



**HAL**  
open science

**Numénius a-t-il commenté le Parménide? Troisième partie: Retour sur les sources de “l’exposé commun” (Numénius, le Commentaire anonyme au Parménide, l’Apocalypse de Zostrien et Marius Victorinus)**

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Numénius a-t-il commenté le Parménide? Troisième partie: Retour sur les sources de “l’exposé commun” (Numénius, le Commentaire anonyme au Parménide, l’Apocalypse de Zostrien et Marius Victorinus). *Revue de philosophie ancienne*, 2020. hal-02558748

**HAL Id: hal-02558748**

**<https://hal.science/hal-02558748>**

Submitted on 29 Apr 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.

## NUMÉNIUS A-T-IL COMMENTÉ LE *PARMÉNIDE* ?

### TROISIÈME PARTIE :

#### RETOUR SUR LES SOURCES DE L'« EXPOSÉ COMMUN » (NUMÉNIUS, LE *COMMENTAIRE ANONYME AU PARMÉNIDE*, L'*APOCALYPSE DE ZOSTRIEN* ET MARIUS VICTORINUS)\*

##### RÉSUMÉ

Si Numénius, en platonicien de son temps, a utilisé le *Timée* et la *République* à la fois pour élaborer et étayer sa pensée métaphysique et cosmologique, il est devenu coutume de penser qu'il a également eu recours au *Parménide* dans sa description du premier principe, qu'il peut paraître tentant d'identifier chez lui à l'Un. L'examen attentif de son œuvre ne fournit cependant que peu d'indices en ce sens et convainc même qu'elle ne permet pas une telle interprétation. Malgré ces conclusions, l'hypothèse persiste pour des raisons qui tiennent principalement à l'histoire de la philosophie et aux recherches qu'elle suscite. Elle est en effet souvent reprise pour trois raisons, présentées comme corollaires : le statut propre à Numénius de platonicien pythagorisant, prédécesseur de Plotin ; les affinités réelles entre sa pensée et celle du *Commentaire anonyme au Parménide* ; les parallèles égale-

\* Je remercie Jean-Daniel Dubois pour sa lecture précise de mon texte ainsi que pour ses précieuses remarques ; je sais également gré à Michael Chase pour sa relecture, là encore très fine. Les interprétations adoptées et les erreurs associées sont les miennes. – Dans cet article comme dans les précédents, les fragments de Numénius sont cités d'après la numérotation d'Édouard des Places, *Numénius : Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973. Suit la numérotation dans notre édition en préparation.

ment entrevus entre ses formules et celles de la source supposée commune au *Zostrien* et au *Contre Arius* de Marius Victorinus, source présentée comme fort proche du *Commentaire anonyme*. Sont donc invoquées trois raisons nées moins de l'étude de l'œuvre de Numénius elle-même que de la recherche des sources d'autres textes en mal d'auteur et d'origines bien définies, recherche se fondant en partie sur les liens entre cette œuvre et ses prétendus « pairs » en pythagorisme.

Cette troisième partie de l'étude présente la dernière péripétie des recherches sur la relation éventuelle de Numénius au *Parménide*. La première a montré que l'œuvre parvenue de Numénius ne présente aucune trace de l'utilisation de ce dialogue de Platon dans son élaboration de la doctrine des deux premiers principes ; la deuxième a tenté de prouver que Numénius n'est vraisemblablement pas l'auteur du *Commentaire anonyme au Parménide*. Est ici abordé ce que Michel Tardieu a nommé l'« exposé commun » au *Zostrien* et au *Contre Arius* de Marius Victorinus. Les parallèles apparents de cet exposé avec le *Commentaire anonyme au Parménide* et avec certaines formulations de Numénius ont suggéré qu'il avait Numénius pour source, ce qui a parfois servi à étayer l'hypothèse que Numénius était malgré tout l'auteur du *Commentaire anonyme*. Là encore, l'examen détaillé et la confrontation des textes révèlent la fragilité de cette double conclusion. Un retour sur la source de l'« exposé » en réalité partiellement « commun » au *Zostrien* copte et à Marius Victorinus montre néanmoins que Numénius a sans doute servi à son élaboration et qu'il a par suite pu servir aussi de source aux gnostiques, tout comme il a servi aux néo-platoniciens, et ce parfois même, indirectement ou *a contrario*, dans l'interprétation du *Parménide*.

#### ABSTRACT

While, as a Platonist of his time, Numenius used the *Timaeus* and the *Republic* to both develop and support his metaphysical and cosmological thought, it is now usual to think that he also used the *Parmenides* in his description of the first principle and it could be tempting to identify this first principle with the One. However, on close examination, his work gives but few clues to bear out such a possibility. In spite of these conclusions, the hypothesis subsists for reasons that depend essentially on the history of philosophy and on the research it produces. It is indeed often taken up again for three reasons, presented as corollaries : the status of Numenius himself as a Pythagorean Platonist, a predecessor of Plotinus ; the real affinities between his thought and the doctrine

of *The Anonymous Commentary on the Parmenides* ; and the parallels also seen between his phrases and the ones from the source that is supposedly common to the *Zostrianus* and *Against Arius* by Marius Victorinus, a source considered very close to the *Anonymous Commentary*. In other words, the three reasons put forward originate less in the study of Numenius' work itself than in the research on the sources of other texts whose authors and origins are not well-defined, a research based partly on the links of this work with its supposed « peers » in Pythagoreanism.

This third part of the study presents the last episode of the research on the potential relation between Numenius and the *Parmenides*. The first part has shown that Numenius' transmitted work does not bear any trace of the use of this dialogue in its elaboration of the doctrine about the first two principles ; the second part has tried to prove that Numenius, in all likelihood, is not the author of *The Anonymous Commentary on the Parmenides*. The present paper deals with what Michel Tardieu called « *l'exposé commun* », the discourse common to the *Zostrianus* and *Against Arius* by Marius Victorinus. The obvious parallels between this discourse and *The Anonymous Commentary on the Parmenides*, and also with some phrases by Numenius, suggested that the latter was its source, a view sometimes used to support the hypothesis that he was after all the author of the *Commentary*. Here again, the detailed examination of the texts and their confrontation reveal the fragility of this double conclusion. Re-examining the source of the discourse, in reality *partly* common to the *Coptic Zostrianus* and Marius Victorinus, shows however that Numenius was certainly used for its elaboration and that he might consequently have been used as a source by the Gnostics, as well as by the Neoplatonists, and thus sometimes, indirectly or *a contrario*, for their interpretation of the *Parmenides*.

Au cours de son déchiffrement de la version copte de l'*Apocalypse de Zostrien*, Michel Tardieu identifia un passage (NHC VIII 1, 64, 11-66, 12) ressemblant fort à deux paragraphes du *Contre Arius* (I 49, 7-50) de Marius Victorinus, auteur chrétien du IV<sup>e</sup> siècle. Cette découverte lui permit de reconstruire le texte lacunaire du traité gnostique. Ce qu'il appela ainsi « l'exposé commun » est composé d'un morceau de théologie négative, puis d'un morceau de théologie positive dont le

*Zostrien* n'offre en réalité qu'une paraphrase aux éléments dispersés à plusieurs endroits. Persuadé d'une part que Marius Victorinus ne pouvait s'être inspiré directement d'un texte gnostique (il connaissait mal les Valentiniens qu'il critiquerait par ailleurs)<sup>1</sup>, et d'autre part que la version copte du traité ne pouvait être distincte de sa version grecque connue de Plotin<sup>2</sup>, M. Tardieu affirma l'existence d'une source commune aux deux alors antérieure à 263, date où les gnostiques arrivèrent à l'école de Plotin. Cette date, les parallèles qu'il découvrait entre ce texte et l'enseignement médioplatonicien ainsi que la présence du Pneuma identifié à l'Un qu'il ne pouvait imaginer dans un texte néoplatonicien, le conduisirent à penser que cette source était d'origine médioplatonicienne, mieux, qu'en raison notamment d'une expression ayant son équivalent au fragment 16 (24 F) de Numénius et d'autres parallèles toutefois moins probants,

<sup>1</sup> M. Tardieu, dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*, Bures-sur-Yvette, *Res Orientales* 9, 1996, p. 111-112 ; sur ce point, voir aussi P.F. Beatrice, Recension de « M. Baltès, *Marius Victorinus : Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften* », *International Journal of the Classical Tradition* 11 (3), 2005, p. 476.

<sup>2</sup> M. Tardieu, dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, *op. cit.* p. 111 *contra* L. Abramowski, « Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde* 74, 1983, p. 108-128 ; « Nag Hammadi 8, 1 *Zostrianus*, *Das Anonymum Brucianum*, Plotin, *Enn.* 2, 9 [33] », *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Erg.-Bd. 10, 1983, p. 1-10, reproduit dans L. Abramowski, *Formula and Context. Studies in Early Christian Thought*, Aldershot, Ashgate, 1992 ; « Nicänismus und Gnosis im Rom des Bischofs Liberius : Der Fall des Marius Victorinus », *Zeitschrift für antikes Christentum* 8, 2005, p. 513-566 ; R. Majercik, « The Being-Life-Mind Triad in Gnosticism and Neoplatonism », *Classical Quarterly* 42, 1992, p. 475-488 ; « Chaldaean triads in Neoplatonic exegesis : some reconsiderations », *Classical Quarterly* 51, 2001, p. 265-296 et « Porphyry and Gnosticism », *Classical Quarterly* 55, 2005, p. 277-292. – Sur le rapport de Plotin au *Zostrien*, voir le témoignage de Porphyre, *Vie de Plotin* 16.

elle était même l'œuvre de ce philosophe – Numénius ayant constitué une grande figure du platonisme et ayant eu du moins une influence importante sur les chrétiens, notamment parce qu'il connaissait l'Ancien Testament<sup>3</sup>.

À cette hypothèse sur les sources, M. Tardieu ajoutait une remarque qui inséra le débat qu'il ouvrait ainsi dans un second nœud de difficultés : non seulement il souligna certains parallèles entre l'« exposé commun » et le *Commentaire anonyme au Parménide*, mais il en vint à considérer l'exposé de théologie négative comme ayant à sa source un commentaire de la première hypothèse du *Parménide*<sup>4</sup> – John D. Turner<sup>5</sup> allant jusqu'à chercher un exposé de la deuxième hypothèse dans la suite des textes du *Zostrien* et de Marius Victorinus. Ces recherches ont ainsi conduit à la supposition que l'« exposé commun » ne serait autre qu'un commentaire au *Parménide*, ou au moins aux deux premières hypothèses de sa seconde partie, que Numénius en serait l'auteur et que nous aurions ici une preuve que le *Commentaire anonyme au Parménide* est antérieur à Plotin, ayant pour source soit effectivement Numénius, selon l'hypothèse de Gerald Bechtle<sup>6</sup> qui semble avoir la préférence de J.D. Tur-

<sup>3</sup> Voir M. Tardieu dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, *op. cit.*, p. 112-113.

