Une exégèse de l'Antre des nymphes au service d'une interprétation du mythe d'Er - Homère chez Numénius d'après Porphyre et Proclus (fr. 30, 31, 35 des Places)

Fabienne Jourdan

▶ **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Une exégèse de l'Antre des nymphes au service d'une interprétation du mythe d'Er - Homère chez Numénius d'après Porphyre et Proclus (fr. 30, 31, 35 des Places). Sylvain Roux. Homère et les philosophes, Editions Herrmann, pp.61-82, 2020, 9791037005151. hal-03092387

HAL Id: hal-03092387
https://hal.science/hal-03092387

Submitted on 27 Oct 2023

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.

Fabienne Jourdan

Une exégèse de l'antre des nymphes au service d'une interprétation du mythe d'Er — Homère chez Numénius d'après Porphyre et Proclus (fr. 30, 31, 35 des Places[1])

Le commentaire de Porphyre à l'antre des nymphes décrite dans l'*Odyssée* (XIII 102-112) a fait l'objet de nombreuses études[2]. Dans ce texte qui pourrait constituer un pan détaché de ses *Questions homériques*[3], Porphyre veut découvrir le sens caché de la description homérique : l'antre représenterait un lieu de passage pour les âmes, représentées par les nymphes ; ses deux portes, situées pour l'une au nord, pour l'autre au sud, permettraient respectivement la descente dans la génération et la remontée vers les dieux ; elles correspondraient aux deux tropiques célestes, le Cancer et le Capricorne, par lesquels passe le soleil lors de sa course annuelle[4]. Comme Porphyre le dit lui-même[5], cette interprétation est empruntée à Numénius et à son son ἑταῖρος (disciple ou ami) Cronius. Or, si Numénius connaît bien Homère et n'a pas hésité à donner par ailleurs des interprétations allégoriques de certaines divinités[6], les fragments de son œuvre qui nous sont parvenus laissent sceptique sur l'idée qu'il aurait réellement entrepris une allégorie d'Homère pour elle-même. Selon toute

[1] Les témoignages sur l'enseignement de Numénius sont cités selon la numérotation de l'édition d'Édouard des Places (Numénius, *Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, abrégé « dP » dans la suite). Les fragments proprement dits sont cités selon cette même numérotation, complétée par celle qui est proposée dans notre édition à paraître. Les témoignages recevront à leur tour une numérotation spécifique dans cette édition.

[2] Nous ne citerons que la dernière en date, réalisée par le groupe réuni autour de Tiziano Dorandi, *Porphyre, L'Antre des nymphes dans l'*Odyssée, Paris, Vrin, coll. « Histoire et doctrines de l'Antiquité classique » XXX, 2019.

[3] Sur ce sujet, voir Filippomaria Pontani dans Dorandi, *Porphyre*, p. 41-58.

[4] Sur ce sujet, voir par ex. Wolfgang Hübner, dans Dorandi, *Porphyre*, p. 59-104.

[5] *De antro nympharum*, § 21.

[6] Sur ce point, voir Fabienne Jourdan, « Numénius et les mythes grecs : exégète ou polémiste ? Une analyse du fragment 58 des Places », dans les actes du colloque *L'interprétation philosophique des mythes religieux*, 5-7 juin 2014, organisé au sein du Labex RESMED par J.-B. Gourinat et F. Bagdhassarian, à paraître.

vraisemblance, elle servait chez lui un projet philosophique et plus exactement une interprétation de Platon, elle-même destinée à étayer ses propres vues. La manière dont il présente son programme au début du dialogue *Sur le Bien* en convainc[7]. Là, il explique qu'il lui faut confirmer son propos en prenant les textes de Platon à témoin de sa validité (εἰπόντα καὶ σημηνάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος), y revenir (εἰς δὲ τοῦτο ἀναχωρήσασθαι), après l'avoir ainsi confirmé, l'associer aux discours ou principes pythagoriciens (ξυνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου) et enfin faire appel aux traditions des peuples fameux pour leurs croyances religieuses. La valeur de son enseignement doit être illustrée par celles de ces traditions qui sont en accord avec Platon ou du moins qu'il met lui-même en accord avec sa lecture de Platon. Même s'il a sans doute cité les vers d'Homère dans un autre contexte, Numénius ne les a vraisemblablement pas utilisés à une autre fin. L'examen de l'interprétation que lui emprunte Porphyre fera apparaître qu'elle provient d'un commentaire au mythe d'Er, servant lui-même de garant à ses considérations eschatologiques. Une fois explicité le rôle de témoin que prend Homère dans ce processus sera analysé le cercle herméneutique qui conduit à étayer sa lecture par d'autres traditions (juive et égyptienne), avant que ses vers ne soient de nouveau conviés pour illustrer la justesse de leur interprétation. La pertinence de la notion de *symphonia*, lorsqu'elle est utilisée afin de décrire la démarche de Numénius, pourra alors être interrogée.

I. Un commentaire d'Homère au service d'un commentaire du mythe d'Er, lui-même étayant des réflexions eschatologiques

L'interprétation que Numénius aurait donnée des deux portes homériques est transmise par Porphyre et Proclus[8]. Le premier l'insère dans son exégèse de l'antre des

[7] Sur ce fr. 1 dP (= 10 F), voir Fabienne Jourdan, « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique* », in Morlet S., *Lire en extraits,* « Pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge », Paris, PUPS, 2015, p. 107-148, ici p. 118-121 ; « Numénius et les traditions "orientale " : essai sur l'accord qu'il perçoit entre elles et Platon (fr. 1 / 10 F) », in Belayche N. et Massa Fr., *Les philosophes et les mytères dans l'Empire romain*, Liège, Presses Universitaires de Liège, De Boccard, sous presse ; et le commentaire dans notre édition à paraître.

[8] Si Macrobe (*Comm. in Somn. Scip.* I 12, 1-4 = Num. fr. 34 dP) y renvoie, il ne désigne pas Numénius. Sur ces passages de Macrobe, voir Fabienne 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 », *RPhA* 31, 1, 2013, p. 41-98 et « La matière à l'origine du mal chez

nymphes, le second dans son commentaire à la *République*. L'un et l'autre mettent sur la voie de sa véritable place dans l'œuvre de Numénius.

