

# Numénius et les traditions « orientales » : essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (fr. 10 F = 1 dP)

Fabienne JOURDAN

Le premier fragment du dialogue *Sur le Bien* (10 F = fr. 1 dP)<sup>1</sup> est de loin le texte le plus connu de Numénius. Toutes les études sur ce platonicien pythagorisant<sup>2</sup> du II<sup>e</sup> siècle le mentionnent : il énonce le projet de confirmer la doctrine théologique exposée non seulement par le témoignage de Platon, associé aux propos de Pythagore, mais aussi par la comparaison de l'ensemble avec les traditions religieuses que nous qualifions d'« orientales ». L'importance accordée à ce fragment est généralement justifiée par deux motifs. D'un côté, il trahirait un attrait marqué pour l'Orient ; de l'autre, il révélerait une appropriation de mystères orientaux pour étayer un enseignement platonicien<sup>3</sup>. Ainsi du moins Henri-Charles Puech (1934) lisait-il le texte, lecture qui, bien qu'ancienne, a marqué les études numéniennes. L'originalité du discours de Numénius ne réside pourtant pas là. D'une part, l'engouement pour les sagesse que les Grecs, eux, nomment « barbares » est courant à l'époque impériale. L'appel à ces traditions est même devenu un instrument argumentatif et herméneutique familier au platonisme dès

- 
1. La numérotation des fragments et témoignages de Numénius ici adoptée est celle de l'édition traduite et commentée que nous avons présentée dans l'inédit de notre Habilitation à diriger des recherches (novembre 2019). Cet ouvrage est à paraître aux Belles Lettres. La première fois que nous mentionnons un fragment ou un témoignage, nous indiquons entre parenthèses la numérotation correspondant dans l'édition de É. DES PLACES (Paris, 1973). — Je remercie François Chenet, Jean Kellens, Alexandra von Lieven et Nicole Belayche pour avoir répondu à mes questions sur l'Inde, la Perse, l'Égypte et le mithraïsme. Ma reconnaissance va aussi à Christoph Riedweg, Philippe Hoffman et surtout à Constantin Macris pour leurs remarques après mon exposé. Je sais enfin gré à Nicole Belayche et à Francesco Massa pour leur soigneuse relecture. Les interprétations présentées, avec les erreurs associées, sont les miennes.
  2. Sur cette manière de présenter Numénius, voir FREDE (1987), p. 1043. Selon nous, Numénius se serait plutôt considéré comme un pythagoricien qui interprète Platon en le rendant à son pythagorisme originel, voir JOURDAN (2020b).
  3. Sur ce dernier point, voir PUECH (1934), p. 748, 751, 757.

l'époque hellénistique<sup>4</sup>. Plus original pourrait certes paraître l'inscription des Hébreux parmi les peuples reconnus pour la valeur de leurs traditions : Origène loue Numénios pour cette ouverture d'esprit dont il reproche l'absence chez Celse<sup>5</sup>. Mais cet intérêt pour les traditions juives existe déjà chez les philosophes et historiens grecs antérieurs à Numénios. Il n'est donc judicieux ni d'entrevoir dans le fragment le signe d'un « orientalisme » qui lui serait spécifique<sup>6</sup>, ni d'attribuer sa mention des Hébreux à une éventuelle origine juive ou sémite<sup>7</sup>, ou encore à un héritage gnostique<sup>8</sup> : il s'explique sans doute plus simplement par la culture grecque de Numénios, par son époque, et par son origine apaméenne favorisant la rencontre des traditions. Le texte, d'autre part, n'évoque pas les « mystères » ou les « initiations » qu'on a parfois voulu y voir mentionnés : par ces deux mots, H.-Ch. Puech et Édouard des Places traduisent le terme *τελευταί* qui, dans le passage, renvoie de manière générale aux pratiques culturelles des peuples invoqués. L'intérêt du fragment ne réside donc ni dans l'annonce d'un recours à des traditions orientales, ni à des mystères orientaux, pour confirmer la doctrine platonicienne adoptée; il ne réside pas même dans un appel à ces traditions comme origine prétendue du platonisme défendu par Numénios. Il se situe simplement dans l'appel effectif que le philosophe fait à ces traditions pour *illustrer* sa lecture de Platon et peut-être dans la *symphonia* qui en ressort et qui s'imposera après lui. Une analyse détaillée du fragment devrait en convaincre. Pourront ensuite être envisagées les traditions religieuses auxquelles Numénios a pu concrètement songer pour corroborer l'interprétation de Platon qu'il défend.

### 1. BRÈVE ANALYSE DU FRAGMENT 10 F (FR. 1 DP)

Le premier fragment parvenu du dialogue *Sur le Bien* attribuée à une liste *relativement* traditionnelle de peuples considérés comme sages des doctrines et pratiques religieuses désignées de manière synthétique et elle aussi *relativement*

---

4. Sur ce point, voir par ex. PLEŠE (2005) avec la bibliographie; BONAZZI (2015).

5. *Contre Celse*, I, 15.

6. Notion moderne par excellence, voir SAID ([1978] 2003) et les remarques préliminaires dans la seconde partie de cet article. FESTUGIÈRE (1954), p. 130-131, renonce à la notion de « mirage oriental » dont il pensait voir les effets sur Numénios (FESTUGIÈRE [1950?] 1981, p. 19-21) *contra* NORDEN (1913), p. 72. Voir aussi l'étude bibliographique d'INVERNIZZI (1978) menée à partir de la question de l'orientalisme chez Numénios: elle conclut avec Ph. Merlan à une simple sympathie pour les sages « orientales ». Numénios n'est pas le représentant d'un syncrétisme gréco-oriental, voir DODDS (1960), p. 4. Dans d'autres contextes, il était son propos par des références aux traditions grecques et romaines (voir Porphyre, *L'Antre des nymphes*, 10; 21-24 = fr. 30-31 dP). Sur ce sujet, voir aussi la synthèse de FUENTES GONZÁLEZ (2005), p. 736.

7. Voir DODDS (1960), p. 6; la synthèse convaincante de GAGER (1972), p. 68-69, et, sur le nom de Numénios où se mêlent influences sémites, grecques et romaines, MASSON (1994) et le résumé de ATHANASSIADI (2006), p. 72-73; voir aussi, de manière générale, ATHANASSIADI (2018).

8. Voir PUECH (1934).

traditionnelle. Elles sont censées manifester l'accord de ces peuples avec l'enseignement de Platon tel que Numénios l'interprète :

Εἰς δὲ τοῦτο δεήσει εἰπόντα καὶ σημηνάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος ἀναχωρήσασθαι καὶ ξυνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου, ἐπικαλέσασθαι δὲ τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα, προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὅποσας Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο.

Il faudra, une fois qu'on aura parlé et scellé ce qu'on aura dit à l'aide des témoignages de Platon, revenir sur ce point et tisser un lien étroit avec les propos de Pythagore, puis invoquer les peuples qui jouissent d'une bonne réputation, en présentant leurs rites, doctrines et édifices culturels qui célèbrent le divin en accord avec Platon, tous ceux [de cet ordre] qu'ont institués Brahmanes, Juifs, Mages et Égyptiens<sup>9</sup>.

Pris en lui-même, le fragment ne suggère pas un emprunt aux traditions « orientales », voire aux « mystères orientaux », pour expliquer la doctrine de Platon, contrairement à ce qu'envisageait H.-Ch. Puech ; pas davantage n'implique-t-il un retour aux traditions « orientales » ou « barbares » considérées comme l'origine sage, ancienne et divine de l'enseignement platonicien. Une lecture sobre du propos, jointe à une explicitation du projet de Numénios, en convainc.

### 1.1. Le projet de Numénios selon ce fragment

Les malentendus sur ce passage naissent de l'interprétation du verbe ἀναχωρήσασθαι<sup>10</sup>. Ce verbe signifie littéralement « revenir en arrière » et peut prendre ici deux sens. Le premier, retenu par tous, est celui de « remonter ». Selon la lecture la plus courante, Numénios inviterait à remonter dans le temps et à étayer son interprétation de Platon en montrant ses liens avec les doctrines de Pythagore et avec les pratiques et croyances des peuples orientaux. L'idée lui est alors parfois prêtée que ces dernières seraient la source de Platon<sup>11</sup>. Tout en laissant ce sens de « remonter » au verbe, il paraît toutefois plus juste de penser avec Zlatko Pleše<sup>12</sup> que Numénios s'en sert pour décrire la démarche qui consiste à « aller au-delà » de

9. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, IX, 7.

10. Les chercheurs l'ont à ce point associé à la manière de philosopher de Numénios que certains d'entre eux ont fini par lui attribuer une théorie de l'ἀναχώρησις, voir WASZINK (1963), p. 54 ; (1966), p. 56.

11. DÖRRIE (1972), p. 169-170 est proche de cette conclusion quand il dit que ces nations détiennent l'« Ur-Logos » et c'est littéralement celle de MOMIGLIANO (1975), p. 147 ; BOYS-STONES ([2001] 2003), p. 114-118.

12. Voir, par exemple, WASZINK (1966), p. 46-47 ; MERLAN (1967), p. 99-100 ; GAGER (1972), p. 64 ; FREDE (1987), p. 1048-1049 ; BURNYEAT (2005), p. 144-145 ; PLEŠE (2005), p. 360 ; BRITAIN (2007), p. 313, n. 32 ; VAN NUFFELEN (2011), p. 79 ; BONAZZI (2015), p. 229-231.

Platon, au sens où il convoquerait d'autres sources pour confirmer ou éclairer sa lecture du maître<sup>13</sup>. Le verbe ἀναχωρήσασθαι a cependant un deuxième sens, plus compatible avec la structure de la phrase telle qu'elle est transmise. Les interprétations précédentes supposent en effet de construire ἀναχωρήσασθαι absolument, au sens de « remonter [dans le temps ou au-delà de Platon] », et donnent au complément prépositionnel εἰς δὲ τοῦτο celui de « sur ce sujet / à ce propos ». Or, si tel était vraiment le sens voulu, la formule attendue serait plutôt περὶ τούτου<sup>14</sup>. La construction la plus simple δ'εἰς τοῦτο<sup>15</sup> consiste à en faire le complément naturel et attendu du verbe ἀναχωρήσασθαι qui s'accompagne effectivement de la préposition εἰς pour introduire la direction de la remontée ou du retour en arrière. Si l'on adopte cette construction, on comprend que Numénios n'évoque pas une remontée dans le temps, mais un retour en arrière et plus précisément un retour à ce τοῦτο qui représente le sujet dont il vient de parler<sup>16</sup>.