<sup>4</sup> M. Tardieu, dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, *op. cit.*, p. 66. Il est suivi entre autres par L. Brisson, « The Platonic Background in the *Apocalypse of Zostrianos* : Numenius and *Letter II* attributed to Plato », dans J.J. O'Cleary (ed.), *The Tradition of Platonism : Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 176 ; J.D. Turner, « Victorinus, *Parmenides commentaries* and the Platonizing Sethian Treatises », dans K. Corrigan, J.D. Turner (eds), *Platonism : Ancient, Modern and Postmodern*, Leiden, Brill, 2007, p. 73.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 73-75.

<sup>6</sup> *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Bern, Paul Haupt, 1999, p. 248-249, n. 683 ; « The Question of Being and the Dating of the Anonymous *Parmenides* Commentary », *Ancient Philosophy* 20, 2000, p. 408-412 ; « A neglected Testimonium (Fragment ?) on the Chaldaen Oracles », *Classical Quarterly* 56, 2006, p. 568.

ner<sup>7</sup>, soit Cronius ou un autre membre de l'école de Numénius, selon Kevin Corrigan<sup>8</sup> estimant peu vraisemblable que Proclus ait tu l'existence d'un commentaire au *Parménide* de la part de Numénius étant donné la célébrité de celui-ci.

Voilà donc revenue, avec la découverte de M. Tardieu, l'hypothèse de l'existence d'un commentaire de Numénius au *Parménide*, jointe à celle qu'il ne serait autre que l'auteur du *Commentaire anonyme* lui-même. L'examen des textes, dans les deux parties précédentes de cette étude<sup>9</sup>, nous a convaincue de la fragilité de cette double hypothèse. Les conclusions de M. Tardieu impliquent cependant de l'examiner une dernière fois selon la perspective qu'elle ouvre. Cette troisième et dernière partie de l'étude sur Numénius et le *Parménide* cherchera donc à évaluer la pertinence de l'hypothèse dans ce nouveau cadre, avant de tenter de déterminer la place qu'aurait effectivement pu prendre Numénius dans les sources du *Zostrien* et de Marius Victorinus.

<sup>7</sup> *Sethian Gnosticism and The Platonic Tradition*, Louvain – Paris, Les Presses de l'Université de Laval – Peeters, 2001, p. 396-405 et « Victorinus, *Parmenides commentaries* and the Platonizing Sethian Treatises », art. cit. Dans son article de 2010, J.D. Turner paraît plus réservé et n'affirme plus cette autorité numénienne du *Commentaire anonyme* où il discerne plutôt des influences gnostiques (« The Platonizing Sethian Treatises, Marius Victorinus's Philosophical Sources, and Pre-Plotinian *Parmenides* Commentaries », dans J.D. Turner, K. Corrigan (eds), *Plato's Parmenides and its Heritage*, vol. I : *History and Interpretation from Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010, p. 136-137).

<sup>8</sup> « Platonism and Gnosticism : The Anonymous Commentary on the Parmenides, Middle or Neoplatonic ? », dans J.D. Turner, R. Majercik (eds), *Gnosticism and Later Platonism : Themes, Figures and Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2001, p. 156.

<sup>9</sup> *Revue de Philosophie ancienne* 37 (1) et (2), 2019.

## I. La pertinence de l'hypothèse : trois points faibles

Malgré son caractère fascinant et l'enchaînement de conclusions sur les sources d'œuvres en mal de paternité qu'elle inspire, pas davantage que l'étude des textes eux-mêmes, la découverte de M. Tardieu ne permet de conclure que Numénius a commenté le *Parménide* et qu'il est l'auteur du *Commentaire anonyme*. Pour s'en assurer, trois points sont à reprendre, en passant là encore par l'étude des textes : la parenté supposée entre l'« exposé commun » et le *Commentaire anonyme au Parménide* ; l'affirmation que cet « exposé » relève d'un commentaire au *Parménide* ; et enfin les parallèles qui y ont été décelés avec l'enseignement de Numénius. Pour des raisons pratiques, nous utiliserons provisoirement les termes d'*exposé commun* et de *source commune* à cet exposé avant de réinterroger ces notions concernant le fameux passage où le *Zostrien* et le traité *Contre Arius* paraissent se rejoindre.

### A) La « source commune » et le *Commentaire anonyme au Parménide*

Les parallèles entre l'« exposé commun » et le *Commentaire anonyme au Parménide*, d'abord, ne permettent pas de faire du second la source du premier<sup>10</sup> (voire de l'y identifier, dans l'idée que cet « exposé commun » témoignerait de sa partie perdue). Laissons un instant de côté les éléments pouvant convaincre que le commentaire est post-plotinien et examinons les parallèles le plus souvent invoqués : l'identification générale du premier principe à l'Un ; la succession d'un exposé de théologie positive à un exposé de théologie négative (qui serait inspirée des deux premières hypothèses de la seconde partie du *Parménide*) ; la définition du premier principe comme « étant véritable » (*Adv. Ar.* I 49, 36-39 ; *Z.* 66, 13<sup>11</sup>), comme « agir » (*agere, Adv.*

<sup>10</sup> Ici aussi *contra* R. Majercik, « Porphyry and Gnosticism », art. cit., p. 278-282.

<sup>11</sup> Parallèle à prendre avec précaution, voir plus bas.

Ar. I 50, 16 ; Z. 68, 15 ; cf. *In Parm.* XII fol. 93v 23-27) et comme « inséparable de soi » (*Adv. Ar.* I 50, 8 ; Z. 68, 22 cf. *In Parm.* V fol. 64v 21-22 ; IV fol. 94v 7-8 et XIII fol. 90v 20)<sup>12</sup> ; la présence de la triade « existence, vie, béatitude (*beatitudo*) » (*Adv. Ar.* I 50, 11-15 ; Z. 75, 9-10 ; 18-19), correspondant à celle d'« existence, vie, pensée (νόησις) » dans le *Commentaire anonyme* (XIV fol. 90r 16) ; et enfin, l'idée que l'Un, dans sa simplicité, unit une triple puissance (*Adv. Ar.* I 50, 10<sup>13</sup>), idée trouvant son parallèle quasi littéral dans l'interprétation proposée dans le *Commentaire anonyme* (IX fol. 92r 1-4<sup>14</sup>) pour les vers de ce qui nous est parvenu sous la forme des fragments 3 et 4 des *Oracles chaldaïques*.

Ces parallèles peuvent être nuancés ainsi. Nous ne nous arrêtons pas sur l'identification du premier principe à l'Un : elle n'est pas spécifique à ces textes et ne peut constituer un réel point de comparaison positif. Seuls les autres méritent l'attention. Dans le *Commentaire anonyme*, la succession d'éléments de théologie positive à d'autres qui sont caractéristiques d'une théologie négative, d'abord, n'est pas du même ordre que dans l'« exposé commun » : les éléments positifs donnés en un second temps le sont uniquement lorsque le premier principe est considéré dans son rapport au second ; les éléments positifs qui se trouvent dans la partie négative, quant à eux, non seulement concernent notre propre relation au premier principe, mais n'ont pas leur équivalent ici ; ils l'ont en revanche chez Numénius. Les éléments de définition du premier principe, ensuite, n'ont rien de spécifique au *Commentaire anonyme* : son identification à l'être véritable exprimé par le participe ὄν est

<sup>12</sup> Voir M. Tardieu, dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>13</sup> Z. 74, 15 combiné avec 66, 14, mais pareille reconstruction d'un parallèle à partir d'éléments épars et combinés est fragile. Les parallèles donnés avec le *Zostrien* sont d'ailleurs sujets à caution étant donné que le texte copte est souvent restitué à partir du grec de Marius Victorinus. Nous y reviendrons.

<sup>14</sup> Sur ce point, voir le commentaire de M. Tardieu, dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, *op. cit.*, p. 100-101.

commune au médioplatonisme (P. Hadot citait le *De E* Plutarque à ce sujet<sup>15</sup>) et l'idée d'une absence de séparation de soi paraît également banale dans ce cadre (Numénius explique que rien ne peut faire sortir l'être de lui-même aux fragments 6 et 8 / 15 et 17 F). La notion d'*agir* est certes plus spécifique au *Commentaire anonyme*<sup>16</sup>, mais elle est ici unie au *vivre* et non à l'*être* pur comme dans le *Commentaire anonyme*, sans compter que le texte de Marius Victorinus, sur ce point, n'a pas son équivalent exact dans le *Zostrien*<sup>17</sup>, ce qui laisse penser à une adaptation (néoplatonisante ?) de sa part. La triade, quant à elle, n'est pas tout à fait identique : béatitude n'est pas pensée<sup>18</sup>, même si, chez Numénius encore, les deux notions semblent associées à la fin du fragment 12 (20 F) et affleurent peut-être au fragment 2 (11 F)<sup>19</sup>. Cela laisse du moins supposer une évolution ou théorisation dans le *Commentaire anonyme*. Reste la formule qui semble relever de l'interprétation des trois vers des *Oracles chaldaïques* présente dans celui-ci. Qu'en penser ? Là encore, elle n'a pas son équivalent réel dans le *Zostrien* – Marius Victorinus peut emprunter ailleurs ; en outre, dans le passage concerné, l'auteur du *Commentaire anonyme* semble lui-même suggérer<sup>20</sup> qu'il emprunte cette exégèse. Plus n'est donc besoin de lui en attribuer la spécificité.

<sup>15</sup> Sur ce point, voir la note 7 de la deuxième partie de cette étude.

<sup>16</sup> Voir toutefois les restrictions sur son sens aux notes 75 et 76 de la deuxième partie de cette étude.

<sup>17</sup> Voir le texte au § 74, 20 (texte 5, l. 13, p. 43 Tardieu).

<sup>18</sup> Une appropriation réciproque de Porphyre et du discours gnostique n'est toutefois pas à exclure ; sur ce point, voir R. Majercik, « The Being-Life-Mind Triad... », art. cit. p. 486.

<sup>19</sup> Ce qui nous a conduit à suggérer une appropriation porphyrienne de son enseignement dans la deuxième partie de cette étude.

<sup>20</sup> Voir notre interprétation de l'expression οἰ εἰπόντες dans la partie précédente de cette étude (en accord avec P. Hadot, « Porphyre et Victorinus. Questions et hypothèses », dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, op. cit., p. 113-114) : même si la formule peut faire référence aux *Oracles* eux-mêmes ou à leurs « éditeurs », le contexte suggère que le commentateur renvoie à des interprètes qui les utilisent pour définir le premier principe.