1. Porphyre : de l'antre des nymphes au mythe d'Er

Porphyre donne un premier indice du fait que Numénius n'a sans doute pas interprété Homère pour lui-même. Il évoque Cronius comme la source première de son commentaire, Cronius qu'il nomme ἑταῖρος de Numénius et qui semble être son disciple[9]. Or, bien qu'il les cite tous deux à propos des portes de l'antre[10], c'est au seul Cronius qu'il attribue le projet d'une exégèse d'Homère[11]. Cette exégèse vise à sauver le poète, dont la description n'a aucune historicité, du soupçon d'avoir forgé celle-ci pour les seules fins de la création et du plaisir poétiques. Cette description n'aurait que valeur allégorique, énigme dont le sens est à déchiffrer ou à dévoiler. Le recours à l'exégèse envisagé comme approfondissement du discours d'Homère n'appartient donc qu'au seul Cronius. Cela n'interdit pas de penser que Numénius soit à l'origine de cette manière de lire les vers qui insiste sur leur dimension symbolique : elle correspond parfaitement à son esprit pythagorisant. Mais le véritable interprète du texte d'Homère pour lui-même semble être Cronius, qui aurait éventuellement appliqué les leçons de son maître sur ce passage. Porphyre relatant leur accord sur la signification des portes, Cronius peut avoir transmis les propos de Numénius, à moins que Porphyre les connaisse (aussi) de source directe.

Le deuxième indice fourni par Porphyre réside dans sa présentation de l'exégèse numénienne[12]. Le début est certes dans la continuité avec les remarques issues de Cronius : Porphyre se demande si l'antre décrit un lieu réellement observé par Homère ou s'il s'agit d'une fiction dont il faut découvrir le sens caché[13]. La suite donne la réponse puisqu'elle affirme que l'antre est un symbole, ce qui la situe dans l'esprit de Cronius rapporté au début

---

Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobe ? Deuxième partie : La doctrine de la matière affectant l'âme lors de sa descente vers le corps terrestre », *RPhA* 31, 2, 2013, p. 149-178.

[9] C'est du moins notre avis. Voir le débat sur ce sujet chez Michael Frede, « Numenius », *ANRW* II 36.2, 1987, p. 1038 ; Polymnia Athanassiadi, « Numenius : Portrait of a Platonicus », in Tarrant H., Layne D. A., Baltzly D. et Renaud F., *Brill Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden, Brill, coll. « Brill's Companions to classical reception » 13, 2018, p. 195 ; ainsi que dans l'introduction de notre édition à paraître.

[10] *De antro*, § 21. 299-304 Dorandi.

[11] *De antro*, § 2-3. 14-29 Dorandi.

[12] *De antro*, § 21-24. 299-339 Dorandi.

[13] *De antro*, § 21. 299-201 Dorandi.

du livre, Cronius qui est cité immédiatement après, cette fois avec Numénius. Néanmoins, après avoir établi, grâce à ces deux auteurs, que les portes d'Homère sont à associer au Cancer et au Capricorne, Porphyre dresse un parallèle avec Platon qui a peut-être une autre origine :

> « Les théologiens ont donc établi ces deux portes (δύο οὖν ταύτας ἔθεντο πύλας), le Cancer et le Capricorne, et Platon[14] a parlé de deux bouches (δύο στόμια) : le Cancer est celle par laquelle les âmes descendent, le Capricorne, celle par laquelle elles montent »[15].

Les deux portes d'Homère renverraient aux deux tropiques au sens strict du terme, c'est-à-dire aux deux extrémités célestes où le soleil est perçu comme changeant de direction dans sa course annuelle, ce qui explique leur association aux lieux où les âmes changent elles aussi de direction. Or Porphyre ajoute que ces portes auraient leur correspondant dans les deux « bouches » évoquées par Platon. Comme il l'explicite plus loin, ces bouches[16] désignent les deux gouffres d'où, dans le mythe d'Er, les âmes montent au ciel et redescendent du ciel sur la terre[17]. La suite immédiate du texte cité suggère cette interprétation lorsqu'elle associe les deux portes homériques aux régions où les âmes descendent dans la génération et remontent ensuite au ciel, vers les dieux[18]. Numénius ici utilisé pensait donc sans doute déjà au mythe platonicien.

Comparée au texte de la *République,* cette mention de deux « bouches » chez Platon peut étonner. D'une part, Platon parle de χάσματα (*Rép.* X 614 c 4-5), de « gouffres », plutôt que de « bouches ». D'autre part, ces gouffres sont en réalité quatre, deux dans la terre, deux dans le ciel. La difficulté se résout toutefois rapidement. Que l'exégète ait choisi le terme στομία plutôt que χάσματα est inspiré par l'emploi de στομίον un peu plus loin chez Platon (*Rép.* X 615 e 1-2) pour évoquer l' « ouverture » ou plus littéralement l' « embouchure » de l'un de ces quatre gouffres. La notion d'embouchure étant sémantiquement plus proche de celle de « portes » présente chez Homère, le choix du terme est motivé par la perspective de rapprocher les textes. La réduction des gouffres ou embouchures à deux, quant à elle, est liée au cadre eschatologique : la source de Porphyre vise à décrire l'incarnation des âmes et leur remontée au ciel ; les deux seuls gouffres intéressants chez Platon sont ceux qu'il situe au

[14] *Rép.* X 614 c 4 – 5 ; 615 b 4 – e 4.

[15] *De antro*, § 22. 313-316 Dorandi. Dans cet article, sauf exception signalée, la traduction des passages du *De antro* est empruntée à cet ouvrage collectif.

[16] *De antro*, § 29. 412-415 Dorandi et § 31. 430-431 Dorandi.

[17] Platon, *Rép.* X 614 b 8-c 3 ; cf. 615 e 1-2.

[18] *De antro*, § 22. 316-317 - 23. 317-322 Dorandi.

ciel — les deux situés dans la terre servant à la descente aux Enfers et à la remontée de ces régions souterraines.

Par l'emploi du terme στομία et par le renvoi au mythe d'Er qu'il suppose sous sa plume, Porphyre établit ainsi un lien entre l'interprétation des deux portes homériques qu'il trouve chez Numénius et Cronius et sa compréhension de ce mythe. La suite montrant qu'il a toujours sa double source à l'esprit[19], il est tentant de penser qu'elles établissent ce lien avant lui. Proclus prouve du moins que c'est le cas de Numénius.