D'après cette interprétation, le projet énoncé dans le fragment peut être compris de la façon suivante. Numénios propose de commencer par parler, c'est-à-dire par énoncer ses vues (εἰπόντα), et de les confirmer par des témoignages de Platon (ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος), autrement dit par la citation de ses textes dûment interprétés. Après cette étape, il invite à revenir à ce qu'il vient de dire (εἰς τοῦτο ἀναχωρήσασθαι) et à faire le lien avec les propos de Pythagore (ξυνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου), puis à invoquer les traditions religieuses des peuples « jouissant d'une haute estime/d'une bonne réputation » (τὰ εὐδοκιμοῦντα) qui sont en accord avec Platon, mieux, qui « célèbrent le divin en accord avec Platon », si l'on veut traduire complètement tous les sens recelés par le participe συντελουμένας à dessein choisi pour sa portée religieuse. Le but n'est pas de dire que Platon s'inspire de ces traditions et fait bénéficier sa doctrine de leur ancienneté et origine prétendument divine; le but est de ne considérer parmi elles *que celles* qui s'accordent avec l'interprétation numénienne de Platon et peuvent l'illustrer ou

---

13. Voir PLEŠE (2005), p. 360 qui décrit ces deux lectures possibles.

14. Εἰς accompagné de l'accusatif peut malgré tout parfois être ainsi compris, voir LSJ s.v. εἰς IV, 2. Mais cette construction n'est pas la plus courante et peut-être pas la plus adaptée ici.

15. Εἰς δὲ τοῦτο peut en outre difficilement être construit avec le participe εἰπόντα au sens d'« après avoir parlé sur ce sujet » : quand ce verbe est accompagné de cette préposition, celle-ci introduit la personne ou le groupe devant qui l'on parle. Voir LSJ s.v. εἰς I, 3. Cette raison conduit MULLACH ([1881] 1958) *ad loc.* à corriger εἰπόντα en εἰσιόντα afin de faire δ'εἰς τοῦτο le complément qui manquait apparemment au participe et ainsi mieux rendre compte de la formule.

16. C'est le sens ici du participe εἰπόντα qui ne signifie pas que Numénios cite un texte. La traduction par « *to retire into the testimony of Plato* » de BOYS-STONES (2014) ne rend pas compte de la construction du texte, μαρτυρίαις étant un datif complément du participe σημηνάμενον et non le complément à l'accusatif introduit par εἰς.

l'étayer<sup>17</sup> — en d'autres termes, Numénius cherche à établir une *symphonia*<sup>18</sup> ou, plus exactement, y conduit<sup>19</sup>.

## 1.2. Les traditions appelées à illustrer son enseignement

Venons-en à présent au fameux appel aux sages « orientales ». Le verbe ἐπικαλέσασθαι suggère une invitation à témoigner ou à comparaître. Il ne confère pas à cette comparution la valeur de confirmation définitive que le participe σημηνάμενον accorde aux seules preuves tirées de Platon. Il n'implique pas davantage l'accord absolu conduisant à une fusion des doctrines comme celle que désigne le verbe ξυνδήσασθαι entre la théologie de Platon interprétée par Numénius et les propos attribués à Pythagore. Le participe προσφερόμενον, qui précise la modalité de cette invocation, indique qu'il s'agit plus simplement de présenter ou plus littéralement d'« apporter de surcroît/d'ajouter » les vues des peuples mentionnés, de les « mettre en avant » et de les « rapprocher » de celles exposées. En précisant que les peuples qu'il veut invoquer sont « dotés d'une bonne réputation » (εὐδοκιμοῦντα), Numénius s'inscrit explicitement dans la tradition qui les honore, notamment en raison de leur antiquité censée les rapprocher des dieux, de la vie ascétique et continente menée par leurs castes sacerdotales et de leurs pratiques religieuses qui leur garantiraient une connaissance intime du divin<sup>20</sup>. Une telle tradition, initiée par Platon et exaltée par Posidonius<sup>21</sup> à l'époque impériale, a tendance à considérer ces peuples comme les inspirateurs de la philosophie hellénique. Numénius leur prête quant à lui des pensées semblables à celles des Grecs, sans toutefois les placer à leur origine. Selon lui, la bonne réputation de ces peuples repose sur leurs traditions religieuses et plus précisément sur celles qu'il estime être en accord avec l'enseignement de Platon.

Du point de vue de l'histoire des religions, son texte comporte en effet deux points remarquables.

Le premier réside dans le caractère général et synthétique des éléments religieux évoqués pour la comparaison ainsi que dans leur aspect essentiellement ritualiste. Numénius nomme des τελεταί, qui renvoient ici de manière générale à

17. Pour une lecture comparable, voir PLEŠE (2005).

18. Même si Numénius n'emploie pas le mot, le participe συντελουμένας conduit à cette idée; la connotation religieuse propre au verbe renvoie à l'accomplissement d'un rite accompli « avec » Platon.

19. Sur ce point, voir JOURDAN (2020c).

20. Sur les raisons de l'admiration des sages barbares, voir par ex. FESTUGIÈRE ([1950<sup>2</sup>] 1981), p. 27-37.

21. Voir WASZINK (1966), p. 47 qui renvoie au *Philèbe*, 16c; *Timée*, 22b; *Epinomis*, 987d et *Phédon* 78a, et mentionne Posidonius, tout comme DÖRRIE (1955), p. 197. Voir aussi PETTY (1993), p. 73-74.

des cérémonies religieuses (des rites) plutôt qu'à des initiations mystériques<sup>22</sup>; des δόγματα, qui désignent probablement des doctrines ou croyances qui y sont ou non associées; des ἰδρύσεις, enfin, qui désignent des fondations culturelles et renvoient à la fois à l'acte de fonder des édifices religieux et leurs statues et à ces édifices eux-mêmes<sup>23</sup>. Par leur configuration, ceux-ci dispensent parfois un enseignement sur la divinité ou la croyance en relation avec laquelle ils sont construits. Origène donne sans doute un exemple de la manière dont Numénios aura renvoyé à l'un d'entre eux selon le programme qu'il expose ici lorsqu'il rapporte son intérêt pour la statue de Sarapis<sup>24</sup>. Cette liste semble relever d'une synthèse digne d'un auteur de manuel qui voudrait englober en une formule tous les éléments culturels des traditions évoquées. Même si Numénios a pu passer aux yeux de Macrobe<sup>25</sup> pour un esprit curieux des mystères d'Éléusis, contrairement à ce qu'affirmait H.-Ch. Puech<sup>26</sup>, rien n'indique qu'il songe ici spécifiquement à des mystères orientaux.

Le second point remarquable de son propos concerne les peuples évoqués. Ils le sont uniquement pour leur réputation dans le domaine religieux. L'absence d'homogénéité des catalogues de peuples « barbares » considérés comme sages et le fait qu'un peuple soit mentionné dans un tel catalogue pour servir une démonstration toujours bien déterminée ont bien été étudiés<sup>27</sup>. Numénios vise quant à lui à illustrer sa lecture de Platon par des doctrines religieuses<sup>28</sup> qu'il estime porteuses d'un enseignement philosophique<sup>29</sup>. Étant donné la série d'éléments culturels qu'il donne, il est du moins évident qu'il qualifie d'εὐδοκιοῦντα les peuples qui jouissent d'une bonne réputation dans ce domaine. L'impression est confirmée par la relative finale qui, en forme d'hyperbate, déroule les noms effectifs de ces peuples.

- 
22. Sur ce terme, voir notamment SCHUDEBOOM (2009) ainsi que BELAYCHE, MASSA (2016b), p. 8-9 et (2021a), avec la bibliographie.
  23. Avec WASZINK (1966), p. 46 et contre DODDS (1960), p. 10, il ne semble pas nécessaire de faire de ce terme une référence (uniquement) à la fabrication d'images magiques. Voir aussi PETTY (1993), p. 75. Il désigne littéralement le fait de fonder des édifices religieux et les statues qui y sont associées (les ἰδρύματα) et renvoie peut-être ici au sens qui aurait été donné par leurs fondateurs à ces édifices eux-mêmes.
  24. Origène, *Contre Celse*, V, 33 (Numénios, fr. 53 des Places).
  25. Macrobe, *Commentaire au songe de Scipion*, I, 2, 19 = fr. 55 dP.
  26. PUECH 1934, p. 751.
  27. Voir BROZE, BUSINE, INOWLOCKI (2006).
  28. BROZE, BUSINE, INOWLOCKI (2006), § 14 et § 34. Nous ne pensons toutefois pas que Numénios a lui-même sélectionné ces peuples pour la ressemblance de leur définition du divin avec celle du monothéisme juif. C'est là seulement (et partiellement) la perspective d'Eusèbe qui intitule le chapitre comportant le fragment : *De Numénios le philosophe pythagoricien, sur les Juifs*.
  29. Le terme δόγματα sert peut-être justement à suggérer un contenu philosophique sous-jacent aux traditions religieuses.

Sont en effet nommés des castes sacerdotales<sup>30</sup> ou des peuples célèbres pour leur religion : Brahmanes et Mages appartiennent au premier groupe en Inde<sup>31</sup> et en Perse ; les Juifs sont parfois considérés comme les philosophes chez les Syriens<sup>32</sup> et, de manière générale, comme le peuple qui se caractérise par son monothéisme et sa foi dans la révélation de l’Ancien Testament ; quant aux Égyptiens, ce sont les prêtres parmi eux qu’a essentiellement évoqués Platon<sup>33</sup> et Numénius songe sans doute à eux et à leurs traditions. À l’époque de Numénius, la mention des Mages et des Égyptiens peut toutefois renvoyer aussi à d’autres courants religieux, la première pouvant faire allusion aux « Chaldéens », voire, en vertu d’une confusion qu’il faudra expliciter, au mithraïsme ; la seconde à l’hermétisme.