Les parallèles souvent cités n'impliquent donc pas la dépendance de l'« exposé commun » au *Commentaire anonyme*<sup>21</sup>. Par-delà cette réfutation des parallèles, on pourrait relever en outre certaines divergences qui viendraient confirmer cette conclusion : dans l'exposé de théologie négative, l'Un a une connaissance de lui-même (*Adv. Ar.* I 49, 23 *cognoscentia sui*) ; dans la partie positive, il correspond à la totalité des étants (I 49. 37-40) – deux propriétés qui sont contraires à sa définition dans le *Commentaire anonyme* (*In Parm.* V fo. 64v 7-VI fol. 64r 12 et IV fol. 94v 1-19)<sup>22</sup>. Cela dit, notre argumentation ne vise pas à nier les parallèles réels entre la pensée de Marius Victorinus et celle de l'auteur du *Commentaire anonyme*<sup>23</sup>. Elle tend simplement à réfuter l'affirmation que l'« exposé commun » aurait ce commentaire pour source principale et fidèlement suivie, voire en reproduirait une partie perdue.

Si l'« exposé commun » au *Zostrien* et à Marius Victorinus n'est donc pas à identifier au *Commentaire anonyme au Parménide* dont il témoignerait de la partie perdue, ni ne semble lui emprunter, et si, par suite, il n'est plus possible de tirer de lui l'assurance d'une composi-

<sup>21</sup> Sur ce point, voir aussi V. Drecoll, « Is Porphyry the Source Used by Marius Victorinus », dans J.D. Turner, K. Corrigan (eds), *Plato's Parmenides and its Heritage*, vol. II : *Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2011, p. 65-80, avec la conclusion p. 80.

<sup>22</sup> Tout en relevant une série de parallèles, M. Baltes dresse une liste des différences entre le discours général de Marius Victorinus et celui du *Commentaire anonyme* (M. Baltes, *Marius Victorinus : Zur Philosophie in seinen theologischen Schriften*, München, Sauer, 2002, p. 135-136 pour les parallèles, p. 123-125 pour les différences). À l'exception du premier, ils ne concernent toutefois pas notre passage.

<sup>23</sup> En cela, nous ne prenons pas ici part au débat sur les sources générales de Marius Victorinus ni sur son lien à Porphyre (*contra* par exemple M. Baltes, *Marius Victorinus, op. cit.*, p. 125). Nous ne discutons que de la source de l'« exposé commun ». En outre, les divergences signalées n'excluent évidemment en rien une appropriation partielle ou sélective – personnelle – du *Commentaire anonyme* dans l'œuvre de Marius Victorinus.

tion pré-plotinienne de ce commentaire, alors éventuellement attribuable à Numénius, relève-t-il néanmoins d'un commentaire au *Parménide* ? De la réponse à cette question dépend en effet l'attribution de pareil commentaire à Numénius, si l'on tient à faire de lui la source ultime de cet « exposé ».

### **B) La « source commune », un commentaire au *Parménide* ?**

Considérer que l'« exposé commun » commente le *Parménide* est peut-être conclure trop vite. La partie de théologie négative commune au *Zostrien* et au *Contre Arius* comporte certes une série d'attributs négatifs originellement présents dans la première hypothèse du *Parménide* (« non mesurable », « indivisible », « indiscernable », et « sans partie »). Néanmoins, M. Tardieu<sup>24</sup> a lui-même montré que les autres proviennent du *Phèdre* (« sans figure » ni « couleur ») ou d'un transfert à l'Un des qualités que, depuis le *Timée*, la tradition attribue à la matière. On peut alors rappeler avec Lloyd P. Gerson<sup>25</sup> la nécessité de distinguer l'usage de distinctions et d'arguments présents dans ce dialogue du fait de le considérer comme un objet d'interprétation prioritaire (et donc de son commentaire intégral ou même partiel) – rappel nécessaire aussi à propos de l'usage que Numénius aurait pu faire du *Parménide*<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, *op. cit.*, p. 74-75.

<sup>25</sup> « The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's *Parmenides* – A draft », 2016, p. 1, n. 1 de la version électronique.

<sup>26</sup> On notera en outre que l'exposé de théologie négative comporte une détermination positive du premier principe (un caractère positif qu'il a seul : être distinct et défini par sa propre existence, ce qui lui assure une constitution propre et une connaissance de soi, I 49, 20-23) qui n'est pas pertinente dans l'esprit d'un commentaire de la première hypothèse : celle-ci montre au contraire l'impossibilité de conclure quoi que ce soit de positif sur l'Un absolu, non seulement dans son rapport aux autres choses, mais eu égard à lui-même.

En outre, même s'il n'est pas impensable qu'un commentateur pré-plotinien du *Parménide* utilise les éléments de la deuxième hypothèse pour une qualification cette fois positive du premier principe<sup>27</sup> et même si l'exposé de théologie positive comporte un certain nombre d'antithèses pouvant rappeler l'esprit de cette deuxième hypothèse, sans compter qu'il évoque cette fois l'« étant » et non plus l'Un, cela ne suffit pas à y voir un commentaire de celle-ci : non seulement tous les contraires qu'elle comporte ne sont pas examinés, ce qui n'est certes pas en soi décisif, mais l'auteur semble ne traiter que de ceux qui ont un intérêt théologique évident, dont essentiellement le repos et le mouvement qui relèvent d'une caractérisation du premier principe remontant à Aristote (avec le premier moteur immobile) et exigeant par là un traitement dans la tradition platonicienne. C'est d'ailleurs justement le couple intéressant Numénios au fragment 15 (23 F), bien qu'invoqué dans un esprit différent. De surcroît, les élatifs de redondance servant à exalter la supériorité du premier principe tel qu'il est conçu dans cette partie positive n'ont aucun rapport avec la deuxième hypothèse du *Parménide* : là, il s'agissait de montrer l'unité des contraires, ici, leur dépassement. En accord avec Volker Drecoll<sup>28</sup>, bien qu'à partir d'arguments en partie différents des siens, il nous semble donc qu'il n'y a pas de raison solide pour estimer être ici face à une réception et à un commentaire du *Parménide*. Il ne paraît alors pas utile de mettre à l'épreuve l'argumentation de J.D. Turner destinée à démontrer l'existence, dans la suite des deux textes, d'un commentaire de la deuxième hypothèse rattachée au Fils ou second principe.

Ainsi, non seulement il n'y a pas d'argument décisif permettant

---

Le *Commentaire anonyme* comporte certes lui aussi des éléments positifs au sein même de la théologie négative – nous les avons signalés. Mais, en les évoquant, il ne contrevient pas aussi ostensiblement au principe argumentatif de la première hypothèse (voir la deuxième partie de cette étude).

<sup>27</sup> Voir les remarques relatives à Origène dans la première partie de cette étude.

<sup>28</sup> « Is Porphyry the Source... », art. cit., p. 208.

d'estimer que l'« exposé commun » au *Zostrien* et à Marius Victorinus est une partie du *Commentaire anonyme* ou que celui-ci est à sa source, mais il n'est pas même nécessaire d'imaginer que cet « exposé » relève d'un commentaire au *Parménide*. Toutefois, même si elle n'a donc plus à être considérée dans pareil contexte exégétique, sa relation à Numénius reste à examiner.

### **C) Numénius et l'« exposé commun » à l'Apocalypse de Zostrien et à Marius Victorinus**

#### *1. Les parallèles*

Outre qu'il s'appuyait sur l'aura et les connaissances bibliques de Numénius pour suggérer que celui-ci constituait ce qu'il estimait être la source commune au *Zostrien* et à Marius Victorinus, M. Tardieu<sup>29</sup> se fondait principalement sur les points suivants (que nous complétons) dans le texte lui-même :

a. la définition du premier principe non seulement comme étant véritable (*Adv. Ar. I 49, 36-37 cf. fr. 17 / 25 F*) et cause première (*Adv. Ar. I 49, 27, cf. les premières lignes du fr. 16 / 24 F*), mais comme inséparable de soi (*inseparabilis a semet ipso, Adv. Ar. I 50, 8 ; cf. fr. 11, 13<sup>30</sup> / 19 F*), demeurant en soi (*in semet ipso manens, Adv. Ar. I 50, 9, cf. fr. 11, 12<sup>31</sup> / 19 F*), dans sa simplicité (*simplicitate unus, Adv. Ar. I 50, 10 cf. toutes les références au μόνος du Περί τῶν ἀγαθῶν*)<sup>32</sup>, et

<sup>29</sup> Suivi par L. Brisson, « The Platonic Background... », art. cit., p. 173-188 qui complète l'exposé par des parallèles avec la *Lettre II*.

<sup>30</sup> Voir M. Tardieu, dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, *op. cit.*, p. 98. On pourrait ajouter sur ce point l'expression de la non-sortie de soi aux fragments 6 et 8 (15 et 17 F) de Numénius.

<sup>31</sup> Voir M. Tardieu, dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, *op. cit.*, p. 99.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 101.

étant toutes choses selon son mode d'être propre (*Adv. Ar.* I 50, 11-15, cf. fr. 41, 8-9)<sup>33</sup> ;

b. l'attribution qui lui est faite des propriétés contraires du repos et du mouvement (*Adv. Ar.* I 49, 30-32, cf. fr. 15 / 23 F<sup>34</sup>) ;

c. un parallèle sur la notion de « distinction » entre l'« exposé commun » et le fragment 11 (19 F)<sup>35</sup> ;

d. et l'emploi de l'expression *et idea et logos sui ipsius* dans le latin de Marius Victorinus (*Adv. Ar.* I 50, 16) qui rappelle fortement l'ἰδέα ἑαυτοῦ du fragment 16 (24 F). Selon M. Tardieu, le terme *logos* y remplacerait celui de κόσμος qui suit dans le texte numénien et qui renverrait au modèle du monde.

e. M. Tardieu estimait enfin que le repos suivi d'un mouvement de sortie vers les intelligibles et les existants, dans le texte commun à Marius Victorinus et au *Zostrien* (mais en réalité surtout chez le premier), pouvait être compris comme un dédoublement de l'être premier complétant la série de dédoublements qu'aurait inaugurée Numénios en divisant son deuxième dieu<sup>36</sup>.

## 2. Les dissonances, voire les divergences

Avant de mener la recherche plus loin, les parentés textuelles ainsi évoquées méritent d'être reconsidérées<sup>37</sup>.

a. Concernant les éléments de définition du premier principe, si

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 84 ; voir aussi M. Baltes, *Marius Victorinus, op. cit.*, p. 41, n. 214.