2. Proclus : du mythe d'Er à l'antre des nymphes

Bien que Proclus soit univocément critique à l'égard de Numénius dont il déforme souvent la pensée, ses témoignages permettent de retrouver la trace de celle-ci et surtout du son contexte où elle est exprimée. Plus enthousiaste à l'égard de Numénius[20], Porphyre se l'approprie au contraire si bien qu'il nous en fait perdre le fil.

Son commentaire à l'antre des nymphes a laissé percevoir le lien entre l'interprétation des portes homériques et celle des ouvertures célestes dans le mythe d'Er. Proclus déclare quant à lui sans détour que Numénius prend le passage homérique *à témoin* des deux gouffres de la *République* et de leur sens — expression dont le caractère paradoxal suscita même, dans l'apparat critique de ce texte, une remarque de Wilhelm Kroll sur l'audace de Numénius[21] :

> « Il prend aussi à témoin, pour les deux gouffres, la poésie d'Homère (**μαρτυρούμενος τῶν δύο χασμάτων καὶ τὴν Ὁ μ ή ρ ο υ ποίησιν**) qui non seulement dit que les voies « qui sont du côté du Borée » sont celles « qui permettent aux hommes la descente » (Od. XIII 110) […] »[22].

Numénius utiliserait donc Homère comme témoin de la justesse de son interprétation de Platon. On pourrait certes objecter que c'est Proclus, qui, sous l'inspiration de Porphyre, fait servir l'interprétation de l'antre à une exégèse du mythe d'Er. Proclus cherche à comprendre en quel sens Platon entend le caractère *démonique* (δαιμόνιον) du lieu où se

[19] Le verbe φησί qui suit (§ 23. 323 Dorandi) pourrait laisser penser que Porphyre renvoie seulement à Cronius ou à Numénius. Mais d'une part ce singulier peut avoir la valeur d'un pluriel et renvoyer à cette double source ; d'autre part, un renvoi au seul Numénius comme source de Cronius et source directe de Porphyre est probable.

[20] Voir Proclus, *In Tim.* I 76. 30-77. 23 Diehl = Numénius, fr. 37 dP.

[21] Son emploi de *nempe* est éloquent.

[22] Proclus, *In Remp.* II 129. 13-16 Kroll (= Num. fr. 35. 16-18).

trouvent les âmes après leur mort[23]. Il aurait pu intégrer les réflexions de Numénius. Son propos révèle toutefois plutôt la démarche de celui-ci. Elle correspondrait à l'injonction du premier fragment du Περὶ τἀγαθοῦ et consisterait à étayer l'interprétation de Platon par d'autres traditions religieuses, au préalable mises en accord avec lui. Là où Numénius disait prendre les textes de Platon « à témoin » de la justesse de sa propre doctrine (εἰπόντα καὶ σημηνάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος), ce sont ceux d'Homère qu'il prendrait à leur tour « à témoin » de sa lecture de Platon. Pour s'en convaincre, il suffit de lire, peu avant le passage commenté, la liste que Proclus établit de ses prédécesseurs dans l'interprétation du mythe d'Er[24]. Ce n'est autre que Numénius qu'il situe en tête. Cronius n'est pas mentionné et Porphyre est présenté comme le plus parfait exégète de ce mythe. Cette triple remarque en inspire trois autres :

1) Numénius a véritablement interprété le mythe d'Er, dans un contexte qu'il nous faudra retrouver, et il a sans doute fait servir à cette fin sa lecture de l'antre des nymphes[25].

2) Porphyre est selon toute vraisemblance la source à laquelle Proclus doit sa connaissance de l'interprétation numénienne du mythe d'Er.

3) Mieux, Proclus empruntant au commentaire de Porphyre à ce mythe, c'est là plutôt que dans le commentaire à l'antre des nymphes qu'il puise sans doute les remarques de Numénius. Il n'est certes pas absolument exclu que l'exégèse d'Homère ait constitué une partie du commentaire de Porphyre au mythe d'Er, lui-même peut-être intégré dans un traité sur l'âme. Mais il est plus probable que Porphyre ait évoqué deux fois l'interprétation numénienne des vers homériques, une fois dans son commentaire au mythe d'Er, une fois dans son traitement du passage de l'*Odyssée*. Dans le premier, il ne se serait pas référé à Cronius, ce qui expliquerait que Proclus ne le mentionne pas. Si cette hypothèse était avérée, elle serait d'une part la preuve que, contrairement à son ἑταῖρος, Numénius n'aurait pas interprété les vers d'Homère pour eux-mêmes, et ouvrirait d'autre part la possibilité qu'au

[23] *In Remp.* II 128. 24-26 Kroll. Voir déjà plus haut *In Remp.* II 128. 3 et 12-16 Kroll. Cf. Platon, *Rép.* X 614 c 1 (τόπον τινὰ δαιμόνιον)

[24] Proclus, *In Remp.* II 96. 13-15 Kroll : « […] nombreux sont ceux qui se sont appliqués à comprendre ce mythe, dont, parmi les platoniciens, les coryphées sont Numénius, Albinus, Gaius, Maxime de Nicée, Harpocration, Euclide et par-dessus tous Porphyre, qui a été plus que tous, je l'affirme, le parfait exégète des enseignements qui ont été cachés dans le mythe. » (Trad. personnelle)

[25] En cela, nous rejoignons John Dillon, *The Middle Platonists*, « A Study of Platonism 80 B. C to A. D. 220 » (1977), London, Duckworth, 1996[2], p. 364. Voir aussi Marc Edwards, « Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews », *VChr* 44, 1990, p. 70 et « Numenius, Pherecydes and the *Cave of the nymphs* », *Classical Quarterly*, 40, 1990, p. 259. Voir aussi F. Jourdan, « Numénius et les traditions "orientale "…» , p. 450-451.

paragraphe vingt-et-un de son exégèse de l'antre des nymphes, Porphyre fasse la synthèse de Cronius avec Numénius dont il connaîtrait l'interprétation de source directe[26]. Le fait qu'il cite le seul Numénius dans l'identification des Naï(a)des aux âmes en voie de s'incarner, au paragraphe dix cité plus loin, suggère clairement une utilisation et connaissance directe de Numénius et un emprunt à ce qui lui est véritablement propre : l'invocation des traditions religieuses non grecques mises en accord avec Platon.