### 1.3. L’enseignement à illustrer

Pour comprendre comment ces traditions peuvent illustrer le propos de Numénius, reste à déterminer ce qu’elles sont ici censées illustrer d’après ce que suggère le texte lui-même<sup>34</sup>. Numénius ne retient d’abord que celles qu’il estime être en accord avec Platon concernant la célébration du divin : nous avons noté le jeu de mot sur le participe συντελουμένας, le verbe συντελεῖν désignant à la fois le fait d’être en accord avec quelqu’un et celui de célébrer des rites sacrés. Le sujet de cet accord théologique est quant à lui évoqué au tout début du fragment par le pronom τοῦτο : il renvoie à ce qui a été dit dans la partie non transmise, au premier livre du dialogue. Or, d’après Origène<sup>35</sup>, Numénius y évoque les peuples, dont les Juifs, qui considèrent que Dieu est incorporé<sup>36</sup>. Numénius se sera sans doute lui-même prononcé là sur l’incorporéité de la divinité, ce que confirment les fragments suivants en invoquant notamment l’incorporéité de l’être. Comme le propos a ici un caractère programmatique relatif vraisemblablement à l’ensemble de l’ouvrage, le pronom τοῦτο peut renvoyer aussi aux autres caractéristiques du premier dieu qu’établit Numénius : son identification au Bien et à l’Être ainsi qu’au premier

30. Sur ce phénomène de désignation par métonymie, voir BROZE, BUSINE, INOWLOCKI (2006), § 17-18.

31. Voir Strabon, XV, 59 et surtout la formule de Porphyre, *Sur l’abstinence*, IV, 17, 2.

32. Cléarque, fr. 5 Wehrli, chez Josèphe, *Contre Apion*, I, 179 ; cf. fr. 13 Wehrli = Diogène Laërce, *Prologue*, 9.

33. Voir, par exemple, le début du *Timée*, 22a, dialogue que Numénius a sans cesse à l’esprit et qu’il interprète ici en partie.

34. *Contra* PUECH (1934) qui oriente son propos sur le dualisme de Numénius.

35. Origène, *Contre Celse*, I, 15 (fr. 1 b dP).

36. Voir PUECH (1934), p. 770 et LEEMANS (1937), p. 130, n. 6 suivis par WASZINK (1966), p. 46 ; DÖRRIE (1972), p. 169 ; VAN NUFFELEN (2011), p. 79. Nous sommes en accord avec DÖRRIE (1972), p. 169, selon lequel Numénius se serait prononcé sur le « monothéisme » et sur la représentation non anthropomorphique de Dieu — à condition prendre la notion de monothéisme comme le fait DÖRRIE (1972), p. 170, n. 57 qui la voit reflétée dans la hiérarchie divine attribuant l’origine ultime de toutes choses au *premier* dieu.

intellect ; sa saisie par le seul intellect, loin de toute représentation sensible ; et surtout, dans la perspective théologique, sa relation au deuxième (voire au troisième) dieu, qualifié de démiurge.

On notera enfin que l'appel à ces traditions implique non seulement de trouver un accord entre elles et la lecture numénienne de Platon, mais aussi avec les propos prêtés à Pythagore : leur accord préalable avec le pythagorisme est supposé par la démarche de Numénios. Il cherche donc des traditions qui, telles qu'elles lui parviennent, le confirment.

## 2. LES TRADITIONS RELIGIEUSES « EN ACCORD » AVEC PLATON

Le programme de Numénios ainsi défini, il est possible de chercher quelles sont les traditions religieuses que les peuples nommés partagent selon lui avec Platon. H.-Ch. Puech avait déjà tenté l'entreprise et songeait au dualisme, doctrine étrangère que Numénios aurait introduite en recourant à ces traditions. M. Bonazzi<sup>37</sup> a déjà montré que le dualisme numénien n'est en rien étranger au platonisme. Voyons ce à quoi Numénios a pu penser en accord même avec le propos du fragment tel que nous venons de l'analyser et sans songer à « orientaliser » l'enseignement du maître.

### 2.1. Remarques méthodologiques

Cette entreprise part du présupposé que Numénios aurait eu une connaissance, ne serait-ce qu'indirecte et partielle, de ces traditions. On considère certes le plus souvent soit qu'il y a eu accès par l'intermédiaire notamment de la gnose valentinienne<sup>38</sup>, soit que cet appel à l'Orient est plus rhétorique ou idéologique que réel<sup>39</sup>. Pourtant, l'étude du témoignage de Porphyre, où il commente vraisemblablement le mythe d'Er<sup>40</sup>, convainc que Numénios connaît les traditions égyptiennes peut-être plus précisément qu'il n'y paraît et elle révèle aussi en lui un expert dans l'usage personnel, bien que minime, de la Bible. S'il est donc vrai que l'invocation des peuples que nous qualifions d'« orientaux » l'inscrit parfaitement dans le platonisme de son temps, il n'y a donc aucune raison de lui refuser *a priori* un savoir réel, tout partiel et indirect soit-il, de ces traditions, d'autant plus que sa situation géographique et historique, malgré la forte influence de l'hellénisme à Apamée, pouvait favoriser son acquisition. Gardons simplement ceci à l'esprit : les rapprochements que Numénios aura pu proposer sont nécessairement biaisés par sa volonté d'harmoniser les traditions considérées avec son interprétation de Platon.

---

37. BONAZZI (2015).

38. Cette hypothèse s'est répandue à partir de l'article de PUECH (1934).

39. Voir MILLAR (1993), p. 495-496 ; (1997), p. 259, suivi par BONAZZI (2015).

40. *De antro*, 10 = fr. 30 dP ; voir JOURDAN (2015a) et (2020c).



Trois remarques méthodologiques doivent toutefois préliminer à la tentative de les imaginer. La première est terminologique : nous renonçons à la notion d'« Orient ». Centrée sur l'Europe et surtout produite d'une construction culturelle moderne marquée entre autres, en histoire des religions, par les recherches de Franz Cumont<sup>41</sup>, elle ne correspond pas à l'époque de Numénius et encore moins aux lieux où il vit. Les Grecs parlent plus simplement de peuples « barbares » au sens de non grecs. Numénius, lui, cite des peuples célèbres pour leurs traditions religieuses. Nous nous contenterons d'examiner ceux-ci individuellement.

La deuxième remarque concerne la méthode comparatiste employée. La philosophie comparée est surtout féconde lorsqu'elle met au jour les différences entre les traditions<sup>42</sup>. Or Numénius cherche à dégager des similitudes. Tout en ayant conscience des limites de son entreprise dans une perspective « scientifique », c'est lui que nous devons pourtant suivre pour comprendre son projet. Nous ne prétendons donc aucunement proposer des rapprochements ayant valeur informative ; nous cherchons simplement à envisager comment il aurait pu utiliser les traditions qu'il nomme selon les connaissances qu'il aurait pu avoir. De fait, nous ne cherchons à démontrer ni influence<sup>43</sup> ni emprunt ; nous voulons seulement entrevoir les affinités qu'il aurait pu imaginer.

Intervient alors la troisième difficulté requérant la plus grande prudence : il est essentiel de distinguer les connaissances des Grecs et Romains de l'époque sur les traditions religieuses des peuples évoqués de celles qui nous sont parvenues par les sources directes : le plus souvent, il est peu probable que celles-ci aient également atteint, du moins telles quelles, par une autre voie que les témoignages anciens, les Grecs de l'époque de Numénius<sup>44</sup>. En outre, ni les unes ni les autres ne

---

41. CUMONT ([1929<sup>4</sup>] 2006). Voir SAÏD ([1978] 2003) et BONNET, PIRENNE-DELFORGE, PRAET (2009), p. XXX-XLIV. Voir aussi MACRIS (2013).

42. Voir CHENET (1998), p. 74 et (2005).

43. *Contra* BRÉHIER (1928), p. 330 et ses successeurs, dont FILLIOZAT (1945) et VOFCHUK (1993), puis LACROSSE (2014) à propos d'une influence de l'Inde sur Plotin et Porphyre.

44. Cela est d'autant plus vrai pour les traditions perses mises par écrit seulement au VIII<sup>e</sup> siècle ; concernant l'Inde, voir DUCÉUR (2010), p. 76-78 et les travaux de G. Fussman auxquels il renvoie.

peuvent être considérées comme des données objectives : s'il paraît évident concernant les sources anciennes<sup>45</sup>, le constat vaut également pour une part des recherches modernes, parfois dépendantes de certaines idéologies<sup>46</sup> et généralement menées selon les centres d'intérêts de chaque chercheur<sup>47</sup>. Comme, le plus souvent, nous devons nous fier à leurs travaux faute de connaître les langues de toutes les traditions évoquées par Numénius, nos réflexions subissent cette difficulté qui les fragilise.

Ces réserves émises, elles ne doivent pas empêcher la tentative de comprendre à quoi Numénius pouvait penser à partir des connaissances disponibles en son temps ou légèrement postérieures, mais qui pouvaient transiter à son époque. Nous renoncerons seulement à imaginer à quoi il aurait pu penser à partir de celles qui nous sont autrement parvenues. Même si nous ne pouvons pas lui refuser *a priori* des connaissances plus étendues que celles de ses prédécesseurs et contemporains<sup>48</sup> telles que nous les rapportent les témoignages anciens, l'accès à des témoignages qui ne nous ont justement pas été transmis<sup>49</sup>, voire des connaissances dont les témoignages nous sont récemment parvenus, nous éviterons ici des hypothèses fondées sur ces suppositions fragiles.

## 2.2. Brahmanes, Juifs, Mages et Égyptiens

### 2.2.1. Les traditions brahmaniques

Que Numénius place les Brahmanes en tête de liste n'est pas un hasard : depuis l'époque hellénistique, le *topos* du voyage des philosophes en Inde prend le pas sur celui du voyage en Égypte<sup>50</sup>. Philostrate prête même à Apollonius de Tyane l'idée que la philosophie la plus parfaite est celle des Indiens<sup>51</sup>. La manière indienne

---

45. Hécatée d'Abdère, qui écrit une histoire de l'Égypte à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, est conseiller de Ptolémée I<sup>er</sup> et a pour but d'exalter la politique du régime, ce qui le conduit à faire dépendre toute la culture et religion grecque de l'Égypte ; de même, au siècle suivant, Mégasthène écrit ses *Indika* pour servir les intérêts du royaume séleucide. Les témoignages de Strabon sur l'Inde, hérités de Mégasthène, sont quant à eux empreints d'un platonisme qui déforme le rapport sur les traditions concernées.

46. Voir la mise en perspective des travaux de Franz Cumont dans BONNET, PIRENNE-DELFORGE, PRAET (2009), avec, plus spécifiquement, l'article de BURKERT (2009), ainsi que, à propos du Mithra de F. Cumont, BELAYCHE, 2011.

