3 [27], 6. 13.

143 *Enn.*, VI, 4 [22], 4. 39-47. Sur ce sujet, voir en général W. Helleman-Elgersma, *Soul-sisters. A Commentary on Enneads IV 3 [27], 1-8 of Plotinus*, Hildesheim, Gerstenberg, 1980 et le résumé de la problématique chez K. Alt, *Plotin*, Bamberg, C. C. Buchner, 2005, p. 48-51.

144 Voir aussi l'argumentation de M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13… », art. cit., p. 479-480 et sa démonstration, p. 480, que l'idée ressemble à celle présente chez Héraclite qui fait du dieu la semence et le démiurge (Aétius, I, 28, 1 et I, 7, 22) et chez les stoïciens selon qui le rejeton partage la substance de ses géniteurs (*SVF* II 212, 1 et 188, 7). M. J. Edwards renvoie également à Plutarque et étaie son discours en recourant aux fr. 21 et 42 de Numénius.

145 Voir le fr. 14 (= *PE*, XI, 18, 15-19) sur la lumière qui se donne. Sur une telle lecture du passage, voir M. J. Edwards, « Numenius of Apamea », dans L. P. Gerson (dir.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 115-125, ici p. 117, n. 8 qui renvoie quant à lui au fr. 41, et M. Bonazzi, « Un lettore antico…», art. cit., p. 83. Une telle conception est abandonnée par Plotin selon qui il n'est pas nécessaire que la cause possède ce qu'elle donne (*Enn.*, VI, 7 [38], 17. 3-4).

146 Conjecture suggérée à É. des Places, voir *Numénius, op. cit.*, p. 55, apparat 1, n. 4.

147 Voir aussi la conjecture de E. R. Dodds, « Numenius… », art. cit., p. 15 : ὁ μέν γε α᾽ ὤν (= πρῶτος ὤν), « Celui qui est le premier » (discutée par J. Whittaker, « Numenius and Alcinous…», art. cit., p. 145-150) et celle de J. Dillon (*The Middle Platonists*, « A Study of Platonism 80 B. C to A. D. 220 », London, Duckworth, 1977, p. 368, n. 1) : ὁ μὲν γεωργῶν. La conjecture de M. P. Thillet a l'avantage d'être plus près du texte transmis. L'existence de ces deux conjectures témoigne à elle seule que le texte est problématique et qu'il n'est pas absurde de penser à un remaniement d'Eusèbe.

148 Recension de « Numénius, Fragments… », art. cit., p. 540 et « Numenius von Apamea und der platonische *Timaios* », *Vigiliae Christianae*, 29, p. 241-270, ici p. 262, n. 88 (conjecture discutée et rejetée, avec les deux autres mentionnées dans la note précédente, par J. Whittaker, « Numenius and Alcinous…», art. cit., p. 151-153 ; H. A. S. Tarrant, « Numenius… », art. cit., p. 19).

149 J. Dillon (*The Middle Platonists*, *op. cit.* p. 368, n. 1), avons-nous dit (voir la note 147) va même plus loin : en proposant de lire ὁ μὲν γεωργῶν, il élimine totalement la formule ὁ ὤν (voir le commentaire de J. Whittaker, « Numenius and Alcinous…», art. cit., p. 154, qui rejette cette conjecture). W. Scott faisait de même, voir la note 135.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 146 03/08/2015 09:18

voir que le texte transmis peut faire sens dans un contexte platonicien[150] et que nous ne pouvons malheureusement pas comparer cette citation à une autre version du même passage qui serait transmise par ailleurs. Cependant, l'hypothèse demeure séduisante et, si elle était valable, elle fournirait un indice de la manière discrète, mais habile de l'intervention d'Eusèbe dans l'extrait cité. Eusèbe, en effet, se montre très adroit dans la modification de certains textes, justement parce que ses interventions sont minimales : nous l'avons vu dans les passages de Platon, A. Pelletier l'a montré à propos de ceux de Josèphe[151] et c'est parfois aussi le cas dans son traitement de la Bible[152]. Cette méthode minimaliste rend de telles interventions redoutablement efficaces pour leur auteur et inquiétantes pour nous quand nous n'avons aucun autre moyen de connaître les originaux. Ici, on peut du moins penser qu'Eusèbe influence nettement la lecture du passage. Le débat encore actuel sur son sens en témoigne.