Quoi qu'il en soit sur les sources de chacun, Proclus confirme que les portes auxquelles renvoie Porphyre en paraphrasant Numénius correspondent aux deux gouffres célestes du mythe d'Er[27]. Numénius songeait donc bien à eux avant de leur trouver un correspondant dans les portes homériques.

C. Un traité sur l'immortalité de l'âme — autres associations possibles entre l'*Odyssée* et le mythe d'Er

Une dernière question se pose : dans quel type d'ouvrage Numénius aurait-il utilisé Homère pour confirmer son interprétation de Platon ?[28] Selon toute vraisemblance, cette exégèse partielle de l'antre des nymphes étayant un commentaire, sans doute également partiel, du mythe d'Er appartient à un développement sur le destin de l'âme. Origène fait de Numénius l'auteur d'un Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς[29]. Porphyre rattache la mention homérique de la « route des immortels » à cette même notion d'immortalité de l'âme[30]. C'est peut-être dans

[26] Cronius peut bien sûr aussi avoir cité son maître, si tel est bien le statut de Numénius à son égard.

[27] Proclus, *In Remp.* II 129. 4-6 Kroll. La suite suggère que les deux gouffres terrestres sont assimilés aux fleuves infernaux.

[28] Absente de la *République,* l'association des deux gouffres au Cancer et au Capricorne relève de l'interprétation.

[29] Num. fr. 29 dP (Origène, *Contre Celse* V 57). Le titre cité par Origène peut certes ne pas être exact et avoir été donné par lui ou par un certain cercle de connaisseurs pour préciser le contenu de l'ouvrage, voire, comme dans le cas des œuvres de Platon, constituer un sous-titre. Mais il suffit à en indiquer le thème.

[30] *De antro*, § 23. 319-322 Dorandi : « Quant aux régions du Notos, elles ne servent pas aux dieux, mais aux âmes qui montent rejoindre les dieux, et pour cette même raison Homère ne dit pas "route des dieux", mais "route des immortels", immortel étant un trait commun s'appliquant aussi aux âmes qui sont immortelles en elles-mêmes ou par essence ». La précision ὡς οὐσῶν καθ' αὑτὸ ἢ τῇ οὐσίᾳ ἀθανάτων (« en elles-mêmes ou par essence ») peut renvoyer à la distinction qui s'élabore dans le Περὶ τἀγαθοῦ entre le fait d'être en général et la définition spécifique. Elle correspond aux deux sens pris par le terme οὐσία qui sont distribués aux termes οὐσία et ἰδέα au fr. 16 dP (24 F). On pourrait presque traduire par : « à la fois parce qu'elles sont réellement et par leur définition spécifique ».

ce livre mentionné par Origène qu'il aura trouvé sa source d'inspiration. Le titre peut d'ailleurs ne désigner qu'une partie d'ouvrage, voire ne constituer qu'un sous-titre précisant son sujet.

Si l'on retient que Numénius utilise Homère pour étayer une lecture du mythe d'Er dans un livre portant sur le sort de l'âme envisagée comme immortelle, les autres allusions à Homère, dans les témoignages relatifs à l'interprétation numénienne de l'antre, font davantage sens. L'évocation des « portes du soleil » et du « peuple des songes » du chant vingt-quatre de l'*Odyssée* (XXIV 12), dans le témoignage cité de Proclus, ainsi que dans un autre passage de Porphyre[31], paraît mieux motivée si l'on suppose une comparaison entre le voyage d'Er et la Nekuia d'Ulysse décrite dans ce chant[32]. La mention de l'eau qui apparaîtra dans le témoignage suivant peut quant à elle relever d'une association entre le fleuve Amélès chez Platon et Okéanos chez Homère, qui décrit comment Ulysse suit le cours de ce fleuve sous la conduite d'Hermès pour descendre aux Enfers[33]. Dans ce même passage de l'*Odyssée*, bien qu'à l'occasion d'une comparaison avec l'abri des chauves-souris, il est en outre question d'un antre et du vol de leurs habitantes[34], ce qui aurait pu conduire Numénius à opérer une synthèse avec son interprétation de l'antre des nymphes où il fait voler les âmes, d'après le témoignage de Porphyre cité ensuite. Le cheminement herméneutique de Numénius ne peut être précisément reconstruit et Proclus semble dire qu'il a évoqué la Nekuya après l'antre des nymphes[35]. Mais plutôt que de penser à une évocation du mythe d'Er dans un commentaire de l'antre des nymphes, comme le suggèrerait une lecture rapide des témoignages de Porphyre[36], on peut raisonnablement croire que Numénius interprétait ce mythe platonicien au sein de développements sur l'immortalité de l'âme, le comparait tout naturellement avec la Nekuya ulysséenne[37] et utilisait la description de l'antre peut-être pour associer les âmes à l'eau, mais

[31] *De antro*, § 28. 391 Dorandi (= Num. fr. 32. 6 des Places).

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

[33] *Od.* XXIV 11. Hermès conduit en outre les âmes par un chemin humide (v. 10 κατ᾽ εὐρώεντα).

[34] *Od.* XXIV 6-7.

[35] *In Remp.* II 129. 13-24 Kroll (= Num. fr. 35, p. 86. 16-26 dP).

[36] *De antro*, § 21-24.

[37] Voir la suite du passage de Proclus, *In Remp.* II 130. 9-12 Kroll. On pourrait même penser avec M. Edwards (« Numenius, Pherecydes …», p. 259) que Numénius combine le mythe d'Er avec le récit du retour d'Ulysse à Ithaque (évoqué par Porphyre, *De antro*, § 34. 471-479 Dorandi = Num. fr. 33 dP), retour qui commence précisément par cette Nekuya.

surtout pour illustrer, à travers l'interprétation qu'il en donnait, son exégèse des deux ouvertures célestes par où, chez Platon, les âmes montent au ciel et redescendent[38].

II. Homère éclairé par d'autres traditions, elles-mêmes en retour étayées par Homère

Numénius utilise Homère pour illustrer la justesse de son exégèse de Platon, mais convie d'autres traditions pour étayer sa lecture du poète. Il le rappelle ensuite pour garantir la validité de l'interprétation qu'il en donne.