47. Sur l'ensemble de ces difficultés et leurs dangers, voir aussi DUCŒUR (2010), p. 73-74.

48. *Contra* MILLAR (1993), p. 518 et (1997), p. 259. Intérêt n'implique pas connaissance des langues des nations évoquées. Les textes montrent que Numénius recourt à la version grecque de l'Ancien Testament.

49. Les connaissances des régions auxquelles Numénius appartient différaient de celles des Grecs du bassin méditerranéen, voir DUCŒUR (2010), p. 77.

50. Voir CHENET (1998), p. 1294.

51. *Vie d'Apollonius de Tyane*, III, 16 et 19 où la doctrine de la transmigration, connue des Grecs par Pythagore, est présentée comme transmise par les Indiens aux Égyptiens (sur Apollonius et

d'unir religion et philosophie, comparée par le doxographe Aristoclès à celle de Platon<sup>52</sup>, peut en outre avoir eu une influence primordiale dans ce choix. Toutefois, parmi les deux types de « gymnosophistes » indiens distingués depuis Mégasthène<sup>53</sup> et considérés comme des philosophes, Numénius nomme les Brahmanes. Formant une classe sociale d'élite fondée sur la naissance et perçus comme les plus soucieux de vivre en fonction de leurs principes<sup>54</sup>, ils paraissent dotés d'une doctrine ancestrale à l'origine d'un mode de vie sur lesquels sont certes parvenues le plus d'informations<sup>55</sup>. Mais le choix de Numénius est dû surtout aux rapprochements déjà établis entre leur enseignement et celui de Platon et Pythagore. Voyons ce qu'il aura pu retenir de la tradition antique à leur sujet.

Si Numénius a élaboré ses connaissances sur les Brahmanes à partir des seules sources à nous connues comme disponibles en son temps (à savoir les historiens de l'époque d'Alexandre et Mégasthène<sup>56</sup> chez lesquels Strabon souligne la maigreur des informations fiables<sup>57</sup>), il aura pu être inspiré par la manière même dont elles transmettent leurs informations : hellénisant fortement les traditions brahmaniques, elles tendent d'une part à les assimiler à l'enseignement de Platon<sup>58</sup>, en matière surtout de cosmogonie, de psychologie et de sotériologie<sup>59</sup> ; dans ce domaine précis comme plus généralement sur le mode de vie ascétique (dont le

---

l'Inde, voir SEDLAR [1980], p. 190-198). Voir aussi Lucien qui, dans les *Esclaves évadés*, évoque l'image de l'Inde comme l'origine de la philosophie et la supériorité des gymnosophistes indiens eu égard aux égyptiens (voir CHENET [1998], p. 1294).

52. Voir CHENET (1998), p. 1298.
53. Voir la distinction entre brahmanes et garmanes (parfois appelés sarmanes ou samanéens et qui correspondent vraisemblablement aux renonçants ou aux bouddhistes) rapportée par Strabon, XV, 59.
54. Voir Mégasthène chez Strabon, XV, 59.
55. Souvent toutefois, l'enseignement est attribué de manière générale aux gymnosophistes. C'est le cas pour celui de Mandanis (voir Onésicrite chez Strabon, XV, 64-65), qui paraît appartenir à la catégorie des renonçants plutôt que des Brahmanes.
56. Voir la liste des sources grecques donnée par KARTTUNEN (1989), p. 65-119 et plus précisément, sur Mégasthène, p. 96-99. Sur la manière dont l'Inde fut envisagée par les philosophes et doxographes grecs et plus particulièrement par Mégasthène, voir aussi HALBFASS (1988), p. 2-23. Pour la *Réfutation de toutes les hérésies* (abrégé en *Réfutation*), nous ne donnerons pas de nom d'auteur afin d'éviter le débat sur l'attribution à Hippolyte de Rome.
57. Sur les difficultés à obtenir des informations sérieuses en son temps, voir XV, 2-6 et 64. Dans l'exposé qui suit, les renvois aux sources sont partiels. Sur l'Inde dans la littérature grecque, voir en général les travaux de KARTTUNEN (1989 et 1997).
58. Mégasthène les présente comme semblables à leurs homologues grecques, voir Strabon, XV, 59 ; voir aussi Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 15, 72. 5 (cité en outre par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, IX, 6, 5).
59. Voir Strabon, XV, 59.

végétarisme)<sup>60</sup> et l'absence de divulgation de la doctrine (qui peut faire penser au secret pythagoricien), elles encouragent d'autre part la comparaison avec l'enseignement de Pythagore, quand elles n'affirment pas que celui-ci était disciple des Brahmanes<sup>61</sup>. Il n'est alors pas exclu que Numénius hérite d'Alexandre Polyhistor et de son ouvrage sur les *Symboles pythagoriciens* que Clément d'Alexandrie cite à ce sujet et qui l'aurait assurément intéressé<sup>62</sup>. Cette *interpretatio Graeca*, à la fois *Platonica* et *Pythagorica*, de l'enseignement brahmanique tel qu'il était transmis au moins depuis le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. fournissait du moins la base idéale au projet de Numénius<sup>63</sup> et lui permettait de pousser ses recherches plus avant dans le domaine métaphysique et théologique.

Pour illustrer les vues du Περὶ τὰγαθοῦ et plus spécifiquement celles relatives à l'incorporité du divin, il pouvait en effet tirer des témoignages anciens les parallèles suivants. L'ascétisme des Brahmanes<sup>64</sup> pouvait être comparé au détachement du sensible auquel appelle le fragment suivant pour atteindre le premier principe considéré comme incorporel — le souci de la mort (susceptible d'une comparaison avec le *Phédon*)<sup>65</sup>, associé à un mépris à son sujet<sup>66</sup>, pouvant suggérer la même interprétation. Celle-ci pouvait être étayée par l'intérêt pour le divin prêté aux

- 
60. Porphyre, *Sur l'abstinence*, IV, 17, 5, précise que le végétarisme est une prescription conforme à un δόγμα religieux, montrant ainsi le lien entre pratiques et doctrines (religieuses) que suppose le raisonnement de Numénius.
  61. Cette affirmation, qui remonte notamment à Alexandre Polyhistor (cité par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 15, 70, 1), a eu une certaine résonance chez les indianistes, mais semble avoir été réfutée de manière convaincante depuis KEITH (1925), p. 605-613, sujet repris et nuancé par KARTTUNEN (1989), p. 108-115 (*contra* Schroeder); CHENET (1998).
  62. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 15, 71, 6, parle en outre de la σεμνότης du Bouddha et de σεμνοί et σεμναί à propos d'une autre catégorie de philosophes indiens (*Stromates*, III, 7, 60, 3-4). Or le sérieux et la gravité que désignent ces termes sont aussi caractéristiques de Pythagore traditionnellement qualifié de la même façon, notamment chez Numénius, 1 F (fr. 24. 78 dP) = Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, 5, 9.
  63. Le lien établi par Onésicrite entre les enseignements de Pythagore et de Socrate, à propos de la leçon de Mandanis (chez Strabon, XV, 65), l'aurait sans doute aussi intéressé (cf. fr. 24 / 1 F) : s'il préfère s'en tenir aux Brahmanes et omet par suite sans doute le propos de Mandanis, qui est visiblement un renonçant, c'est peut-être parce qu'Onésicrite est un cynique et que son récit est marqué par sa pensée. Or Numénius dénonce les cyniques comme maîtres supposés des académiciens, voir 1 F (fr. 25 dP) = Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, 5, 11-14.
  64. Voir Mégasthène chez Strabon, XV, 59; Alexandre Polyhistor chez Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 7, 60; *Réfutation*, I, 24, 1; Bardesane chez Porphyre, *Sur l'abstinence*, IV, 17, 4-5 (repris par Jérôme, *Adv. Iovin.* 14); Dion Chrysostome, *Discours*, XXXV, 434; Palladius (?), *Sur les peuples de l'Inde et les Brahmanes*, III, 9. Quant à l'isolement des Brahmanes, il est souligné par Porphyre, *Sur l'abstinence*, IV, 17, 6, pour des raisons qui seraient selon nous celles de Numénius.
  65. Voir *Réfutation*, I, 24, avec l'image des poissons pour décrire la conception brahmanique de la mort cf. *Phédon*, 109 e.
  66. Mégasthène, chez Strabon, XV, 59; *Réfutation*, I, 24, 3.

Brahmanes, que Porphyre qualifia de θεόσοφοι (DA IV, 17, 1)<sup>67</sup> et qui se voyaient prêter des hymnes aux dieux<sup>68</sup>. S'il avait eu les mêmes informations que Bardesane, syrien comme lui, bien que légèrement postérieur à lui<sup>69</sup>, Numénius aurait pu être intéressé par l'idée qu'ils ne vénèrent pas de statue et s'attachent à (un seul) Dieu : exprimée par un chrétien, puis rapportée par Eusèbe et l'auteur des *Reconnaisances*<sup>70</sup>, l'affirmation est certes empreinte d'une interprétation biblique; mais privée de cet atour ou même parvenue avec lui, elle pouvait servir un parallèle avec la conception du Bien comme dieu incorporel et donc non représentable par une statue<sup>71</sup>.