<sup>35</sup> Voir M. Tardieu, dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien, op. cit.*, p. 39 et 107.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>37</sup> On remarquera de manière générale avec M. Baltes (*Marius Victorinus, op. cit.*, p. 115, n. 596) que les éléments présentés par M. Tardieu comme caractéristiques du médioplatonisme sont, dans le passage considéré, envisageables aussi dans le néoplatonisme.

ceux qui sont relevés ont certes leurs correspondants chez Numénius, ils n'ont rien qui lui soient véritablement spécifique<sup>38</sup>, le mode de participation envisagé (« de tout par tout par immanence dans l'unité d'une réalité première »<sup>39</sup>) concernant le premier principe, quant à lui, étant même plus nettement présent dans les *Oracles chaldaiques*<sup>40</sup>.

b. L'attribution au premier principe du couple antithétique constitué par le repos et le mouvement, ensuite, semble certes, comme chez Numénius, relever d'une lecture du *Sophiste*, 249c-d plutôt que du *Parménide*, mais surtout d'un raisonnement sur la coïncidence des contraires destinée à être dépassés dans la transcendance du premier principe<sup>41</sup>. En cela, il n'est pas équivalent à celui du fragment 15 (23 F) où Numénius suggère le paradoxe d'un mouvement uni naturellement à la stabilité ou au repos du premier dieu et qui correspond vraisemblablement à la définition de ce dieu comme intellect, ce mouvement étant celui du type de pensée qui lui est spécifique (fr. 19 / 27 F)<sup>42</sup>. Aucune réflexion sur les contraires n'est à l'œuvre dans le fragment<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Ils semblent correspondre à la définition platonicienne de l'intelligible associée à la notion de simplicité. M. Tardieu donne d'ailleurs à chaque fois des parallèles chez Philon et chez des auteurs chrétiens. Voir les références *ad loc.*

<sup>39</sup> Selon la formule de M. Tardieu, dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, *op. cit.*, p. 101

<sup>40</sup> OC 21 où le Père est toutes choses, mais de manière intelligible (νοητός). Il n'est ainsi pas impossible que le texte relève ici encore originellement d'une interprétation des *Oracles* que nous verrions très bien sous la plume de Numénius.

<sup>41</sup> En *Adv. Ar.* I 49, le premier principe est « plus mobile que le mouvement lui-même, plus stable que le repos lui-même – car il est repos par un mouvement inexprimable et mouvement au-dessus de toute expression par un repos indicible » (trad. Tardieu légèrement modifiée). Chaque contraire paraît ainsi contribuer à l'être de son contraire dans une formule qui appelle leur dépassement ; il ne s'agit pas, comme chez Numénius, d'une association des contraires destinées non à les dépasser, mais à expliquer la pensée en termes platoniciens.

<sup>42</sup> Sur ce point, voir les analyses du fragment 15 (23 F) dans la première partie de cette étude.

<sup>43</sup> Sur ce point, voir aussi les remarques de P. Hadot, *Porphyre et Victori-*

c. Le parallèle avec le fragment 11 (19 F), relativement à la notion de distinction, tombe de lui-même après la reconstruction du texte gnostique par les coptisants expliquée par Luise Abramowski<sup>44</sup> qui retraduit alors le texte<sup>45</sup>.

d. La fameuse expression *idea sui* censée avoir son parallèle dans le fragment 16 (24 F), quant à elle, ne mérite pas le caractère décisif qu'on semble toujours lui attribuer : chez Numénius, elle concerne le deuxième dieu et non le premier<sup>46</sup>. Une appropriation et une adaptation sont possibles, mais une simple coïncidence n'est pas à exclure. Nous envisagerions plus simplement que l'expression de Numénius a circulé dans les cercles philosophiques néoplatoniciens qui l'ont suivi et que sa présence chez Marius Victorinus, avec une acception différente, en est une réminiscence (sans doute indirecte) générée par cet héritage philosophique et témoignant de l'intérêt qu'elle a suscité.

e. L'hypothèse d'un développement à *partir* des conceptions de Numénius, enfin, s'avère alors peut-être la seule valable.

Par-delà ces réserves relativement aux parallèles toujours suggérés, il est nécessaire de noter aussi les divergences avec l'enseignement

---

*nus*, I, Paris, Études augustiniennes, 1968, p. 287, n. 3 qui distingue les formules de Numénius, Victorinus et Favonius Eulogius de la simple expression paradoxale du *mouvement immobile* que l'on trouverait dans l'*Asclépius* 31, 339, 19-21 Nock-Festugière, chez Augustin, *De gen. ad litt.* IV 12, 109, 6 Zycha ; Grégoire de Nysse, *De vita Moysi*, PG XLIV, 405 C ; Claudianus Mamertus, *De statu animae* 65, 15 Engelbrecht.

<sup>44</sup> L. Abramowski, « Nicänismus und Gnosis im Rom... », art. cit., p. 521, 543.

<sup>45</sup> Un parallèle reste éventuellement possible avec un autre passage de Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I 61. 26-27, mais rien ne permet d'affirmer que Numénius soit à l'origine de l'expression qui reste relativement générale (voir L. Abramowski, « Nicänismus und Gnosis im Rom... », art. cit., p. 543).

<sup>46</sup> Sur ce point, voir aussi L. Abramowski, « Nicänismus und Gnosis im Rom... », art. cit., p. 543 ; V. Drecoll, « The Greek Text behind the Parallel Sections in *Zostrianos* and Marius Victorinus », dans J.D. Turner, K. Corrigan (eds), *Plato's Parmenides and its Heritage*, op. cit., vol. I, p. 206.

transmis de Numénios. Nous reviendrons sur le morceau de théologie négative et sur la notion de Pneuma à l'œuvre. Notons simplement ici que l'identification du premier principe à un étant qui est « la totalité des véritablement existants », c'est-à-dire des intelligibles (*Adv. Ar.* I 49, 36-37), même si elle peut paraître correspondre à l'identification de celui-ci au Vivant qu'aurait faite Numénios selon Proclus (fr. 22 / 30 T) et qui transparait peut-être déjà au fragment 15 (23 F), ne correspond vraisemblablement pas à la conception qu'a Numénios de ce premier principe, même ainsi conçu selon l'image du *Timée*<sup>47</sup>. Selon notre lecture du fragment 16 (24 F), du moins, les formes intelligibles proprement dites n'apparaissent qu'avec le deuxième dieu et sa contemplation (active et productive) du premier, pas avant, et, même si ce premier entoure tous les intelligibles, c'est de son être et de sa bienveillance (il n'est pas un contenant)<sup>48</sup>. En lui, il y a certes le germe de chaque âme, mais il s'agit de cette partie divine dont parle le *Timée* et qui correspond à l'intellect primordial auquel chacune a part. Il n'est pas tous les étants, pas même selon un mode qui lui est propre. Ce sont au contraire eux qui ont tous part à lui, selon le degré de participation au type de pensée (φρονηῖν) qui le caractérise (fr. 19 / 27 F). Cela dit, une fois encore, notre raisonnement s'appuie sur l'œuvre parvenue et nous ne prétendons pas savoir ce que contenait la partie non transmise. Mais, tels qu'ils sont nommés, les parallèles proposés ne nous semblent pas justifier un appel à Numénios comme source des deux auteurs. Une seule hypothèse pourrait aller en ce sens : l'idée que le

<sup>47</sup> Voir notre lecture de ce témoignage de Proclus brièvement esquissée dans la note 60 de la première partie de cette étude.

<sup>48</sup> Voir les préliminaires sur la pensée de Numénios dans la première partie de cette étude. Voir surtout la note 60 de la première partie de cette étude et le commentaire à 30 T dans notre édition en préparation. Si Numénios identifie le Bien au Vivant, c'est en tant qu'être qui mène par excellence la vie véritable (le φρονηῖν) et en tant que source ultime de la vie. Numénios relit à sa manière le passage concerné dans le *Timée* (39e7-9) de façon à ne plus faire du Vivant le lieu contenant les formes, mais la figure *pour laquelle* le (deuxième) intellect les pense ou contemple.

premier est toute chose selon son mode propre (*Adv. Ar.* I 49, 37-40) rappelle le discours des *Oracles chaldaïques* (OC 21) ; il n'est pas impossible que la source originelle les interprète ; d'après le raisonnement proposé dans la deuxième partie de cette étude, nous pourrions alors imaginer cette exégèse présente chez Numénios comme expression imagée de ce qu'il veut justement dire au fragment 15 (23 F), mais qui ne correspond pas exactement à son propre enseignement.

L'examen détaillé de l'enchaînement argumentatif souvent proposé pour faire de Numénios la source de l'« exposé commun » invite donc selon nous à renoncer à cette hypothèse elle-même<sup>49</sup>. À la limite, il est seulement possible d'envisager une influence diffuse ou indirecte de Numénios sur la source de ce texte concernant la définition du premier principe, l'emploi d'une formule (*idea sui*) perdant alors son sens premier, et, éventuellement, l'utilisation des *Oracles chaldaïques* (OC 3, 4 et 21). C'est pourquoi, pour achever cette étude, nous préférons interroger seulement la place qu'aurait pu avoir Numénios dans l'élaboration de cette source commune, s'il a vraiment eu une place.

## II. Une place pour Numénios ? Une source possible des gnostiques, assurément des néoplatoniciens

Sceptique relativement à l'hypothèse d'une origine numénienne de l'« exposé commun », P. Hadot<sup>50</sup> faisait à juste titre remarquer que l'identification de l'Un au Pneuma, apparemment présente dans cet exposé, n'est pas pensable chez Numénios, ni même chez un autre médioplatonicien. Pour résoudre l'aporie, P. Hadot en venait à suppo-

<sup>49</sup> Voir de même, mais pour des raisons essentiellement lexicales, R. Majercik, « The Being-Life-Mind Triad... », art. cit., p. 492 et « Porphyry and Gnosticism », art. cit., p. 292 ; L. Abramowski, « Nicänismus und Gnosis im Rom... », art. cit., p. 545-546 (à nuancer toutefois sur la notion de Pneuma).

<sup>50</sup> Dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, op. cit., p. 114 et 124-125.

ser l'existence d'une source chrétienne intermédiaire (elle-même peut-être précédée d'une source gnostique) qui se serait approprié un texte médioplatonicien originel. Cet intermédiaire constituerait la véritable source commune au *Zostrien* et à Marius Victorinus. Selon nous, si l'hypothèse d'une influence, ne serait-ce qu'ultime, de Numénius sur le passage « commun » aux deux auteurs peut avoir quelque validité, ce n'est effectivement qu'en faisant l'hypothèse d'une source distincte de lui qui s'approprierait sa pensée. Nous venons d'indiquer les trois thèmes où son influence pourrait s'exercer. Que penser alors de cette identification du Pneuma ? Pourrait-elle également avoir malgré tout une origine ou du moins un correspondant numénien transformé par cette source dont on ferait provisoirement l'hypothèse ?