A. Une interprétation des nymphes Naï(a)des étayée par deux traditions « orientales », biblique et égyptienne, et mise au service d'un discours sur l'incarnation

Ce cercle herméneutique est mis en œuvre dans le passage du *De antro* où Porphyre explique, par l'intermédiaire de Numénius, ce qui permet d'associer les nymphes Naï(a)des à l'eau et par suite de comprendre la présence des âmes au bord de l'eau qui représente la génération :

> « *Nymphes Naïdes* est justement le nom que nous donnons spécifiquement aux puissances qui président aux eaux, tandis qu'ils (les théologiens, cf. § 9) le donnaient aussi communément à l'ensemble des âmes qui descendent dans la génération »[39].

Numénius veux expliquer la descente des âmes dans la génération. L'eau représentant selon lui la matière[40], le nom des nymphes est subtilement transformé : chez Homère, elles se nomment Naïades (Νηΐαδες) et représentent sans doute les nymphes du mont Νήιον ; Numénius ou Porphyre écrit Ναΐδες, ce qui lui permet d'affirmer qu'elles tirent leur nom des

---

[38] Il s'agit réellement d'une exégèse de Platon. Numénius ne reprend pas littéralement le propos du mythe d'Er. Là, les âmes montent, certes, mais sans qu'il soit dit vers quoi exactement. On sait seulement qu'elles reviennent pures de ces hauteurs (*Rép.* X 614 d). Numénius précise à l'aide d'Homère qu'il s'agit d'une remontée vers les dieux qu'il interprète comme les autres âmes, sans doute identifiées à leur intellect.

[39] Νύμφας δὲ ναΐδας λέγομεν καὶ τὰς τῶν ὑδάτων προεστώσας δυνάμεις ἰδίως, ἔλεγον δὲ καὶ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας ψυχὰς κοινῶς ἁπάσας, *De antro*, § 10. 153-154 Dorandi (Trad. personnelle).

[40] Voir Porphyre, *De antro*, § 34. 471-479 Dorandi = Num. fr. 33 dP et l'article de Fernanda Decleva Caizzi, « La "Materia scorrevole". Sulle tracce di un dibattito perduto », in Barnes J. et Mignucci M., *Matter and metaphysics*, « Fourth symposium Hellenisticum », Napoli, Bibliopolis, coll. « Elenchos » 14, 1988, p. 425-470.

cours d'eau (ναμάτων)[41]. Les Naïades devenues ainsi Naïdes peuvent aisément être identifiées aux âmes qui siègent près de l'eau représentant le monde matériel[42]. Cette identification est justifiée dans le paragraphe précédent. Il renvoie aux vers qui décrivent l'eau s'écoulant dans l'antre et énonce cette étymologie fantaisiste[43]. Porphyre a peut-être développé pareille justification. Mais Numénius peut lui-même avoir modifié le nom des nymphes, tout aussi subtilement, allons-nous voir, qu'il transforme le texte biblique.

Pour confirmer l'identification en jeu et surtout sa portée philosophique, dans l'esprit du programme qu'il se donne au premier fragment du Περὶ τἀγαθοῦ, Numénius, cité cette fois sans Cronius, recourt à deux autres traditions religieuses associant selon lui l'âme et l'eau : la Bible, avec l'image du souffle qui plane sur les eaux issue de Gn 1, 2 ; l'iconographie égyptienne, qui représente les astres comme des dieux voguant sur les flots :

> « Ils pensaient en effet que les âmes se tiennent près de l'eau parce qu'elle est "emplie par le souffle divin", comme le dit Numénius lorsqu'il explique que c'est pour cette raison que le Prophète lui aussi a dit que le souffle de Dieu, au-dessus de l'eau, se mouvait en elle et que, selon les Égyptiens, l'ensemble des *daimones* se trouvent non pas sur du solide, mais bien tous sur une barque : même le Soleil et, simplement, tous les *daimones*, quels qu'ils soient, il faut le savoir, représentent les âmes qui volent sur l'humide, les âmes qui descendent dans la génération »[44].

---

[41] Voir le détail de ces explications proposées par F. Jourdan, dans Dorandi, *Porphyre,* p. 196-197, notes aux lignes 151-152 et 153-154, avec la bibliographie, et la note 43 qui suit.

[42] Ce paragraphe est le premier où les nymphes sont explicitement identifiées aux âmes. Un raccourci allégorique est opéré qui s'appuie sans doute sur une interprétation déjà donnée par Numénius (et reprise par Cronius).

[43] *De antro,* §10. 47-152 Dorandi. Dans ce paragraphe, Porphyre répond à la question posée par Cronius (§ 3) : pourquoi Homère précise-t-il le nom des nymphes auxquelles l'antre est consacré en disant qu'on les appelle « Naï(a)des » ? Sa réponse va toutefois contre le texte homérique lui-même : d'une part, comme nous l'avons dit, il n'en respecte pas la lettre — Homère (et Cronius après lui) écrit Νηΐαδες et non Ναΐδες ; d'autre part il affirme qu'il ne s'agit pas des nymphes des monts et des sommets. Or, plutôt que de voir en Νηΐαδες un simple ionisme pour Ναΐδες, mieux vaut remarquer que le premier terme renvoie aux nymphes du mont Νήιον (voir M. Gigante « L'antro itacese delle Ninfe: Dalla realtà al simbolo », [1990] in Gigante M., *Scritti sulla poesia greca e latina*, I « Poesia greca », Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, coll. « Saggi Bibliopolis » 46, 2006, p. 188, 191, 194, 198-199). Porphyre (ou Numénius) crée la pseudo-étymologie qui associe les nymphes du lieu aux cours d'eau (ναΐαδων / ἀπὸ τῶν ναμάτων) pour servir son association exégétique de l'antre au monde de la génération, pseudo-étymologie qui s'impose à son tour à partir d'Eusthate dans les scholies homériques tout comme elle a longtemps dominé la recherche moderne.

[44] ἠγοῦντο γὰρ προσιζάνειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνόῳ ὄντι, ὡς φησὶν ὁ Νουμήνιος, διὰ τοῦτο λέγων καὶ τὸν προφήτην εἰρηκέναι ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα· τούς τε Αἰγυπτίους διὰ τοῦτο τοὺς δαίμονας ἅπαντας οὐχ ἑστάναι ἐπὶ στερεοῦ, ἀλλὰ πάντας ἐπὶ πλοίου· καὶ τὸν Ἥλιον καὶ ἁπλῶς πάντας οὕστινας εἰδέναι

Les deux traditions évoquées sont, pour l'une, ingénieusement remaniée, pour l'autre, savamment interprétée. Une analyse détaillée de ce passage a déjà été proposée ailleurs[45]. Il suffit d'en résumer les conclusions afin de se concentrer sur le rôle attribué à Homère.