Un dernier rapprochement entre l'interprétation numénienne de Platon et les traditions religieuses indiennes transmises par les Anciens pourrait être tenté, même si la source est là encore légèrement postérieure au *Περὶ τὰγαθοῦ* et concerne des traditions présentées comme généralement indiennes plutôt qu'exclusivement brahmaniques. En citant toujours Bardesane, Porphyre évoque une statue indienne androgyne qui correspond vraisemblablement à Śiva sous la forme d'Ardhanarisvara<sup>72</sup>. La manière dont Bardesane la décrit comme donnée par Dieu à son Fils afin qu'il s'en serve comme παράδειγμα du monde dont il a la création à charge<sup>73</sup> est déjà une interprétation à la fois platonisante (inspirée du *Timée*) et christianisante qui aurait pu intéresser Numénius<sup>74</sup>. Mais, sur cette statue, on aurait

- 
67. Voir aussi le fr. XXVIII, p. 10, 6-7 Sodano du commentaire de Porphyre au *Timée* (tiré de Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, p. 207, 23-209. 1 Diehl).
68. Voir Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, III, 14 fin; *Réfutation*, I, 24, 3; Porphyre, *Sur l'abstinence*, IV, 17, 6; voir aussi Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs*, VII, 355; Hiéroclès chez Stéphane de Byzance, s.v. *Brahmanes*.
69. Bardesane vécut entre 154 et 222; il est censé avoir rencontré l'ambassade indienne auprès d'Héliogabale entre 218 et 222.
70. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, VI, 10, 14-15; Pseudo-Clément de Rome, *Reconnaisances*, IX, 20, 1.
71. Des parallèles entre la théologie numénienne et l'exposé de la théologie brahmanique dans la *Réfutation* (I, 24, 1-7) seraient aussi possibles. Le dieu brahmanique présenté là comme Lumière, *Logos* et Connaissance pourrait être rapproché du deuxième dieu de Numénius, associé au soleil et conçu comme un intellect qui fait le lien entre le premier dieu et les hommes. Mais, outre que la *Réfutation* est postérieure au *Περὶ τὰγαθοῦ* et son exposé christianisé, il est impossible de déterminer exactement ses sources, voir le débat entre DUCŒUR (2001 et 2014) et LACROSSE (2006). Malgré les réserves justifiées de G. Ducœur contre l'interprétation de FILLIOZAT (1945), il nous semble que l'accès de l'auteur à des informations sur l'Inde n'est pas absolument à exclure (voir aussi O'MEARA [1982], [1992], p. 12).
72. Voir WINZER (1999), p. 64-72; LACROSSE (2002).
73. Porphyre, *Sur le Styx*, fr. 576, 46-47 Smith.
74. Elle pourrait même émaner de lui ou il pourrait du moins être à l'origine de cette lecture, étant donné qu'au principe du monde, il envisage deux dieux dont le second, fils du premier, est seul démiurge et modèle au monde (voir 24 F = fr. 16 dP). Sur les affinités de la description de la statue avec la pensée de Numénius et d'Alcinoos, voir Winzer (1999), p. 78.

en outre gravé « tout ce qui existe<sup>75</sup> », ce qui justement permettait son interprétation en modèle du monde. Or Origène rapporte justement l'intérêt de Numénios pour la statue égyptienne de Sarapis qui, « par sa constitution, a part à l'essence de tout ce qui est gouverné par la nature, animaux et végétaux<sup>76</sup> ». Si, selon Origène, cette composition de la statue vise à montrer que la constitution de ce dieu résulte de l'action des magiciens et sorciers et s'il n'est pas exclu que Numénios l'a effectivement mentionnée dans un contexte d'évocation de la magie, voire de la théurgie, il peut l'avoir envisagée aussi comme une représentation du démiurge et du modèle que celui-ci constitue pour le monde<sup>77</sup>. Dans cette perspective, s'il l'avait connue, il aurait donc pu être enclin à établir aussi le parallèle avec la statue de Śiva décrite par Porphyre : il aurait eu là deux figures du démiurge, sans compter que sa propre association de celui-ci au soleil (20 F = fr. 12 dP) aurait trouvé un correspondant d'une part dans le soleil lui-même honoré par les Brahmanes<sup>78</sup> et d'autre part dans l'identification de Sarapis à un dieu solaire<sup>79</sup>. Voilà deux traditions culturelles, relevant plus précisément des ἰδρύσεις, qui pouvaient être comparées à son interprétation de Platon, ici sur le deuxième dieu.

Peut-être pourrions-nous aller plus loin. À partir des remarques de Clément d'Alexandrie sur le Bouddha (*Stromates*, I, 15, 71, 6), des développements de la *Réfutation* sur la théologie des Brahmanes (I, 24, 1-7), du récit de Philostrate sur le voyage en Inde d'Apollonius de Tyane (livres II et III) et du témoignage de Bardesane recueilli notamment par Porphyre, on a parfois pensé que les connaissances sur l'Inde avaient été renouvelées au III<sup>e</sup> siècle<sup>80</sup>. Il serait tentant d'imaginer que Numénios avait déjà profité, fût-ce partiellement, de ce renouveau. Celui-ci ne doit toutefois pas être surestimé, étant donné que les difficultés dont fait état Strabon au I<sup>er</sup> siècle (éloignement géographique, méconnaissance des langues indiennes, ignorance des marchands et soldats) n'ont pas réellement disparu. Mais ces auteurs témoignent malgré tout d'un regain d'intérêt pour l'Inde auquel Numénios peut déjà avoir eu part et qu'il aurait même pu inspirer à Plotin et Porphyre. Quelles seraient alors ses sources ? Outre les historiens mentionnés,

---

75. Porphyre, *Sur le Styx*, fr. 576, 39-45 Smith.

76. Origène, *Contre Celse*, V, 38, 33-35 (Numénios, fr. 53, 5-7 dP) : περὶ τῆς κατασκευῆς αὐτοῦ, ὡς ἄρα πάντων τῶν ὑπὸ φύσεως διοικουμένων μετέχει οὐσίας ζῶων καὶ φυτῶν, ce qui désignerait tout ce qui est créé, du moins par le second aspect du deuxième dieu (voir semblable interprétation de la pensée indienne prêtée à Porphyre par Jamblique, *Réponse à Porphyre*, VIII, 4, p. 197, l. 12-13 Saffrey, Segonds).

77. Cf. 24 F.

78. Voir par ex. *Réfutation*, I, 24, 7 ; Philostrate, *Vie d'Apollonius*, III, 15 ; Hiéroclès chez Stéphane de Byzance, s.v. *Brahmanes*. Quant à Śiva, le soleil est l'un de ses attributs représentés sur la statue évoquée.

79. Voir HANI (1970).

80. Sur ce point, voir LACROSSE (2006), p. 209-210 et (2014), p. 95-96.

Alexandre Polyhistor pouvait avoir suggéré ses éventuelles comparaisons entre les traditions brahmaniques et l'enseignement de Pythagore. Intéressé par l'histoire de l'Académie<sup>81</sup>, il pourrait aussi avoir eu accès à une source académicienne ou plutôt évoquant l'Académie et qui, rappelant le voyage de Pyrrhon<sup>82</sup> en Inde et sa rencontre avec les gymnosophistes<sup>83</sup>, aurait pu évoquer les traditions brahmaniques<sup>84</sup>. Il est toutefois peu probable que l'une ou l'autre de ces deux sources, davantage que les témoignages plus anciens, ait fourni à Numénius des renseignements suffisamment précis sur la conception brahmanique du divin<sup>85</sup> qu'il aurait pu estimer correspondre à la sienne. Il ne nous est en outre pas possible de prouver qu'il y aurait eu accès par une autre voie, orale ou textuelle. Pourtant, les textes védiques eux-mêmes et leurs interprétations, que se sont justement transmis les Brahmanes de génération en génération<sup>86</sup>, offrent une conception du divin et de l'être où Numénius aurait réellement pu trouver les parallèles recherchés avec son propre enseignement. Nos connaissances à leur sujet ne remontant qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, ceux que nous pourrions proposer paraîtraient mal fondés à l'historien. Nous y renonçons donc ici. Notons simplement que, malgré des différences essentielles, les deux

---

81. Voir les fr. 1-8 F (fr. 24-28 DP).

82. Pyrrhon est parfois placé à l'origine de la Nouvelle Académie et mis en relation avec ses fondateurs par Numénius, voir le 1 F (fr. 25 DP) = Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, 5, 11-14.

83. Voir Diogène Laërce, IX, 61.

84. L'auteur de la *Réfutation* entreprend son exposé sur les Brahmanes juste après celui sur l'Académie selon un ordre qui peut relever de ce lien entre Pyrrhon et la philosophie indienne, voir DUCCEUR (2001), p. 60-62, qui suggère en outre une hypothèse chronologique. Une source commune à Numénius et à cet auteur ne serait alors plus exclue.

85. DUCCEUR (2001), p. 99-101, note qu'aucun des témoignages anciens connus ne livre le nom de dieux *indiens*.

86. Ces traditions comptent certes six écoles dont les vues diffèrent et se contredisent parfois au sein d'une même école, voir KEITH (1925), p. 440-600; DE GLASENAPP ([1949] 1951), p. 112-228; ZIMMER ([1952] 1997), p. 261-364; FILLIOZAT ([1953] 2001), § 1-1496; ([1970] 2012), p. 50-95. Mais elles se distinguent des sectes jaïnistes et bouddhistes par leur attachement fondamental au Veda: voir RENOU ([1953] 1985), p. 270-380 et plus précisément p. 270-311 sur le type de textes dont il s'agit; FILLIOZAT ([1970] 2012), p. 5-8. La partie du Veda constituée par les Upaniṣad contient les spéculations philosophiques et théologiques les plus nombreuses et les plus claires, voir RENOU ([1953] 1985), p. 381-383 et p. 381-667 sur le brahmanisme et ses croyances religieuses; DE GLASENAPP ([1949] 1951), p. 120-149; FILLIOZAT ([1970] 2012), p. 10-19. L'école nommée Vedānta se présente alors comme un exposé de ces doctrines, avant de devenir un système qui prétend les mener à leur accomplissement, voir DE GLASENAPP ([1949] 1951), p. 120-157; FILLIOZAT ([1954] 2001), § 1388-1420, p. 16-34. Si elle développe plusieurs manières d'y parvenir, elle cherche avant tout à atteindre ce que H. de Glasenapp nomme l'*ens realissimum* dont tout dépend — notion qui aurait par excellence agréé à Numénius.

univers de pensées sont souvent apparus spirituellement proches, et plus encore à partir du néoplatonisme auquel Numénios prépare la voie<sup>87</sup>.

### 2.2.2. Les traditions juives dans le *Περὶ τὰγαθοῦ*

Les points communs que Numénios peut avoir perçus entre son interprétation de Platon et les traditions juives sont plus aisés à établir que ceux qu'il a pu envisager avec les autres traditions parce qu'ils sont parfois directement exprimés. La réception majoritairement chrétienne de son œuvre explique certes cette situation. Néanmoins, l'intérêt de Numénios pour les Juifs ne résulte pas seulement d'un jugement déformé par cette réception : si Aristobule et Philon ont opéré le lien entre la Bible et Platon avant lui, ils l'ont fait dans un contexte juif ; le platonicien Celse, en revanche, exclut les Juifs de sa liste des sages barbares<sup>88</sup>. Les textes de Numénios témoignent quant à eux d'une réelle intégration, même ponctuelle, de bribes du discours biblique. Nous exposerons simplement ce qu'ils nous livrent, sans chercher ici à définir leurs éventuels rapports avec l'œuvre de Philon d'Alexandrie<sup>89</sup>, voire des gnostiques<sup>90</sup>. Un tel exposé requerrait une étude à part entière.