Une fois n'est pas coutume, nous allons tenter la reconstruction d'un cheminement de pensée fort spéculatif – le but étant de voir si l'on peut laisser une place à Numénius dans l'élaboration des conceptions (pas forcément identiques) dont on retrouve la trace dans le *Zostrien* et chez Marius Victorinus. Une fois cette reconstruction proposée, nous pourrons la traiter avec toute la distance (et l'humour) nécessaire. Nous reviendrons plus sagement à la réflexion sur la place plus humble qu'aura pu prendre Numénius dans l'héritage philosophique reçu par l'auteur du *Zostrien* copte comme par Marius Victorinus en tant qu'auteur influençant la ou les sources à l'origine du développement qui paraît commun à l'un et l'autre.

### ***A) Une hypothèse sur l'utilisation (gnostique) du Pneuma et du premier principe tel que le conçoit Numénius***

La question est donc la suivante : Numénius peut-il avoir malgré tout influencé l'identification du Pneuma au premier principe ou du moins avoir été utilisé en ce sens ?

Avant toute tentative de réponse, la question appelle en elle-même deux nuances concernant sa validité. D'une part, elle ne suggère en réalité de comparaison qu'entre le texte copte et l'œuvre transmise de Numénius. Par un examen approfondi et une retraduction du texte

latin, L. Abramowski<sup>51</sup> a montré de manière convaincante que cette identification ne figure pas dans le *Contre Arius* où le premier principe est *au-delà* de l'Esprit et contient en lui la puissance unifiante de celui-ci<sup>52</sup>. Seul le *Zostrien* (64. 17) identifie l'Un et le Pneuma – identification apparemment banale dans les textes gnostiques<sup>53</sup>. D'autre part, Pier F. Beatrice<sup>54</sup> estime que cette identification n'a pas forcément une origine gnostique, mais qu'elle serait relativement courante dans l'hermétisme – argument qui, étant donné notre adoption de l'hypothèse de L. Abramowski, ne peut certes plus servir ici à commenter Marius Victorinus comme il l'entendait originellement, mais permet de nuancer à l'avance nos remarques sur l'éventuelle utilisation de Numénus dans cette identification (la validité de l'hypothèse de P.F. Beatrice mériterait toutefois elle aussi l'examen<sup>55</sup>).

<sup>51</sup> « Nicänismus und Gnosis im Rom... », art. cit., p. 536-539 ; 545-546. Elle est suivie notamment par V. Drecoll, « The Greek Text behind the Parallel Sections... », art. cit., p. 205. Voir aussi, auparavant, J.D. Turner (dans C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J.D. Turner, *Zostrien (NH VIII I)*, Louvain – Québec, Les Presses de l'Université de Laval – Peeters, 2000, p. 581-582), qui, par une mise en parallèle du texte copte (64, 13-66, 13) et de celui de M. Victorinus, fait apparaître immédiatement les écarts entre les deux.

<sup>52</sup> De manière selon nous convaincante, dans l'expression *tripotens in unitate spiritus* (*Adv. Ar.* I 50, 4-5), elle invite à lire *spiritus* comme un génitif (comme ensuite dans *spiritus conunitio*, I 50. 18) et à considérer plus bas que *supra spiritum* se rapporte à *superperfectus*, ce qui implique que ce n'est pas l'Esprit qui est au-delà de l'Esprit, mais bien Dieu le Père (I 50, 4-6). On remarquera en outre avec elle qu'il n'y a aucun correspondant de ce passage dans le copte.

<sup>53</sup> L. Abramowski, « Nicänismus und Gnosis im Rom... », art. cit., p. 539 et 549.

<sup>54</sup> « The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity », *Church History* 71 (2), 2002, p. 259-260 et Recension de « M. Baltes, *Marius Victorinus...* », art. cit., p. 476-477.

<sup>55</sup> La proposition de P.F. Beatrice (*ibid.*), fort stimulante pour la recherche sur les sources à la fois de Marius Victorinus et de la gnose, appelle quelques réserves dans le cadre qui nous intéresse. C'est avant tout le *Logos* (qui tient la

Ces deux précisions faites, voyons si Numénius peut avoir malgré tout influencé l'identification du premier principe au Pneuma ou plutôt comment il pourrait avoir été utilisé pour l'établir, et si, par suite, son œuvre inspire éventuellement d'autres parallèles avec l'« exposé commun » relativement au premier principe.

Une identification du Pneuma à une figure divine n'est pas absente chez Numénius<sup>56</sup>. Ce dernier a du moins renvoyé au Pneuma de Gn 1, 2 dans un cadre allégorique vraisemblablement destiné à illustrer son propos, selon une démarche qu'il annonce au fragment 1 (10 F). Si l'on en croit Porphyre<sup>57</sup>, en effet, il aurait mentionné ce Pneuma présent sur les eaux et nous avons montré ailleurs<sup>58</sup> que sa réécriture du

---

seconde place après le Νοῦς) qui est identifié au Pneuma dans le *Corpus hermeticum* (I [Poimandrès] 5, 8 et 9, 9), dans un contexte très nettement influencé par le stoïcisme (dans l'ensemble du *Corpus*, la plupart des occurrences de πνεῦμα s'avèrent associées à celles de πῦρ ou de la notion de chateur ; en I 5. 8, en outre, l'image semble nettement influencée par Gn 1, 2 – l'influence chrétienne s'exerçant assurément sur certains textes du *Corpus*). En III 1, 6 et 2, 9 où est évoqué un souffle intelligent et divin, l'identification au premier dieu n'est pas nette ni même nécessairement suggérée. Ce n'est qu'en XIII 19, 5-6 qu'elle paraît plus effectivement présente. Mais, d'une part, dans la première occurrence, la phrase est corrompue ; d'autre part, dans la seconde, le dieu démiurge est qualifié de πνευματοφόρε, ce qui n'implique pas son identification assurée au Πνεῦμα lui-même. C'est pourquoi, si le *Corpus hermeticum* a éventuellement pu inspirer Marius Victorinus et les gnostiques, ce ne sera sans doute pas en ayant fourni une identification claire et usuelle de Dieu ou de la première figure divine (Νοῦς) au Πνεῦμα.

<sup>56</sup> *Contra* L. Abramowski, « Nicänismus und Gnosis im Rom... », art. cit., p. 546 qui ne considère pas les témoignages.

<sup>57</sup> Fr. 30 = Porphyre, *De antro nympharum* 10.

<sup>58</sup> Voir F. Jourdan, « Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er : Numénius et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 des Places », *Les Études philosophiques* 3, 2015, p. 431-452 qui donne un commentaire complet du témoignage. La conclusion de cet article qui identifie à l'intellect démiurgique l'Esprit de Gn 1, 2 ici apparemment décrit comme étant à la fois sur l'eau et à l'intérieur de l'eau, doit toutefois être reprise. Le deuxième dieu de Numénius n'est pas immanent. Soit donc Numé-

verset biblique laisse entendre que ce Souffle ou Esprit était sans doute par lui mis en parallèle avec l'intellect démiurgique, pourvoyeur ou plus exactement transmetteur de l'intellect aux âmes. Un auteur chrétien aurait pu interpréter son propos de façon à l'appliquer à Dieu comme Créateur (rôle qu'a justement le démiurge et second principe numénien) et, par suite, au premier principe, d'autant plus qu'au deuxième siècle, il existe une certaine fusion dans l'acte créateur entre le Dieu de la Genèse et le Fils<sup>59</sup>.

Pareille lecture aurait même pu être étayée par d'autres éléments dans l'œuvre parvenue de Numénios.

Dans le témoignage de Calcidius<sup>60</sup>, le dieu démiurge est présenté comme premier dieu, alors que, de toute évidence, il correspond au second principe de la théologie et métaphysique du *Περὶ τὰ γὰ θεοῦ* : Numénios ne s'exprime ainsi que dans le contexte cosmogonique pythagoricien à l'œuvre<sup>61</sup> et ce contexte conduit naturellement à penser qu'il évoque le premier dieu – lecture qui est assurément celle de Calcidius et qui aurait plu à tout chrétien en quête de parallèles philosophiques avec sa propre doctrine sur ce sujet.

---

nios songe ici à l'intellect de l'âme du monde, soit il n'a pas encore défini sa doctrine de manière aussi précise que dans le *Περὶ τὰ γὰ θεοῦ*. Une hypothèse plus fine consisterait à penser que cette présence de l'intellect démiurgique à l'intérieur de l'eau est à entendre comme la présence du Bien introduite en ce monde par cet intellect qui est lui-même bon et qui fait alors effectivement du monde un dieu, comme le dit le *Timée* et comme le pense sans doute Numénios si l'on en croit Proclus (fr. 21 / 29 T).

<sup>59</sup> Que l'on pense déjà à Jn 1, 3 qui exprime le rôle créateur du *Logos* et à tout le Nouveau Testament où le Fils est appelé Κύριος, comme le Père dans la version grecque de l'Ancien Testament. Voir aussi sur ce point, à la fin du II<sup>e</sup> et au début du III<sup>e</sup> siècles par exemple Irénée, *Adv. haer.* I 8, 5 ; Origène, *In Iohannem*, à propos de sa réfutation des Valentiniens concernant Jn 1, 3.

<sup>60</sup> Fr. 52 = *In Tim.* CCXCV-CCXCIX.

<sup>61</sup> F. Jourdan, « *Sur le Bien* de Numénios. *Sur le Bien* de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits », *Χώρα*, 2017-2018, p. 147-150.

Dans cet esprit de transfert (peut-être inconscient, donc) des attributs du deuxième dieu numénien au premier, un tel auteur aurait en outre pu s'approprier l'expression *ιδέα έαυτοῦ* du fragment 16 (24 F)<sup>62</sup> et l'appliquer au premier dieu, transfert d'ailleurs permis par une lecture littérale du texte : là, le sujet de la phrase *αὐτοποιεῖ τήν τε ιδέαν έαυτοῦ* est certes *ὁ δεῦτερος*, mais ce *δεῦτερος*, plutôt que de renvoyer au deuxième dieu, dans une lecture littérale du passage, devrait en réalité renvoyer au premier, le démiurge de l'οὐσία auquel est assimilé le premier dieu et qui est évoqué en second dans la phrase précédente<sup>63</sup> !

Enfin, d'une lecture partielle de Numénius, aurait même pu être tirée l'identification du premier principe ou dieu à la monade qu'on trouve au début de l'« exposé commun » : elle apparaît dans le témoignage signalé de Calcidius, même si, venons-nous de dire, elle concerne en réalité le second principe du *Περὶ τὰγαθοῦ*<sup>64</sup>.

Une qualification chrétienne du premier dieu à partir des attributs que Numénius donne au deuxième n'est donc pas « matériellement » irréalisable. On pourrait du moins imaginer, dans l'esprit d'un tel

<sup>62</sup> Cf. *Zostrien* 66, 21.