Porphyre transmet l'allusion au verset biblique sous cette forme : **ἐμφέρεσθαι** ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα. Or le texte transmis par la Septante pour Gn 1, 2 est : καὶ πνεῦμα θεοῦ **ἐπεφέρετο** ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Le verbe ἐπι-φέρομαι est devenu ἐμ-φέρομαι. Par cette légère modification[46], Numénius explicite le sens de l'adjectif θεόπνοος employé plus haut par lequel il veut dire que l'eau est pleine du souffle ou de l'esprit divin (πνεῦμα)[47]. Selon lui, ce souffle n'est pas seulement *au-dessus* de l'eau, comme l'indique la préposition ἐπάνω du verset, mais également *à l'intérieur* de l'eau — d'où le passage d'ἐπί à ἐμ- comme préverbe du verbe φέρομαι, qui indique ici un mouvement. Numénius interprète vraisemblablement le souffle biblique comme une image de l'intellect divin et plus précisément de l'intellect qu'est le démiurge ou plutôt de son relais qu'est l'intellect de l'âme du monde[48]. L'eau serait

---

χρὴ τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὑγρῷ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας, *De antro*, § 10. 155-161 Dorandi (Trad. personnelle, voir l'explication de cette traduction dans 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*, 2015, 3, p. 433.)

[45] *Ibid.*

[46] Les autres explications de cette modification textuelle ne sont pas convaincantes (*ibid.*).

[47] Voir Platon, *Lois* X 899 sur l'idée que le monde est plein de puissances divines. Numénius peut aussi avoir ce passage à l'esprit.

[48] Sur ce point, nous aimerions modifier ou préciser le propos tenu dans cet article. L'intellect ici concerné n'est sans doute pas le deuxième dieu et démiurge qui, dans le Περὶ τἀγαθοῦ, reste transcendant au monde malgré son désir d'entrer en contact avec la matière et son maintien du monde dans l'être (fr. 18 dP = 26 F). Il élève le sensible vers lui pour le conduire à sa divinité (tel est son désir), il ne plonge pas en lui. Si un intellect est bien représenté ici, il s'agit sans doute de l'intellect de l'âme du monde. Numénius peut toutefois avoir modifié ou précisé son discours d'un ouvrage à l'autre et ainsi assuré dans le Περὶ τἀγαθοῦ cette forme de transcendance à son deuxième dieu et démiurge à laquelle il n'aurait pas nécessairement pensé au moment de traiter du sort de l'âme humaine. L'association de l'Esprit, à identifier à l'intellect, avec le soleil par l'intermédiaire de la tradition égyptienne rappelle en effet la conception du deuxième dieu également associé au soleil dans le Περὶ τἀγαθοῦ (fr. 12 dP / 20 F), sans compter que le soleil égyptien a fonction de démiurge. Selon nous, ce réseau d'image unissant intellect, soleil et démiurge était familier à Numénius. Mais, dans le Περὶ τἀγαθοῦ, il a pu souhaiter le dissocier de la représentation de cette figure à la fois immanente et transcendante qu'est l'intellect de l'âme du monde, pour la réserver à son deuxième dieu. Sur ce sujet, voir le commentaire à 19 F (fr. 11 dP) dans notre édition à paraître.

« emplie de souffle divin » (θεόπνοος) parce ce qu'elle serait emplie de cet intellect. Numénius associant étroitement intellect divin et intellect humain (le premier étant la semence du second)[49], il estime sans doute qu'à ce stade préalable à l'incarnation, ces âmes sont elles-mêmes chacune un intellect. Telle serait une seconde manière d'expliquer la présence du souffle divin dans l'eau (θεόπνοος) : ce souffle-intellect renverrait aussi aux âmes elles-mêmes et à leur intellect. Leur présence auprès de l'eau s'expliquerait alors parce qu'elles viendraient métaphoriquement y chercher leur intellect auprès de cet intellect divin ou plus simplement par le plaisir qu'elles auraient à se tenir auprès de ce semblable d'ordre supérieur. Une interprétation de la joie que le mythe d'Er prête aux âmes qui redescendent dans la plaine du Léthé[50] est même peut-être en jeu.

La mention de la tradition égyptienne affine ces vues. En vertu de l'*interpretatio graeca*, Numénius désigne les astres que représentent les dieux égyptiens par le terme δαίμονες[51]. Il peut ainsi les associer aux âmes dans un contexte platonicien[52] et plus

[49] A propos du deuxième dieu, voir le fr. 12 dP (20 F). Si c'est l'intellect de l'âme du monde qui est ici représenté, l'affinité avec l'intellect des âmes individuelles paraît plus encore assurée. Quoi qu'il en soit, d'après le fr. 13 (21 F), l'intellect de chaque âme est une semence du premier intellect et qu'est le premier intellect, semée dans toute âme devant avoir part à lui.

[50] ἀσμένας εἰς τὸ λειμῶνα, X 614 e 2. La mention d'une réjouissance, dans la première citation d'Héraclite qui suit dans le passage (voir plus bas), pourrait alors être interprétée comme faisant écho à cette joie.

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

[52] Voir par ex. la position prêtée à Ammonios par Lamprias chez Plutarque, *De defectu oraculorum*, 39, 431 E, position qui, étant donné son défenseur, est assurément aussi celle de Plutarque. Voir aussi le *De genio Socratis*, 22, 591 C. Sur ce point, voir par ex. Frederik Brenk, *In Mist apparelled. Religions Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, Brill, p. 130-131. — Les Égyptiens identifiaient réellement les astres à des âmes (voir les inscriptions sur le plafond astronomique et religieux du temple d'Esna, Esna 400, 406. 2 et 433. 1, traduites et commentées par Alexandra von Lieven, *Der Himmel über Esna: Eine Fallstudie zur Religiösen Astronomie in Ägypten am Beispiel der kosmologischen Decken- und Architravinschriften im Tempel von Esna,* Wiesbaden, Harrassowitz, coll. « Ägyptologische Abhandlungen », 2000, p. 20-28, 42-55 et 120-123). Il s'agissait certes des

précisément aux intellects de ces âmes, en souvenir du *Timée*[53]. L'insistance sur le fait qu'absolument tous les *daimones*, y compris le soleil (qui peut représenter lui aussi l'intellect[54]) s'incarnent, pourrait signifier que, selon lui, même les âmes supérieures en ce qu'elles seraient de purs intellects finiraient par s'incarner[55]. Si l'on ne souhaite pas trouver ici la trace d'une telle position dans le débat sur l'incarnation, on peut plus simplement penser que Numénius évoque le tout début de l'incarnation, le moment où les âmes quittent la sphère purement intelligible représentée par la sphère des fixes[56] et sont encore de purs intellects, auxquels ne se sont pas jointes les parties psychiques mortelles évoquées dans le *Timée*[57], voire les enveloppes psychiques acquises au cours d'une descente à travers les sphères célestes. Cette dernière doctrine, toutefois, semble plus difficile à lui attribuer directement[58].