En citant le récit relatif à Moïse et aux magiciens égyptiens rapporté au fr. 18 F (fr. 9 dP), Eusèbe fournit un exemple explicite de la manière dont Numénios a pu invoquer une tradition juive (et égyptienne) à mettre en parallèle avec l'une de ses interprétations de Platon. Même si le sens profond de ce récit tel que le rapporte le fragment n'est pas aisé à déterminer — il pourrait corroborer une réflexion sur la magie ou sur une rivalité de préséance entre Juifs et Égyptiens dans le domaine de la sagesse théologique —, sa mention prouve en elle-même que Numénios a réellement appliqué la méthode qu'il préconise.

Bien que plus allusive, l'utilisation des traditions juives et plus spécifiquement bibliques est perceptible dans d'autres passages. Le commentaire de Calcidius au *Timée* suggère que Numénios a pu dresser un parallèle entre sa théorie des deux âmes et la manière prétendument hébraïque de distinguer entre la vie (ou âme) tirée par Dieu de la voûte céleste et l'âme rationnelle issue directement de son souffle (c. LV, cf. Gn 1, 26) — du moins a-t-il pu voir un parallèle entre sa théorie

---

87. Les affinités entre la pensée de Pythagore, Platon, Plotin et des Indiens a toujours frappé les esprits. Voir la synthèse de CHENET (1998) et, concernant le néoplatonisme, les ouvrages édités par BAINE HARRIS ([1982] 1992) et GREGORIOS (2002).

88. Voir Origène, *Contre Celse*, I, 14 déjà mentionné. La portée polémique du propos de Celse ne doit certes pas être négligée. Mais l'attitude de Numénios n'en reste pas moins notable.

89. Sur ce sujet, voir les parallèles, souvent douteux, donnés par PETTY (1993) dans tout son ouvrage et, récemment, CALABI (2017) avec la bibliographie.

90. C'est l'hypothèse d'EDWARDS (1990), p. 72-73 selon lequel, quand Numénios parle des Juifs, il renvoie aux gnostiques. Tout l'article de cet auteur met en doute la familiarité de Numénios avec la littérature juive et en particulier avec l'Ancien Testament.



et la supposée distinction biblique entre l'âme humaine rationnelle et l'âme animale, issue de la matière et source du mal (c. CCC, cf. Gn 2, 7)<sup>91</sup>. Concernant plus exactement la représentation de Dieu, on pourrait imaginer Numénius comparer son association du premier dieu au Vivant du *Timée* (30 T = fr. 22 dP) avec la manière biblique de désigner Dieu comme le Dieu Vivant. Porphyre (*L'Antre des nymphes*, 10 = fr. 30 dP) témoigne du moins du recours numénien à un verset biblique évoquant le Souffle de Dieu planant sur les eaux (Gn 1, 2), verset que Numénius semble remanier pour étayer sa conception de l'intellect et plus spécifiquement de l'intellect de l'âme du monde<sup>92</sup>.

Le fragment 10 F examiné plus haut invite toutefois à rechercher comment les conceptions juives auraient pu donner à penser à Numénius qu'elles impliquaient elles aussi un Dieu incorporel. Si, comme le suggère Origène, il a opéré le rapprochement entre son enseignement et le leur sur ce point, il aura pu se fonder sur l'interdit biblique concernant la représentation de Dieu. Hécatée, Diodore et Strabon signalent cette représentation aniconique propre entre autres aux Juifs : elle s'oppose à la fois aux images animales des Égyptiens et à celles, anthropomorphiques, des Grecs<sup>93</sup>. Le témoignage de Jean le Lydien (*De mensibus*, IV, 53 = fr. 56 dP) permet quant à lui d'approfondir le parallèle que Numénius peut avoir entrevu entre le Dieu biblique et son premier dieu. D'après lui, s'appuyant peut-être sur les deux premiers commandements<sup>94</sup>, Numénius aurait trouvé chez les Juifs la conception de Dieu comme « n'ayant rien de commun » avec les autres dieux (ἀκοινώνητος) et comme père de tous, exigeant par suite des honneurs exclusifs. Si ce témoignage est valable au sens où il ne relève pas essentiellement de l'appropriation chrétienne, Numénius pouvait penser que l'absence de communauté rappelait le caractère unique de son premier dieu en tant que Bien qui ne partage ses attributs avec aucun autre ; il pouvait envisager un parallèle entre la paternité divine telle que la représente l'Ancien Testament et sa conception du premier dieu comme père du deuxième (20 F = fr. 12 dP) ; il pouvait enfin imaginer qu'en revendiquant l'exclusivité du culte, le Dieu biblique exprimait clairement la distinction qu'il établissait lui-même entre le premier dieu et les autres, à ce point mal perçue par le commun des hommes qu'ils se contentent d'honorer le deuxième dieu (ou intellect) et ignorent le premier (25 F = fr. 17 dP). Le rapprochement de ces considérations sur le dieu honoré dans le temple de Jérusalem avec celles du dialogue *Sur le Bien* est d'autant plus convaincant que, replacé dans son contexte, le témoignage de Jean le Lydien se révèle mentionner aussi d'une part la fameuse phrase du *Timée* définissant l'Être comme ce qui est toujours et n'a pas de naissance (27d 6-7) — phrase sur laquelle Numénius fonde son argumentation

91. Voir JOURDAN (2014), p. 172-174.

92. Voir JOURDAN (2015a), (2020c) et (2021a).

93. Voir, par exemple, les remarques de van Kooten (2006), p. 117.

94. Ex. 20, 2-4 sur l'unicité de Dieu, l'interdiction de le représenter et d'en adorer d'autres que lui.

concernant l'incorporel et l'intelligible (cf. 16-17 F = fr. 7-8 dP) — , et d'autre part les qualifications de ce Dieu, présentes chez Tite-Live et Lucaïn, comme inconnu et invisible : ces deux caractères correspondent au propos de Numénius sur l'ignorance à l'égard du premier dieu (25 F) et sur son incorporité<sup>95</sup>. Il n'est donc pas exclu que Numénius ait lui-même fait le parallèle entre le Dieu biblique et son premier dieu, sinon dans le dialogue *Sur le Bien* (Eusèbe ou Origène avant lui n'auraient sans doute pas omis de le citer), du moins dans un autre texte non parvenu jusqu'à nous. Il est aussi possible qu'il l'ait seulement suggéré, estimant ses lecteurs suffisamment informés ou s'adressant à des lecteurs initiés pouvant se suffire d'allusions et restituer l'ensemble.

De la même façon, au fragment 15 F (fr. 6 dP), ses spéculations sur le nom de ce dieu incorporel comme *Être* ou plus exactement comme « Ce qui est » (τὸ ὄν), outre qu'elles sont explicitement étayées par le *Cratyle*, sont *peut-être* aussi illustrées par le semi-verset 3, 14a de l'*Exode* où Dieu se présente à Moïse comme « Celui qui est ». C'est certes Eusèbe qui propose le parallèle. Si Numénius l'avait lui-même dressé, le but du chrétien aurait été mieux servi par une simple citation. Mais Eusèbe ou sa source (Origène) peut aussi avoir estimé suffisant d'avoir donné les sources bibliques. En tout cas, si Numénius a véritablement songé à Ex 3, 14a, son silence à ce sujet dans le texte qui nous est parvenu peut-être dû tout simplement au fait qu'il le cite ou mentionne *après* son développement philosophique platonicien, pour illustrer celui-ci à partir d'une tradition dont il entend montrer l'accord avec Platon. Redisons qu'il entend simplement proposer des comparaisons et non suggérer une dérivation de son enseignement et de celui de Platon à partir de la Bible.

Cette idée est propre aux chrétiens qui transmettent ses textes. Ainsi, contrairement à ce que suggère Eusèbe (*PE XI* 18, 13 cf. 21 F = fr. 13 dP), il est peu vraisemblable que sa comparaison du premier dieu à un cultivateur soit une allusion à la parabole évangélique qui associe le Père au cultivateur ou vigneron (γεωργός) et le Fils à la vigne. Il ne désigne selon nous pas davantage dans ce passage son premier dieu par la formule biblique et philonienne ὁ [...] ὄν trop souvent interprétée en ce sens<sup>96</sup>. De la même façon, la fameuse phrase que lui Clément prête selon laquelle « Platon ne serait autre que Moïse parlant l'attique » (31 Fd = fin du fr. 8 dP) est selon nous douteuse quant à son origine — disons simplement ici que

---

95. Rappelons que, dans le *Timée* (46d 6-7), ce qui rend (le monde) visible est sa réception des éléments grâce à sa participation à l'intelligible qui en dispense les traces. Selon Plutarque, *De la naissance de l'âme dans le Timée*, 3, 1013C, la matière identifiée au réceptacle devient visible lorsque, par ce processus, elle devient corporelle. L'association entre visibilité et corporéité est par suite évidente pour un platonicien.

96. Voir JOURDAN (2015b), p 142-147 et (2021b).

l'Alexandrin ne cite pas la lettre du texte et qu'Eusèbe retranscrit la formule avec toute la réserve nécessaire<sup>97</sup>.

Numénius a sans aucun doute utilisé le discours juif qui lui était parvenu. Mais les textes parvenus invitent à ne pas surestimer cette utilisation<sup>98</sup>. Rappelons simplement que la Bible circulait en son temps dans la traduction grecque des Septante<sup>99</sup>, texte adressé à un public d'expression grecque, faisant usage de concepts philosophiques grecs et insistant tout particulièrement sur le monothéisme contre le polythéisme ambiant et contre toute forme d'anthropomorphisme<sup>100</sup> — deux orientations qui rencontraient opportunément les objectifs numéniens.

### 2.2.3. Les Mages

L'appellation de *mages* (μάγοι) utilisée par Numénius peut prêter à hésitation. Si le terme grec μάγος en vient à désigner les magiciens, souvent de manière péjorative, il est susceptible de recevoir ici trois sens. Il peut renvoyer aux prêtres perses (iraniens)<sup>101</sup>; faire éventuellement songer aux desservants de Mithra, dont les traits perses que lui prêtait le développement de son culte dans l'empire romain<sup>102</sup> aurait pu avoir convaincu Numénius; il peut même lui avoir servi de désignation volontairement obscure des Chaldéens<sup>103</sup>.