<sup>63</sup> εἶπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεώς ἐστιν ἀγαθός, ἣ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ· ὁ γὰρ δεῦτερος διττὸς ὢν αὐτοποιεῖ τήν τε ιδέαν έαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν : « Puis donc que le démiurge, celui du devenir, est bon, assurément, n'est-ce pas, le démiurge de l'essence sera quant à lui le Bien lui-même, par nature associé à l'essence : en effet, le deuxième [*scil.* dieu], parce qu'il est double, produit de lui-même à la fois sa propre forme et le monde, en tant qu'il est démiurge ». La référence exacte du terme *δεῦτερος* appelle une précision tirée du contexte que ne donne pas une lecture littérale et « naïve » du texte.

<sup>64</sup> Cette identification pythagorisante du premier principe à la monade aurait d'ailleurs pu entraîner la fusion de la monade avec l'Esprit dans le texte gnostique, surtout s'il s'agit, comme dans l'*Apocryphe de Jean*, d'un commentaire de Jn 4, 23-24 (où Dieu est dit Esprit) (voir M. Tardieu, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin, Sources gnostiques et manichéennes*, I, Paris, Cerf, 1984, p. 247-249).

auteur, la fusion des attributs du premier dieu et des caractéristiques du premier aspect du deuxième dieu tels que Numénios les décrit, fusion peut-être partiellement suggérée par le Περί τῶν ἀγαθῶν lui-même<sup>65</sup>. La seule difficulté, bien réelle, de cette hypothèse est la suivante : comment attribuer pareil transfert interprétatif à un gnostique ? Car s'il ne paraît plus justifié d'imaginer que le *Zostrien* soit un texte non chrétien<sup>66</sup>, il n'en demeure pas moins que, comme tous les textes gnos-

<sup>65</sup> Sur pareille continuité, voir par ex. J.P. Kenney, *Mystical monotheism. A Study in Ancient Platonic Theology*, Hanover / London, Brown University Press, 1991, p. 68-72 et « *Proschresis Revisited : An Essay in Numenian Theology* », dans J.R. Daly (ed.), *Origeniana quinta. Historica, Text and method, Biblica Philosophica, Theologia ; Origenism and later developments*, Leuven, Peeters, p. 223-225, que nous ne suivons toutefois pas dans le détail de son interprétation. Il parle d'un développement continu de l'intellect numénien dans les différents niveaux de la réalité. Or, selon nous, Numénios distingue réellement les deux premiers intellects. Néanmoins, dans son premier aspect qui le fait être soi par contemplation de l'intelligible qu'est notamment le premier dieu (fr. 11 / 19 F), le deuxième dieu est fort proche du premier auquel il tend peut-être *in fine* à se confondre ou plutôt à s'assimiler, tout comme une image parfaite à l'égard de son modèle : rappelons en effet que le deuxième dieu est conçu comme celui que nous pourrions nommer « le Bon », image du Bien (fr. 19-20 / 27-28 F). Voir aussi M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 229 et 231 dont l'approche semble plus juste, et nos propres remarques dans l'étude du fragment 16 (24 F).

<sup>66</sup> Le *Zostrien* compte parmi les traités coptes ne contenant apparemment aucune allusion au christianisme ni même au judaïsme et qui ont donc longtemps été considérés comme d'origine païenne (c'est du moins l'hypothèse, souvent retenue, de J.D. Turner, *Sethian Gnosticism and The Platonic Tradition, op. cit.*). Il n'en demeure pas moins que des gnostiques chrétiens ont pu volontairement éviter toute allusion aux textes fondateurs de leur foi (sur ce point, voir L. Abramowski, « Nag Hammadi 8, 1 *Zostrianus*... », art. cit., avec la bibliographie de l'époque sur ce débat. Selon elle, ces « gnostiques » auraient ainsi voulu éviter les reproches traditionnellement faits aux chrétiens pour pouvoir réellement compter sur la scène philosophique de l'époque). J.-D. Dubois a en outre montré que le *Zostrien*, apocalypse qui pourrait être classée parmi les textes juifs de voyages célestes, développe une théorie des

tiques parvenus abordant ce sujet, il distingue le Dieu transcendant de celui qui joue le rôle démiurgique dans la Genèse, dieu inférieur dans la plupart des textes gnostiques. La seule manière de laisser quelque valeur à l'hypothèse consisterait sans doute simplement à penser qu'au cours de la qualification du Dieu « transcendant », certains attributs du premier aspect du deuxième dieu numénien auraient semblé bienvenus (comme son association possible à l'Esprit de la Genèse – le *Zostrien* identifiant l'Un au Pneuma –, ainsi qu'à la monade), d'autant plus que la lecture littérale des textes de Numénius permettait aisément ce transfert.

Quoi qu'il en soit, toute séduisante qu'elle puisse paraître, pareille reconstitution ne s'impose pas. Elle implique une distorsion de la pensée de Numénius qu'il n'est en effet sans doute pas nécessaire de postuler : l'identification du premier principe à la monade est traditionnelle dans le néopythagorisme ; la gnose a sans doute eu d'autres sources pour associer l'Un et le Pneuma (Numénius aurait simplement pu être lu en ce sens, mais non constituer une source première d'inspiration) ; et Marius Victorinus n'a quant à lui pas besoin de pareils détours pour unir le *Logos* et l'Esprit : l'association relève de sa théologie trinitaire.

### ***B) D'autres traces éventuelles d'une utilisation originelle et d'une appropriation possible de Numénius***

Il n'en demeure pas moins possible de faire deux autres hypothèses relatives à une influence ultime de Numénius ou plutôt à son utilisation

---

baptêmes célestes qui pourrait dériver de la liturgie chrétienne (« La ritualité de l'ascension de l'âme selon le traité copte *Zostrien* », article à paraître dans les actes du colloque de la Villa Vigoni, 8-11 octobre, 2015, intitulé : *Il lato oscuro della tarda antichità. Marginalità e integrazione delle correnti esoteriche nella spiritualità filosofica dei secoli II-VI*, « Testi, rituali, esperienze spirituali »). Porphyre (VP16) compte en tout cas le *Zostrien* parmi les traités utilisés par des chrétiens.

sélective et personnelle par la « source commune » au *Zostrien* copte et à Marius Victorinus. S'il existe effectivement une telle source qui inspire les deux auteurs après s'être approprié et avoir ainsi modifié l'enseignement de Numénius, elle pourrait avoir encore « trouvé » chez lui ces deux éléments qu'elle aurait adapté à son propos :

1. La notion de béatitude comme troisième moment de la triade : celle-ci est non seulement évoquée, sous la forme des plaisirs et des fêtes du Bien, au fragment 2 (11 F), mais elle est surtout associée au deuxième dieu et au dernier moment du processus démiurgique qu'il initie (fr. 12 fin / 20 F<sup>67</sup>) : après avoir été divisé (métaphoriquement) pour devenir démiurge et après avoir donné la vie aux corps, identifié à l'intellect, de retour à soi<sup>68</sup>, il connaît un bonheur divin dans une forme de retrait et de repos qui peut être conçu comme contemplation pure<sup>69</sup>. Une forme de béatitude constitue là aussi un troisième moment après un premier qui consiste à se poser soi-même dans l'existence (à la fois comme deuxième dieu contemplant le premier et comme troisième dieu-démiurge, fr. 11 / 19 F) et un deuxième qui consiste à dispenser la vie. Une extrapolation et théorisation à partir de ce schéma numénien, appliquant là encore au premier dieu ce que Numénius dit du deuxième, n'est pas à exclure. Nous l'avons du moins envisagée comme possible dans le *Commentaire anonyme au Parménide* où elle concerne cette fois effectivement le second principe<sup>70</sup>.

2. Dans une telle hypothèse, c'est alors à Numénius que cette source pourrait avoir emprunté le discours sur l'unité du premier principe comprise comme unification de trois puissances, lequel s'avère émaner du commentaire de trois vers des *Oracles chaldaiques* (OC 3-4). Elle pourrait même lui avoir emprunté l'interprétation du premier principe comme étant toutes choses sur le mode qui

<sup>67</sup> τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος.

<sup>68</sup> La phrase peut également concerner l'intellect humain, ce qui n'a rien de contradictoire, mais est assurément complémentaire dans l'esprit de Numénius.

<sup>69</sup> Voir aussi la formule ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως du fr. 16 (24 F).

<sup>70</sup> Sur ce point, voir la deuxième partie de cette étude.

lui est propre<sup>71</sup> *en tant qu'exégèse* d'un autre vers des *Oracles* (OC 21). Dans les deux cas, il ne s'agirait pas de la doctrine propre à Numénius, mais d'une doctrine comportant quelques similitudes avec la sienne conçue comme lecture de Platon et qu'il aurait présentée comme l'une de ces sources « dignes de vénération » (cf. fr. 1 / 10 F) venant étayer cette lecture<sup>72</sup>.

S'il ne nous semble pas exclu que Numénius soit postérieur aux *Oracles* et qu'il en ait commenté certains vers<sup>73</sup>, là encore sans qu'il soit nécessaire de lui attribuer le commentaire de l'ensemble des *Oracles*, l'hypothèse ici proposée appelle des réserves. Ce commentaire sous-jacent des *Oracles* semble caractéristique du texte de Marius Victorinus et peut relever de son appropriation de Porphyre – ce qui n'implique pas nécessairement un emprunt direct au *Commentaire anonyme au Parménide* où se trouve pareille interprétation des fragments 3 et 4 des OC<sup>74</sup>, Porphyre ayant dédié tout un commentaire aux *Oracles*. Il n'en demeure pas moins que Porphyre a lu Numénius et lui a peut-être emprunté, avons-nous suggéré, certaines de ses interprétations des *Oracles*, notamment celle des deux fragments signalés<sup>75</sup>. C'est ainsi que Numénius aurait pu avoir indirectement influencé la source de Marius Victorinus.

Cet ensemble d'hypothèses relatives à l'influence ultime (indirecte

<sup>71</sup> Cf. Numénius, fr. 41 = Jamblique, *Sur l'âme*, § 6, ici l. 6-8 Finamore-Dillon, chez Jean Stobée, *Anthologie*, I 49, § 32, ici l. 68-70, vol. I, p. 365, ici l. 12-14 Wachsmuth.

<sup>72</sup> Sur ce sujet, voir F. Jourdan, « Numénius et les traditions "orientales" : essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (fr. 1 / 10 F) », dans N. Belayche, F. Massa (éds), *Les Philosophes et les mystères dans l'Empire romain*, Liège, De Boccard, à paraître.

<sup>73</sup> Sur ce point, voir la deuxième partie de cette étude.