Que conclure de cette analyse sur l'utilisation d'Homère comme « témoin » de l'enseignement de Platon ?

Le recours aux traditions religieuses sert l'illustration d'une doctrine sur le destin de l'âme immortelle dans un contexte platonicien et même pythagorisant, le thème de la

---

âmes vivantes des dieux et non des âmes humaines en passe de s'incarner, mais l'identification générale devait vraisemblablement suffire à Numénius qui précise alors son interprétation dans la suite. Voir aussi Héraclite (22 B 119 DK = 94 Marcovich = 131 Pradeau) selon qui l'âme de chaque homme est un *daimon* ; Empédocle 31 B 115, 357-358, 31 B 132 et 365 DK ; Épicharme, 23 B 17 et 201 DK ; Démocrite, II 68 B 170-171 DK.

[53] Là, l'intellect est décrit comme un *daimon* situé au sommet de l'âme (*Tim.* 90 a 3-5 et c 5).

[54] Voir la note 48.

[55] Le témoignage de Porphyre (fr. 33 dP, voir la note 40) qui associe la fin de l'histoire d'Ulysse à la sortie du cycle des générations peut donner l'impression que Numénius envisage une sortie définitive de ce cycle. Cette impression peut toutefois être produite par le contexte poétique. Karin Alt (*Weltflucht und Weltbejahung*, « Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin », Mainz, Franz Steiner, et Stuttgart, Akademie der Wissenschaft und der Literatur, coll. « Abhandlungen der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Klasse » 8, 1993, p. 209-210) invite en outre à penser que la mort d'Ulysse sert simplement d'image à la sortie de cette vie conçue comme un moment où l'âme va être libérée de ses tourments. Dans le témoignage ici étudié et selon notre interprétation qui associe les âmes aux intellects, Numénius ne semble pas envisager de fin aux réincarnations. On ne peut malgré tout pas affirmer qu'il l'ait absolument exclue.

[56] Conception que l'on peut déduire du fr. 31 dP tiré du même texte de Porphyre (*De antro*, § 21-24).

[57] *Timée*, 41 d ; 69 c-71 e.

[58] Cette conception est présente dans le *Corpus hermeticum, Poimandrès,* I 25-26 ; dans le *De abstinentia,* I 30, 7 où Porphyre décrit des facultés de l'âme qui se mettent à germer quand l'âme rationnelle quitte l'intelligible — facultés associées à l'irrationnel et qui détruisent en cela l'essence de l'âme proprement dite ; et chez Macrobe, *Commentaire au* Songe de Scipion, I 12, 13-15 (cf. I 11, 12). Sur la difficulté d'attribuer une telle doctrine à Numénius, voir par ex. K. Alt (*Weltflucht und Weltbejahung*…, p. 207) et F. Jourdan, « La matière à l'origine du mal chez Numénius. […] Première partie…», p. 64-70.

réincarnation étant toujours reconduit à Pythagore [59]. Des traces d'un commentaire intermédiaire au mythe d'Er sont perceptibles à l'œil averti : la présence de l'eau au moment où les âmes vont s'incarner fait penser à la plaine du Léthé où elles arrivent et vont boire à la fin du mythe d'Er ; le simple titre de « prophète », pour renvoyer à Moïse, peut rappeler le terme qui désigne le personnage annonçant aux âmes le sort qui les attend dans le même mythe [60] ; le choix d'appeler les astres égyptiens δαίμονες, s'il est motivé par des considérations astrologiques[61], n'est pas sans faire écho au lieu *démonique* (δαιμόνιον[62]) où, d'après Er, séjournent les âmes en attente de se réincarner. Numénius n'en oublie pas Homère pour autant. Il recourt ici d'abord aux traditions religieuses de ce qu'il nomme les nations célèbres pour illustrer la justesse de son interprétation relative aux nymphes. Ce qu'il perçoit sans doute comme une intuition correcte d'Homère est confirmé ou du moins illustré par ces autres traditions qui lui permettent de mener plus loin son interprétation. Même si, contrairement à Cronius et Porphyre, il ne fait pas des vers d'Homère son principal centre d'intérêt, mais les considère comme l'une de ces traditions dignes d'être exploitées en vertu de leur accord avec Platon, c'est eux qu'il traite en premier. Il retourne alors aussi vers eux pour sceller son propos.

B. Homère, garant de l'interprétation de ses propres vers et de celle des traditions qui ont servi à l'étayer pour évoquer l'incarnation

Lison la suite :

> « De là vient aussi que, (selon lui), Héraclite dit que, pour les âmes, devenir humides est jouissance et non mort — jouissance est pour elles la chute dans la génération, et qu'il dit ailleurs que nous vivons leur mort et qu'elles vivent notre mort (Héraclite, 22 B 77a et b DK = 102 Pradeau). Par conséquent aussi, (d'après lui), le poète (*scil.* Homère) qualifie ceux qui sont dans la génération de "mouillés" (διερούς, *Od.* VI 201) parce que leur âme est imprégnée d'humidité »[63].

---

[59] Voir par ex. Diogène Laërce, VIII 14 ; Porphyre, *VP* 19.

[60] *Rép.* X 617 d 2-3.

[61] Voir la note 51 sur les décans.

[62] *Rép.* X 614 c 1.