#### 2.2.3.1. L'enseignement des Mages perses

Dans la littérature grecque depuis Hérodote, les Mages sont essentiellement conçus comme les prêtres de Zoroastre (forme hellénisée de Zarathushtra), lui-même tenu comme le fondateur de leur religion et situé à différentes époques selon le rôle que veulent lui faire tenir ceux qui l'évoquent<sup>104</sup>. Si les Grecs, à partir de

97. Voir le commentaire à 31 Fd dans notre édition à paraître.

98. En accord ici avec VAN NUFFELEN (2011), p. 80. Voir aussi JOURDAN (2021b).

99. Voir les implications de ce fait concernant une éventuelle lecture d'Exode 3, 14a par Numénius dans notre commentaire à 15 F et dans JOURDAN (2015a), p. 435, n. 17.

100. Voir par ex. sur ce point STAROBINSKI-SAFRAN (1978), p. 47-48. Numénius a pu en outre tirer parti d'un ouvrage unissant enseignement juif et pythagoricien, tel que l'utilise sans doute Clément d'Alexandrie (*Stromates*, I, 15, 71) lorsqu'il évoque les préceptes du roi Numa. Il a pu aussi, à l'inverse, avoir ponctuellement inspiré l'association chrétienne entre pythagorisme et judaïsme.

101. Sur ce terme, voir récemment PANAINO (2009) et surtout les travaux de W. Burkert et de J. Bremmer que nous ne détaillerons pas ici.

102. Sur ce sujet, voir par ex. GORDON (1975) et (2001); BECK (2004), p. 27-29 et (2006), p. 28-30.

103. DE JONG (1997), p. 393, note que le terme peut même renvoyer aux Égyptiens, Syriens, Babyloniens et aux Brahmanes. Sur l'association des Mages aux Chaldéens, DE JONG (1997), p. 226-227.

104. Les uns, comme Plutarque, en font un contemporain de Pythagore au vie s. av. J.-C., les autres le fils de la reine assyrienne Sémiramis au VIIIe av. J.-C. — dates qui ne sont plus retenues

Xanthos le Lydien et d'Hérodote, avec entre autres Hécatee d'Abdère, Théopompe, Eudoxe, Hermodore et Strabon<sup>105</sup>, ont transmis nombre d'informations sur les pratiques et croyances perses, leur accès aux sources de cette religion reste pour nous une énigme ou du moins ne se résout que par l'hypothèse d'une transmission orale. Le « texte » qui la fonde, en effet, l'Avesta<sup>106</sup>, bien que « composé » pour sa partie ancienne sans doute avant 1000 av. J.-C. et pour sa partie récente vers le VI<sup>e</sup> av. J.-C., ne fut mis par écrit qu'entre le IV<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècles ap. J.-C., époque où fut précisément inventé un alphabet destiné à cet effet<sup>107</sup>. Les auteurs antiques n'ont donc jamais eu accès aux « textes » sacrés des Mages — selon toute vraisemblance, les prêtres récitant ces textes à l'époque de Numénios ne le comprenaient plus eux-mêmes. Nous supposons donc que Numénios s'est essentiellement servi des sources grecques<sup>108</sup>.

Comme dans le cas des traditions brahmaniques, le rapprochement entre traditions perses et pythagorisme fut établi dès l'Antiquité. La tradition platonicienne elle-même, représentée entre autres par Plutarque puis Porphyre, a eu tendance à faire en partie dériver l'enseignement de Pythagore de celui des Mages<sup>109</sup>. Une telle dérivation pouvait se justifier par la présence, dans la tradition perse, des thèmes du retour à la vie ou de la réincarnation ainsi que de l'immortalité et de la permanence du monde pourtant créé<sup>110</sup>. Ce cadre conforte l'entreprise comparatiste de Numénios qui a pu y prendre sa source<sup>111</sup>. Même s'il n'aura pas souscrit à l'argumentation sur les influences, il aura pu retenir les similitudes proposées et chercher à partir de là des points communs plus précis entre la théologie qu'il prête à Platon, uni à Pythagore, et celle attribuée aux Mages par la tradition grecque.

---

aujourd'hui, pas davantage que les spéculations sur l'historicité du personnage. Sur Zarathushtra, l'étude de BIDEZ, CUMONT ([1938] 2007) semble dépassée ; voir KELLENS (1991), (2000) et (2006) ; sur la perception par les Grecs de Zarathushtra, alors nommé Zoroastre, voir DE JONG (1997), p. 317-323 et KELLENS (2014).

105. Voir l'analyse des témoignages par DE JONG (1997).

106. Il s'agit d'un récitatif liturgique comportant une partie en vers, les Gāthās ou « chansons », et une partie en prose, le Yasna Haptanhāiti ou « sacrifice en sept chapitres ».

107. Voir KELLENS ([1994] 2000), p. 99-100.

108. Il y eut peut-être d'ailleurs des écrits apocryphes : Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 10, 52, rapporte un propos de Philon de Byblos se référant à un texte du mage Zoroastre intitulé *Collection sacrée*.

109. Voir Plutarque, *De la naissance de l'âme dans le Timée*, 2, 1012E ; Porphyre, *Vie de Plotin*, 41. Voir aussi les autres références à cette tradition dans BIDEZ, CUMONT ([1938] 2000), p. 83 selon lesquels Héraclide du Pont serait l'inventeur de cette tradition.

110. Voir Diogène Laërce, *Prologue*, 9 et son commentaire par DE JONG (1997), p. 224-225 et 327-328.

111. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 15, 69, 6 rappelle cette légende à l'aide d'une source peut-être juive et, en 70, 1, cite les *Symboles pythagoriciens* d'Alexandre qui rapporte que Pythagore fut disciple de l'Assyrien Zaratōs, version probable du nom de Zoroastre. Numénios peut avoir eu accès à cet ouvrage.

L'affirmation de l'incorporéité du premier dieu qui l'intéresse d'abord ici pouvait être étayée par le témoignage d'Hérodote selon lequel les Perses n'élevaient aux dieux ni statues ni temples ni autels, dans l'idée, selon l'historien, que, contrairement aux Grecs de son temps, ils n'attribuaient pas de forme humaine à leurs dieux<sup>112</sup>. L'information n'est peut-être pas tout à fait exacte et l'interprétation personnelle à Hérodote. Mais elle est devenue un véritable *locus classicus* sur la religion des Mages et W. Burkert a montré qu'elle lui a valu les honneurs des philologistes<sup>113</sup>. Si Numénius y songe, il aura trouvé là un parallèle suffisant avec son affirmation de l'incorporéité divine, tout comme il en aura trouvé un dans l'interdit juif sur la représentation de Dieu et qu'il aurait pu en trouver un autre dans l'affirmation que les Brahmanes ne vénèrent aucune statue.

Son association du premier dieu au Bien pouvait être ensuite illustrée par la religion perse telle qu'elle était interprétée en son temps. L'exégèse plutarquienne des figures divines<sup>114</sup> d'Oromazès et d'Ariman<sup>115</sup> comme représentant respectivement le Bien et le Mal avait pu lui parvenir<sup>116</sup>. Aristote relevait déjà que les Mages tenaient le Bien pour la source de tout<sup>117</sup>. L'association du dieu suprême de l'Avesta au Bien est à présent confirmée par les textes, Ahura Mazdā y étant représenté au sommet de la filière à laquelle le Bien préside<sup>118</sup>. Si Numénius n'a pas retenu l'association plutarquienne du deuxième (ou troisième) dieu (ou démon) au Mal (il la réserve à la matière), il pouvait accueillir avec enthousiasme celle du premier au Bien.

---

112. Hérodote, I, 131 ; le texte devient un *locus classicus*, repris entre autres par Strabon, XV, 3, 13. Ayant une connaissance directe des cultes perses, celui-ci se garde toutefois de reprendre l'interprétation d'Hérodote sur l'absence d'anthropomorphismes en leur sein.

113. BURKERT (1963), p. 97-100 et 127-134 ; (1988), p. 20-22.

114. Sur le caractère démonique attribué à Ariman, voir DE JONG (1997), p. 253-254 ; JOURDAN (2015c), p. 199-200, n. 72.

115. Ὀρομάζης est la forme hellénisée d'Ahura Mazdā depuis le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ; Ἀρειμάντιος, celle d'Angra Mainyu, voir DE JONG (1997), p. 168-169.

116. Elle est fondée sur le récit de Théopompe, voir Plutarque, *Sur la naissance de l'âme dans le Timée*, 26, 1026B ; *Isis et Osiris*, 46-47, 369D-370C. Une connaissance de Plutarque par Numénius, voire une réplique de celui-ci à Plutarque est probable.

117. Aristote, *Métaphysique*, XIV, 4, 1090b. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 10, 52, rapporte en outre le propos de Philon de Byblos (65-140) qui attribue au Mage Zoroastre la représentation de Dieu comme premier, éternel, incréé, invisible, guide de tout bien et le meilleur du bien, père du bon gouvernement, s'enseignant à lui-même. Numénius aurait rejeté l'attribution à ce dieu d'une tête de faucon (elle est contraire au premier attribut d'incorporéité qui serait illustré par l'absence de représentation animale ou humaine), mais les autres attributs auraient parfaitement convenu à sa représentation du premier dieu.

118. Voir KELLENS (1991), p. 53.

Chez Plutarque, il pouvait aussi trouver l'idée selon laquelle Pythagore devait à Zoroastre l'association de la monade au père et de la dyade à la mère<sup>119</sup> : elle pouvait illustrer la manière dont il présente lui-même la cosmogonie, justement pythagoricienne<sup>120</sup>, où le dieu et la matière se répartissent ces deux désignations, avec les fonctions associées.

Un dernier témoignage grec, qui s'est quant à lui révélé fiable, pouvait lui inspirer une comparaison. D'après Strabon (XV, 3, 13), informé par la diaspora d'Asie mineure, les mages offraient aux dieux non pas la chair des victimes, mais leur âme, qui seule était considérée comme utile aux dieux. Un fragment de l'Avesta, découvert en 1970 et publié en 1971, le *Pursišnihā* 33, confirme l'information<sup>121</sup>. Numénius pouvait rapprocher pareille conception du sacrifice de sa propre invitation à se dépouiller du sensible pour ne faire qu'un avec le Bien (11 F = fr. 2 dP)<sup>122</sup>.