<sup>74</sup> Sur ce point, voir la deuxième partie de cette étude. Redisons malgré tout qu'une fois abandonnée l'hypothèse que Marius Victorinus puise le *détail* de son développement dans ce commentaire, la possibilité reste ouverte qu'il l'ait connu, s'en soit approprié certains éléments ou en ait ici une réminiscence.

<sup>75</sup> Sur ce point, voir la deuxième partie de cette étude.

et lointaine) de Numénus sur l'« exposé commun » met alors en doute celle d'une source intermédiaire entre un texte originellement numénien et cet « exposé commun », puisqu'il révèle qu'en réalité, chacune des deux versions de cet « exposé » retiendrait de Numénus des éléments différents : le *Zostrien* aurait à sa base une éventuelle adaptation du discours de Numénus sur le premier principe et plus spécifiquement sur le Pneuma ; le *Contre Arius* une appropriation partielle de ce discours sur le premier principe associé au second et une interprétation numénienne des *Oracles*. Autrement dit, soit chacun puiserait des éléments distincts dans cette source commune intermédiaire christianisée ou gnosticisée, soit, plus simplement, pas davantage qu'il n'est nécessaire de postuler une œuvre de Numénus à leur origine commune, il n'est réellement nécessaire de supposer pareil intermédiaire entre un original, numénien ou même s'appropriant partiellement Numénus, le *Zostrien* et Marius Victorinus.

Comment alors repenser la relation entre les deux textes et sera-t-il ensuite possible de laisser une place à Numénus dans cette tentative de reconstitution des sources ?

***C) La situation de Numénus à l'égard de la source commune au Zostrien copte et au Contre Arius, I 49-50 : une réception gnostique ?***

La question ne peut être traitée sérieusement qu'en revenant sur la notion d'« exposé commun » et de source commune (directe ou intermédiaire) à cet « exposé ». Les remarques que nous avons égrénées au cours de cette étude ont déjà laissé entendre qu'en réalité, le passage qui paraît commun au *Contre Arius* et au *Zostrien* ne leur est que partiellement commun et comporte même quelques différences remarquables dans chacun de ces deux ouvrages. On pourrait certes invoquer une appropriation chrétienne de la « source commune » par Marius Victorinus, notamment pour la notion de Pneuma, par lui associé au seul *Logos* plutôt qu'au premier principe. Mais cela ne suffit pas à expliquer les différences. Mieux vaut rappeler que, bien souvent, le

texte copte a été reconstruit à partir du texte latin. Le travail de M. Tardieu est remarquable sur ce point. Il met en lumière comment le traducteur copte a tenté de démarquer l'original grec pour donner des équivalents des termes philosophiques compréhensibles à un lecteur copte. Néanmoins, ce travail invite en lui-même à nuancer la notion d'« exposé commun » et affaiblit la démonstration des parallèles<sup>76</sup>. Deux autres remarques sont indispensables à une réflexion saine sur la ou les sources du passage partiellement commun aux deux œuvres. D'une part, le texte gnostique porté à la comparaison est la version *copte* du traité. Même si nous n'avons pas de preuve tangible de l'existence de deux ou plusieurs versions du *Zostrien*<sup>77</sup>, il n'est peut-être pas opportun de postuler *a priori* que le texte copte est la traduction absolument littérale de la version grecque connue de Plotin<sup>78</sup>. Rien n'impose donc de situer la rédaction du *Zostrien* parvenu avant 263 : non seulement la version copte peut (légèrement ?) transformer l'original grec, mais cet « original » peut lui-même être (légèrement ?) distinct de la version connue de Plotin. D'autre part, l'ignorance du gnosticisme dont semble témoigner l'œuvre de Marius Victorinus a trop rapidement conduit à refuser l'idée que celui-ci pût emprunter au moindre texte gnostique que ce fût. Or il n'y a pas de raison *a priori* de lui refuser la connaissance de textes gnostiques, éventuellement moins imprégnés des mythes caractéristiques de ces courants (s'il est possible d'émettre pareille hypothèse<sup>79</sup>), ou du moins le choix de ne retenir de

<sup>76</sup> Sur ce point, voir aussi V. Drecoll, « Is Porphyry the Source... », art. cit.

<sup>77</sup> Il existe des traités qui, en revanche, peuvent être comparés de façon à penser que l'un démarque l'autre et le transforme selon ses propres perspectives : ainsi, la *Sagesse de Jésus-Christ* semble être une version plus christianisée d'*Eugnoste le Bienheureux*.

<sup>78</sup> Ici *contra* M. Tardieu, dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, *op. cit.*, p. 112. Sur ce point, voir L. Abramowski, « Nag Hammadi 8, 1 *Zostrianus*... », art. cit., p. 4, avec les notes 17 et 18 ; R. Majercik, « The Being-Life-Mind Triad... », art. cit., p. 479.

<sup>79</sup> Là encore, il s'agit d'une pure suggestion puisque nous ne pouvons offrir de comparaison.

pareils textes que ce qui pouvait nourrir sa réflexion : Plotin et Clément d'Alexandrie avant lui n'ont pas hésité à entreprendre pareille démarche<sup>80</sup>.

Ces remarques, étayées par les recherches de L. Abramowski et de R. Majercik<sup>81</sup> qui ont toutes deux montré la possibilité d'une réécriture<sup>82</sup> des traités gnostiques lus et réfutés dans le cercle de Plotin en vue d'une purification de leurs représentations mythologiques et d'une plus grande finesse philosophique, suggèrent deux nouvelles hypothèses : le *Zostrien* copte ne serait pas nécessairement une traduction littérale du *Zostrien* grec connu de Plotin, mais pourrait témoigner d'une réélaboration de celui-ci imprégnée par les réflexions néoplatoniciennes<sup>83</sup> ; Marius Victorinus pourrait avoir eu connaissance de cer-

<sup>80</sup> Certes, leurs œuvres témoignent d'une connaissance directe du gnosticisme, mais le chrétien du IV<sup>e</sup> siècle peut avoir préféré taire ou ignorer ce qui était à ses yeux et surtout *officiellement* condamnable.

<sup>81</sup> Voir L. Abramowski, « Marius Victorinus, Porphyrius... », art. cit. ; « Nag Hammadi 8, 1 *Zostrianus*... », art. cit. ; « Nicänismus und Gnosis im Rom... », art. cit. ; « “Audi, ut dico” : literarische Beobachtungen und chronologische Erwägungen zu Marius Victorinus und den “platonisierenden” Nag Hammadi-Traktaten », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 117, 2006, p. 145-168 ; R. Majercik, « The Being-Life-Mind Triad... », art. cit. ; « Chaldaean triads in Neoplatonic exegesis », art. cit. ; « Porphyry and Gnosticism », art. cit. ; et le résumé de ce débat par M. Chase, « Commentaires à Platon et Aristote », dans l'article « Porphyre » du *Dictionnaire des philosophes antiques*, V b, Paris, CNRS Editions, 2012, p. 1368-1369 (qui n'a pas pu utiliser les travaux parus à partir de 2010). Nous signalerons ici, sans y souscrire, l'hypothèse d'une source romaine nicéenne et crypto-gnostique de Marius Victorinus développée par L. Abramowski (« Nicänismus und Gnosis im Rom... », art. cit., p. 559-562) : elle ajoute selon nous une étape non nécessaire et difficilement prouvable (sur ce point, voir aussi V. Drecoll, « The Greek Text behind the Parallel Sections... », art. cit., p. 210).

<sup>82</sup> Thèse d'emblée rejetée par M. Tardieu, dans M. Tardieu, P. Hadot, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien*, op. cit., p. 111.

<sup>83</sup> Pareille réécriture peut d'abord avoir eu lieu en grec, mais rien n'exclut que la version copte elle-même introduise ses propres modifications dont témoignerait la version qui nous est parvenue.

tains traités gnostiques grecs<sup>84</sup> ainsi éventuellement « purifiés » et peut-être néoplatonisés. C'est pourquoi nous serions tentée de conclure ceci avec V. Drecoll<sup>85</sup> : il n'est pas impossible qu'une version grecque partiellement néoplatonisée du *Zostrien* connu de Plotin soit parvenue à Marius Victorinus, version libérée de son imagerie et de sa mythologie trop marquées par le gnosticisme, tandis que le *Zostrien* grec connu de Plotin (ou, pourrions-nous ajouter, une version également revue, peut-être la même) serait parvenu aux traducteurs ou auteurs du *Zostrien* copte qui l'auraient peut-être eux-mêmes retouché<sup>86</sup>. Ainsi du moins s'expliqueraient peut-être plus naturellement les parallèles *partiels* entre le texte de Marius Victorinus et celui du *Zostrien* copte qui nous est parvenu.

Ces trois réserves semblent néanmoins nécessaires : l'hypothèse d'une réécriture néoplatonicienne des traités gnostiques reste sujette à caution ; une lecture du *Zostrien* connu de Plotin par Marius Victorinus, qui n'en retiendrait que ce qui convient à son propos et le nourrirait d'autres sources, n'est pas impensable ; l'utilisation par celui-ci d'une version peut-être moins néoplatonisée que christianisée (en latin ?) n'est pas non plus à exclure.

En l'état de nos connaissances, nous ne sommes pas en mesure de défendre une position plus assurée. Disons simplement que les hypothèses proposées nous inspirent la conclusion provisoire que s'il existe réellement une « source commune », elle pourrait n'être autre que le *Zostrien* grec lui-même, dans l'une ou l'autre de ses éventuelles versions.

Quelle place aurait alors Numénius dans cette reconstruction, si l'on tient à lui en laisser une ? Celle de l'inspirateur fort probable

<sup>84</sup> Sur l'utilisation partielle et partielle de textes gnostiques par Marius Victorinus, voir aussi C.O. Tommasi Moreschini, « *Tripotens in unalitate spiritus* : Mario Vittorino e la gnosi », *Koinonia* 20, 1996, p. 52-75 dont l'article fut écrit avant la parution des recherches de M. Tardieu (*ibid.*) et ne se situe pas dans ce débat, ce qui rend ses conclusions d'autant plus intéressantes.

<sup>85</sup> « The Greek Text behind the Parallel Sections in *Zostrianos* and Marius Victorinus », art. cit.