[63] ὅθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῇσι φάναι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν, καὶ ἀλλαχοῦ δὲ φάναι ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον. παρὸ καὶ διεροὺς τοὺς ἐν γενέσει ὄντας καλεῖν τὸν ποιητὴν τοὺς διύγρους τὰς ψυχὰς ἔχοντας, *De antro*

Les deux fragments d'Héraclite ne seront pas traités ici[64]. Pour achever cette étude, il suffit de remarquer que, prétendument suggérée par Homère, l'association entre l'eau et la génération est par lui confirmée. En conclusion générale de son interprétation, Numénius affirme qu'elle est déjà présente en germe dans le terme διερός (*Od.* VI 201) que le poète aurait employé comme synonyme de δίυγρος, « humide ». Cette interprétation est d'abord à comprendre dans la continuité avec la mention d'Héraclite, selon lequel les âmes des hommes sont « humides » (ici τοὺς διύγρους τὰς ψυχὰς ἔχοντας) lorsqu'elles entrent dans la génération[65]. Grâce à cette paraphrase d'Héraclite, Numénius donne par avance le sens qu'il prête à διερός, terme peut-être apparenté au verbe δίεμαι (« s'enfuir ») et qui, dans le vers, signifie « vivant »[66]. Il existe toutefois un homonyme (issu de διαίνω) qui a le sens d' « humide »[67]. Numénius jouerait à la fois sur l'homonymie et la polysémie consécutive du terme pris dans une syllepse complexe ; plus exactement, il conçoit sans doute les deux sens comme unis, à l'instar des deux parties d'un *symbolon* signifiant l'unité sémantique profonde entre l'humidité, ou l'eau qui représente la matière, et la vie ici-bas, autrement appelée génération[68]. Par le détour d'une exégèse audacieuse, fondée sur une syllepse réinventée sur le mode pythagoricien, il enrôle Homère dans son interprétation de l'incarnation. Relu par l'intermédiaire d'Héraclite et de l'exégèse qui a précédé, le poète confirme l'interprétation des traditions biblique et égyptienne proposée par Numénius. Il confirme par là même

---

nympharum, § 10. 161-166 Dorandi. (Trad. personnelle, voir F. Jourdan, « Traditions bibliques et traditions égyptiennes…», p. 433.)

[64] Voir les remarques dans F. Jourdan, « Traditions bibliques et traditions égyptiennes…», p. 447-448 et la dernière partie de l'article « Le retour de l'âme à son lieu d'origine divine et sa descente ici-bas selon Numénius », à paraître dans le colloque « Le retour de l'âme », organisé par J.-F. Pradeau et L. Lavaud, Lyon, 4-5 oct. 2019.

[65] Héraclite, 22 B 77a et b DK = 102 Pradeau. M. Marcovich (*Eraclito. Frammenti*, Florence, La Nuova Italia, [1967] 1978[2]), suivant en cela G. S. Kirk, ne retient pas ces deux textes comme fragments proprement dits, mais estime qu'ils constituent une variante pythagorisante des fragments 22 B 36 DK = 66 Marcovich = 101 Pradeau et 22 B 62 DK = 47 Marcovich = 28, 8 Pradeau.

[66] Voir les scolies des manuscrits relevées par Félix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection d'études anciennes », 1956, p. 602, n. 5.

[67] Les scolies évoquées à la note précédente expliquent la relation entre les deux par le fait que chaleur et humidité sont pourvoyeuses de vie. Numénius joue d'ailleurs sans doute sur la syllepse possible puisqu'il est question de la vie des âmes et des hommes dans le deuxième passage d'Héraclite cité.

[68] Voir les nuances à apporter peut-être à cette interprétation dans F. Jourdan, « Le retour de l'âme à son lieu d'origine divine…».

l'interprétation de ses propres vers. Ce cercle herméneutique est peut-être réalisé par Porphyre, Numénius, selon nous, ayant sans doute plutôt commencé par Platon. Mais il est fort probable qu'il ait lui aussi choisi de reconduire à Homère pour sceller ses vues du sceau indispensable de la culture grecque la plus antique et la plus illustre[69].

Conclusion : une *symphonia* ?

Numénius prend Homère à témoin de la justesse de ses vues sur le sort de l'âme à la fois avant l'incarnation et après la vie ici-bas. Il le convoque comme l'une de ces traditions religieuses appelées à illustrer son interprétation correcte de Platon parce qu'il montre leur accord avec lui. Sa lecture est étayée par l'appel à d'autres traditions, avant qu'Homère soit de nouveau cité pour confirmer la justesse de leur interprétation, confirmant par là même la validité du parallèle dressé entre son enseignement et le leur. Peut-on alors envisager l'entreprise de Numénius comme une tentative de *symphonia* ? Rien n'est moins sûr. Numénius cherche à illustrer ses vues et son interprétation de Platon grâce à des traditions religieuses célèbres. Il montre certes qu'elles concordent à la fois entre elles et avec sa doctrine. Son discours paraît semblable à celui des chrétiens et des néoplatoniciens[70], lorsqu'ils soulignent l'accord des traditions bibliques ou helléniques en vue de prouver la cohérence et concordance de leurs sources de pensée et de leur enseignement. Numénius peut même avoir parfois inspiré leur méthode[71]. Cependant, son but n'est pas identique au leur : illustration ou étaiement d'une doctrine n'est pas à confondre avec volonté de prouver un

[69] La suite, qui signale que les âmes aiment le sang et la semence humide, peut encore relever de Numénius ou être déjà de Porphyre. Elle prélude au thème des exhalaisons, déjà prisé par Héraclite. Elle sert ici surtout à préciser que l'humidité considérée est constituée à la fois par le sang, sans doute dans l'idée que son écoulement dans le corps est l'un des signes les plus palpables de la vie : il donne sa couleur à l'homme tandis que la pâleur est associée à la mort ; et par le sperme, qui indique mieux encore le lien entre le plaisir, la génération et l'humide.

[70] Sur cette notion chez les chrétiens, voir par ex. Sébastien Morlet, *Symphonia*, « La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène », Paris, Les Belles Lettres, 2019 ; chez les néoplatoniciens, voir par ex. Henry Dominique Saffrey, « Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien », in Bos E. P. et Meijer P. A., *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden, Brill, coll. « Philosophia Antiqua » 35, 2016, p. 35-50.

[71] Elle n'a certes pas attendue Numénius pour être mise en œuvre, mais Numénius a assurément inspiré Porphyre et ses successeurs.

accord. La question posée peut donc recevoir cette réponse nuancée : Numénius ne tend peut-être pas à la *symphonia*, mais la produit et par là y conduit.