Nous avons vu enfin qu'Eusèbe choisit parfois aussi les textes exactement (ou presque) pour ce qu'ils disent. Dans ces cas, il achève leur intégration à son propre discours en s'appropriant d'avance le leur, donnant ainsi l'impression qu'ils ne font que confirmer adéquatement son propos.

150 Pour éviter d'importer nos réflexions dans le texte transmis, nous garderions toutefois ici ce dernier, mais adopterions la traduction par « L'un, qui est semence, sème… ».

151 Voir A. Pelletier, *Josèphe, Guerre des Juifs*, texte établi et traduit par A. Pelletier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1975, Livre I, p. 15-23 et plus particulièrement p. 20-21, qui montre comment, dans l'*Histoire ecclésiastique*, en I, 8, 5-13, Eusèbe omet une expression dans le texte de Josèphe (*Guerre contre les Juifs*), ce qui, bien que représentant un mince changement, modifie nettement le sens du passage : l'omission sert à supprimer l'allusion à un épisode (la mise à mort de deux professeurs brûlés vifs par Hérode) qu'Eusèbe n'a pas signalé à son lecteur. É. Parmentier (« La mort d'Hérode dans l'*HE* d'Eusèbe de Césarée », communication présentée en juin 2012, à paraître dans Ph. Blaudeau et P. Van Nuffelen [dir.] *Historiographie antique et transmission des savoirs. Actes du colloque Angers-Gand 31 mai-1er juin 2012*, Berlin, De Gruyter) a montré à son tour les interventions d'Eusèbe dans sa citation du passage de Josèphe sur la mort d'Hérode : Eusèbe ajoute des expressions qui rappellent Diodore de Sicile (*HE*, I, 8, 1 *cf*. Diodore de Sicile, XXXIV, 2, 12), une évocation du Christ (*HE*, I, 8, 3), des citations du Nouveau Testament (*HE*, I, 8, 1= *cf*. Mtt II, 16 ; *HE*, I, 8, 16 = *cf*. Mtt 2, 19-22), peut-être un passage de l'Ancien non relevé par Josèphe (*HE*, I, 8, 5 = *cf*. II Mac), et, dans ses résumés, amalgame l'histoire racontée par sa source avec celles des Évangiles (association de la mort des fils d'Hérode et du massacre des Innocents en *HE*, I, 8, 16) pour harmoniser le récit de Josèphe avec ces dernières. Je remercie Édith Parmentier de m'avoir transmis sa communication non encore publiée.

152 Dans les passages qui nous concernent, on peut remarquer par exemple qu'Eusèbe omet sans le signaler des versets bibliques dans ses citations, voir par ex. *PE*, XI, 18, 11 où du Psaume CIII (CIV), il cite les versets 24 puis 27-30 ; *PE*, XI, 18, 13 où il fait un amalgame des expressions du Christ sur le rapport entre la vigne, le vigneron et les sarments à partir de Jean XV, 1 et 5.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 147 03/08/2015 09:18

En conclusion, comme la méthode de composition des extraits de Numénius par Eusèbe vient d'être résumée, il semble possible de définir ce qui constitue un extrait dans le contexte de la *PE* ainsi peut-être que de manière plus générale. Un extrait s'avère ici être un texte choisi et délimité, voire légèrement retouché, de façon à répondre à l'intention de l'auteur qui le cite, et à cette intention uniquement, ce qui implique que le texte soit lu en fonction d'elle et n'existe qu'en fonction d'elle, au prix parfois de remaniements. Une telle définition semble valable aussi bien pour les extraits d'une anthologie littéraire où les textes sont sélectionnés pour illustrer les caractéristiques d'un courant ou les thèmes fétiches d'un écrivain selon l'interprétation de l'anthologiste que pour une apologie chrétienne. Si le lecteur moderne veut alors considérer de tels textes comme des fragments, il doit les faire sortir de ce cadre et par là ne plus les considérer comme extraits à proprement dit. À lui alors de bien évaluer ce qu'il y gagne et ce qu'il risque d'y perdre. Il sera aussi amené à proposer des traductions différentes selon qu'il envisagera les mêmes textes comme des extraits ou comme des fragments puisque les mêmes mots ne résonneront plus forcément de la même façon selon le cadre dans lequel les textes seront intégrés – voilà qui pourra aussi lui fournir le sujet d'une autre étude.

CCM Morlet Extraits c4f.indb 148 03/08/2015 09:18