<sup>86</sup> Voir l'hypothèse 4 de V. Drecoll, *ibid.*, p. 212.

d'une source gnostique et peut-être même plus spécifiquement du *Zostrien* grec connu de Plotin (ou de sa propre source), qui aurait pu soit s'inspirer de lui, soit se l'approprier pour réaliser l'adaptation de son enseignement que nous avons envisagée ou une autre de semblable teneur. Cela paraît d'autant plus vraisemblable que, lorsque Plotin réplique aux gnostiques, notamment dans le traité 33 (*Enn.* II 9), il semble également répondre à Numénius, entre autres sur l'existence de deux intellects, l'un en repos, l'autre en mouvement (II 9 [33] 1). La seule difficulté reste selon nous l'éventuelle application au premier principe de ce que Numénius dit du second – les gnostiques rejetant généralement l'identification du premier principe au démiurge. Mais, d'une part, avons-nous dit, il n'est pas nécessaire d'envisager cette application pour songer malgré tout à une appropriation d'autres conceptions de Numénius ; d'autre part, cette difficulté pourrait éventuellement être levée par l'hypothèse, non sans doute de l'ignorance de la doctrine exacte de Numénius sur ce point<sup>87</sup>, mais plutôt, chez ces éventuels récepteurs, d'une distinction forte entre deuxième et troisième dieux numéniens (seul le troisième étant véritablement démiurge) et d'une association, également forte, entre premier principe et premier aspect du deuxième dieu que l'œuvre de Numénius suggère elle-même<sup>88</sup>. Cela dit, une fois encore, une inspiration diffuse de Numénius, sans pareil travail d'adaptation, peut parfaitement suffire à obtenir pareil résultat. En outre, dans l'hypothèse (soumise à caution) d'un *Zostrien* grec néoplatonisé, notamment par une appropriation de certaines idées de Porphyre<sup>89</sup>, une efflorescence des pensées numé-

<sup>87</sup> Si l'ouvrage utilisé ne concerne que le deuxième dieu sans que celui-ci soit nommé deuxième, comme c'est le cas dans le témoignage de Calcidius. Cela n'est pas absolument impossible, même si improbable.

<sup>88</sup> Sur ce point, voir la note 65 sur la notion de continuité. Ce n'est que le premier aspect du deuxième dieu qu'ils considèreraient dans pareil processus d'appropriation, aspect qui n'est pas le démiurge. Cette lecture de Numénius nous semble même être à l'arrière-plan de l'utilisation plotinienne de Numénius.

<sup>89</sup> C'est l'hypothèse de R. Majercik, « Porphyry and Gnosticism », art. cit.

niennes est envisageable étant donné l'appropriation porphyrienne de Numénius.

La réflexion vaut également pour le texte de Marius Victorinus qui peut hériter de Porphyre une interprétation des *Oracles* remontant éventuellement à Numénius, de même que la conception triadique retenue peut avoir ultimement été inspirée par les trois moments du deuxième dieu dans le Περὶ τῶν ἁθῶν. Selon Matthias Baltes, une lecture directe de Numénius par Marius Victorinus ne serait alors pas à exclure absolument<sup>90</sup>. L'hypothèse n'est pas invraisemblable étant donné la manière dont les auteurs chrétiens se sont approprié l'enseignement de Numénius pour élaborer le leur<sup>91</sup>. Pareille lecture n'aurait toutefois selon nous laissé qu'un souvenir lointain, les parallèles évoqués dans le cadre de cette étude ayant été nuancés et ceux signalés par M. Baltes pouvant relever plus généralement de cet héritage philosophique néoplatonicien et chrétien.

Si ces suggestions peuvent paraître spéculatives dans le détail, une conclusion plus sobre peut être proposée : même s'il ne paraît plus convaincant de situer Numénius à l'origine ultime de l'exposé partiellement commun à Marius Victorinus et au *Zostrien* copte, envisager son influence ultime sur le *Zostrien* grec ainsi peut-être que sur les sources (Porphyre ?) qui nourrissent à la fois le *Zostrien* dont nous est parvenue la version copte et le *Contre Arius* paraît raisonnable.

<sup>90</sup> C'est l'hypothèse de M. Baltes, *Marius Victorinus, op. cit.*, p. 123, n. 647. Il rattache le propos de Marius Victorinus relatif à la division de la seconde hypostase entre Père et Fils à celui du fragment 11 (19 F) de Numénius et son affirmation concernant l'activité du Père par l'intermédiaire du Fils au témoignage de Proclus sur la relation entre les deux premiers intellects chez Numénius (fr. 22 / 30 T).

<sup>91</sup> Sur ce point, voir F. Jourdan, « Monothéisme et emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος : Eusèbe de Césarée, lecteur de Platon via Numénius (PE XI 21) », *Revue des Études augustiniennes* 64 (2), 2018, p. 215-242, et « L'adjectif ὁμοούσιος et la réélaboration de la notion qu'il contient grâce à Numénius – Eusèbe de Césarée, PE XI 22 », *Revue des Études augustiniennes* 65 (1), 2019, p. 99-117. Voir aussi le commentaire à la réception des fragments 11, 12 et 15 (19 F, 20 F et 23 F) dans notre édition en préparation.

#### D) Retour sur la relation au *Parménide*

Nous avons jusque-là considéré que plus n'était besoin de faire appel à l'hypothèse d'un commentaire au *Parménide* sous-jacent au passage en partie commun au *Zostrien* copte et à Marius Victorinus. Il ne serait donc plus besoin d'interroger le rapport de Numénius à ce dialogue dans la recherche des sources de ce passage. Toutefois, le morceau de théologie négative emprunte une partie des attributs niés à la première hypothèse du *Parménide*. Peut-on malgré tout envisager un rapport de Numénius à cette partie du texte et que serait alors une appropriation de sa pensée dans ce contexte ? Ce morceau peut certes ne relever que de la source utilisée par Marius Victorinus. Mais les résultats de la première partie de cette étude concernant la réaction éventuelle de Numénius à une lecture du *Parménide* nous inspirent une autre interprétation. Il ne nous semble pas exclu qu'à l'origine, Numénius ait utilisé le contenu négatif d'une partie de la première hypothèse du *Parménide* pour montrer les apories auxquelles conduit l'identification du premier principe à l'Un et que, dans un second temps, il ait montré au contraire le caractère fructueux, pour la définition et la connaissance de ce premier principe, de son identification à l'étant / l'être (ὄν) véritable. Une source qui se serait approprié son enseignement, tenant à l'identification du premier principe à l'Un<sup>92</sup>, pourrait avoir transformé en théologie négative un discours relevant, chez Numénius, d'une objection fondamentale, ancrée dans le texte de Platon lui-même, à pareille identification. Une telle transformation paraît d'autant moins impossible que c'est celle sur laquelle est fondée l'interprétation néoplatonicienne du texte de Platon qui, à la fin de la première hypothèse, fait conclure à Parménide que l'Un, considéré dans son caractère absolu, n'est pas et n'est même pas un (141 e 9-10) – aporie que Numénius, comme Origène, aurait quant à lui pu prendre à la lettre.

Nous éviterons de reconstruire une exégèse numénienne du *Parmé-*

<sup>92</sup> Qu'elle tienne ou non cette identification de sa propre lecture du *Parménide*, laquelle n'implique pas davantage de commentaire systématique de celui-ci, ni même des deux premières hypothèses de sa seconde partie.

*nide* qui, selon nous et à ce stade de nos recherches, n'a sans doute pas existé. Les réflexions à son sujet nous aurons suffi à préciser *a contrario* les critères constitutifs d'une exégèse néoplatonicienne de la seconde partie de ce dialogue<sup>93</sup>.

### **Conclusion générale : Numénius et le *Parménide***

Les trois volets de cette étude sur Numénius et le *Parménide* nous conduisent aux conclusions suivantes.

Les textes parvenus de Numénius ne permettent pas de lui attribuer un commentaire au *Parménide*. Mieux, ils suggèrent qu'il n'a pas pu se fonder sur les deux premières hypothèses de la seconde partie de ce dialogue pour déterminer les traits de son premier principe, ni même de ses deux premiers principes. À la limite, il a pu percevoir dans l'exposé de la première hypothèse une raison suffisante pour ne pas identifier son premier principe à l'Un. Cette conclusion n'empêcherait toutefois pas de supposer une évolution de sa part et de lui prêter malgré tout pareil commentaire. Pour étayer cette hypothèse, un double argument a été proposé : lui supposer une influence majeure sur la rédaction du *Commentaire anonyme au Parménide* ainsi que sur le passage partiellement commun au *Zostrien* copte et à Marius Victorinus, lequel aurait un commentaire au *Parménide* à son arrière-plan. Cette argumentation a conduit à lui attribuer l'autorité de l'un et l'autre de ces deux textes parfois même confondus. Or, si, d'une part, des parallèles certains assurent une influence de l'œuvre de Numénius sur le *Commentaire anonyme au Parménide*, des divergences majeures interdisent d'identifier les deux auteurs, sans compter, et c'est le principal argument, que le vocabulaire et l'argumentation du *Commentaire anonyme* sont nettement marqués par le platonisme post-plotinien. D'autre part, non seulement il n'est pas nécessaire, voire fort problématique, d'imaginer que le *Commentaire anonyme* soit la source du passage commun

<sup>93</sup> Sur ce point, voir les conclusions de la première partie de cette étude.

au *Zostrien* et à Marius Victorinus<sup>94</sup>, mais ce passage ne semble pas même relever d'un commentaire au *Parménide* : si une influence numénienne est envisageable sur sa source ultime, elle n'émane sans doute pas d'un tel commentaire de la part de Numénius. À la limite, cette source adapte *a contrario* à une théologie négative une réaction, elle-même négative, de Numénius à l'identification du premier principe à l'Un, réaction qui s'appuierait justement sur la manière aporétique dont l'Un est envisagé dans la première hypothèse de la seconde partie du dialogue – autrement dit, sur Platon lui-même.

En résumé, il n'est pas utile de prêter à Numénius un commentaire au *Parménide* et ainsi de revoir en fonction de lui toute l'histoire du platonisme. Numénius a peut-être interprété des passages sélectionnés du dialogue, tout comme il a pu lui emprunter certains arguments. Mais ces arguments, en partie négatifs, lui auraient en réalité servi surtout à démontrer *a contrario* la réelle primauté de la *République* et du *Timée* dans l'élaboration d'une métaphysique et d'une théologie réellement platonicienne, c'est-à-dire pythagoricienne. Les textes examinés nous invitent néanmoins à le considérer comme une source essentielle dans l'élaboration de la définition du premier principe présente dans le *Commentaire anonyme* et à imaginer qu'il a pu inspirer certains passages de la source ultimement à l'origine du passage partiellement commun au *Zostrien* copte et à Marius Victorinus. Leur examen vient rappeler que Numénius constitue une source majeure du néoplatonisme (sans doute représenté ici par Porphyre dans le *Commentaire anonyme*) tout comme sans doute du gnosticisme, et ce même parfois, directement ou *a contrario*, dans l'interprétation du *Parménide*.

Fabienne JOURDAN  
 CNRS, UMR 8167 « Orient et Méditerranée »,  
 Paris-Sorbonne  
 jourdan.fabienne@wanadoo.fr

<sup>94</sup> Ce qui n'exclut pas que Marius Victorinus ait connu et utilisé le texte par ailleurs.