#### 2.2.3.2. Les « Mages », desservants de Mithra ou auteurs des Oracles chaldaïques ?

Par la référence aux « Mages », Numénius, avons-nous dit, pouvait éventuellement songer aux desservants de Mithra<sup>123</sup>. L'origine iranienne des mystères qu'il pouvait observer dans le monde gréco-romain était certes contrefaite : les Romains ont complètement adapté la figure du dieu à leurs traditions et lui ont simplement *a posteriori* reprêté des traits perses pour mieux marquer sa provenance étrangère<sup>124</sup>. Mais, tout comme les pseudépigraphes pythagoriciens qui sont longtemps passés pour authentiques, surtout dans la tradition néoplatonicienne, ces mystères ont pu être reçus comme étant réellement d'origine perse. Il n'est donc pas exclu que Numénius ait lui aussi conçu ces traditions de la sorte et que, par une sorte d'amalgame, il ait désigné leurs desservants comme des « mages ». Plutarque, qui

119. Plutarque, *Sur la naissance de l'âme dans le Timée*, 2, 1012E. Voir aussi *Réfutation*, VI, 23, 2.

120. Chez Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, CCXCV = fr. 52, 5-6 dP.

121. On s'y adresse à la vache sacrificielle en disant que ce sont sa conscience et son âme qui sont envoyées vers le divin représenté par les lumières célestes. Le texte a été publié par K. M. JAMASPASA et H. HUMBACH, *Pursišnihā, A Zoroastrian Catechism*, I, Wiesbaden, 1971, p. 52-53, voir KELLENS (1983), p. 118 et DE JONG (1997), p. 132 avec la n. 32.

122. Même s'il songe plutôt à une union des intellects seul à seul, l'image de l'âme qu'il aurait trouvée ici ne l'aurait pas détourné de sa comparaison : comme dans le témoignage de *L'Antre des nymphes*, 10 (fr. 30 dP), l'âme lui aurait servi à évoquer l'intellect, considéré comme partie supérieure de l'âme ou âme d'ordre supérieur. La tradition avestique l'aurait d'ailleurs comblé s'il avait pu y avoir accès : elle distingue l'état « osseux », celui de l'homme en ce monde, de l'« état de pensée », typique des dieux et que l'homme obtient par le sacrifice et après la mort, état qui lui confère la grandeur divine et lui permet d'entrer en contact avec les dieux (voir KELLENS, [1994] 2000, p. 107 et 111-112). Un tel état pourrait être comparé à celui que cherche à atteindre le cheminement décrit en 11 F, surtout dans l'idée du fr. 27 F (fr. 19 dP) que le premier dieu est la pensée par excellence (le φρονηῖν) et que la participation au Bien se réalise par la seule pensée.

123. Voir VAN NUFFELEN (2011), p. 80 avec bibliographie.

124. Voir BECK (2006), p. 28 qui parle de réinvention du caractère perse.

pouvait constituer l'une de ses sources, présentait d'ailleurs Mithra comme une divinité perse intermédiaire entre Oromazès et Ariman<sup>125</sup>. Or Mithra était par les Grecs associé au soleil<sup>126</sup> et Numénius associe au soleil son deuxième dieu, le démiurge, en reprenant d'abord l'image à Platon<sup>127</sup>. Il peut avoir songé à un parallèle, au gré d'une confusion opportune des traditions. Nous n'irons pas plus loin sur ce sujet : d'une part Porphyre donne d'autres sources que Numénius lorsqu'il évoque les traditions mithraïques<sup>128</sup> ; d'autre part, comme nous venons de le rappeler, la marque réellement perse des mystères mithraïques connus à l'époque de Numénius était quasi inexistante.

Une dernière manière de saisir la mention numénienne des Mages peut être envisagée : elle pourrait désigner les Chaldéens et ici plus précisément les auteurs des *Oracles chaldaïques* souvent ainsi appelés<sup>129</sup>. Nous n'établirons pas de comparaison entre l'enseignement de Numénius et celui de ces vers : nous l'avons proposée ailleurs en posant la question de la priorité chronologique<sup>130</sup>. Nous signalerons simplement une doctrine présentée comme perse (et pouvant donc être perçue comme remontant aux Mages) qui aurait pu fournir à Numénius un parallèle opportun avec sa théologie et qui comporte une telle affinité avec les *Oracles* qu'elle semble pouvoir y renvoyer : elle justifierait la possibilité d'associer Mages perses et Chaldéens à propos d'un enseignement qui aurait été utile à l'entreprise comparatiste de Numénius, voire de les confondre en une seule dénomination que Numénius pourrait avoir lui-même utilisée à des fins dissimulatrices (sinon polémiques)<sup>131</sup>.

---

125. Plutarque, *Isis et Osiris*, 46, 369E, voir JOURDAN (2015c), p. 202 avec la n. 82. Citant Eubule et Pallas, Porphyre, *Sur l'abstinence*, IV, 16, 2-4, rappelle aussi que Mithra est un dieu perse.

126. L'association a semblé confirmée par les textes perses où le nom du dieu finirait par signifier « soleil », c'est du moins l'avis de DE JONG (1997), p. 284-287.

127. Sur l'utilisation de cette image de la *République* dans le dialogue *Sur le Bien*, voir notre analyse du 20 F, ainsi que BONAZZI (2004) et (2015).

128. Dans *L'Antre des nymphes*, 6 et 14, ainsi que dans le traité *Sur l'abstinence*, il cite Eubule et Pallas comme source sur Mithra. E. des Places qualifie donc justement son fr. 60 de *dubium*.

129. Au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Babylone s'appelle la Chaldée et est annexée à la Perse. Sur cette identité possible entre les Perses, les Mages et les Chaldéens dans le contexte considéré, voir aussi SAFFREY ([1988] 1990), p. 18 ; BEATRICE (2016), p. 128. Voir la contribution d'H. Seng dans ce volume.

130. Voir le commentaire au fr. 25 F dans notre édition à paraître ainsi que JOURDAN (2019b), p. 227-228 et 259-263 et (2020a), p. 114-115.

131. Si les *Oracles* sont antérieurs à son œuvre, il s'agirait pour lui d'éviter de nommer une source qu'il utilise (cf. 25 F), mais qui le gêne par ses affinités avec sa propre doctrine alors qu'elle en diverge essentiellement ; or elle pouvait lui fournir les comparaisons qu'il désirait en raison de son appropriation de Platon au sein d'une composition présentée comme originaire de Chaldée.

Dans son commentaire au *Timée*, Proclus rapporte l'existence chez Théodore d'Asinée (qui connaît très bien Numénius<sup>132</sup>) d'une doctrine relative à deux intellects<sup>133</sup> qu'il aurait lui-même lue chez Porphyre comme provenant de la Perse, d'après les dires d'Antoninus, un disciple d'Ammonius<sup>134</sup>. Malgré la difficulté du texte, la doctrine exposée est proche de l'enseignement selon nous suggéré au fr. 24 F (fr. 16 dP) : Théodore fait des deux intellects la cause respectivement des formes « générales » et « individuelles », tandis que, chez Numénius, ils semblent l'être de l'essence des formes en général et des formes individuelles. Or, selon J. Dillon, suivi par H.-D. Saffrey<sup>135</sup>, la doctrine que professe Théodore est une interprétation des *Oracles chaldaïques*<sup>136</sup>. Si cette doctrine a circulé à l'époque de Plotin (Antoninus étant son condisciple) comme provenant de la Perse, elle a pu être connue comme telle par Numénius; nous n'excluons pas même qu'il constituât un chaînon dans cette transmission à demi-cryptée de la doctrine éventuellement chaldaïque, dont il aurait préféré taire le nom et y renvoyer en ne désignant son origine que de manière indirecte. La confusion entre doctrine perse et doctrine chaldéenne semble peu probable chez Porphyre, excellent historien des religions comme le prouve le traité *Sur l'abstinence*, et il est en tout cas étonnant que Porphyre, qui connaît les *Oracles* et assurément leur fragment 37 dont la doctrine considérée paraît constituer une glose, la transmette lui-même de cette manière.

L'hypothèse est certes spéculative et l'on ne peut être sûr qu'il faille réellement associer la doctrine « perse » et la doctrine chaldaïque. Dans le cadre comparatiste de notre étude, disons simplement que, s'il avait connu la première, Numénius aurait pu l'utiliser concernant la relation entre premier et deuxième dieux conçus comme intellects — ce qui laisserait intacte la question de sa source; et qu'il n'est pas improbable, s'il a connu la seconde, soit qu'il y ait renvoyé directement, soit qu'il y ait fait allusion en désignant ses auteurs par cette dénomination vague et cryptée de *Mages* pour éviter de devoir nommer sa réelle origine — cela expliquerait qu'elle parvint comme perse à Porphyre et Proclus, excellents connaisseurs des *Oracles chaldaïques* et qui n'auraient pas reconnu dans sa paraphrase la doctrine avec laquelle ils étaient assurément familiers<sup>137</sup>.

132. Voir Proclus, *Commentaires sur le Timée*, II, 274, 10-14 (Numénius, fr. 40).

133. Voir DILLON (1973) sur la doctrine des deux intellects.

134. Proclus, *Commentaires sur le Timée*, II, 154. 4-9 Diehl (οἱ δὲ ἀνωτέρω χωροῦντες δύο νόας πρὸ αὐτῆς θέντες, τὸν μὲν τῶν ὅλων τὰς ἰδέας ἔχοντα, τὸν δὲ τῶν μερικῶν, τούτων εἶναι φασι μέσην, ὡς ἀπ' ἀμφοῖν ὑφισταμένην· οὕτω γὰρ ὁ Ἀσινάϊος λέγει Θεόδωρος, εὐρῶν παρὰ τῷ Πορφυρίῳ τὴν δόξαν ὡς ἐκ Περσίδος ἤκουσαν· ταῦτα γοῦν Ἀντωνίνου ἱστορήσαι τὸν Ἀμμωνίου μαθητὴν).

135. DILLON (1973); SAFFREY ([1988] 1990).

136. Il peut s'agir d'une interprétation du fr. 37 des OC.

137. Le fr. 37 des OC est transmis par Proclus (*Commentaire sur le Parménide*, 800, 20-801, 5 Co.), de même que les fr. 4 et 5 évoquant deux intellects (*Sur le premier Alcibiade*, 37, 14 W. et *Commentaires sur le Timée*, II, 57, 30-58. 2 K.). Quant à Porphyre, s'il est l'auteur du *Commentaire (anonyme) au Parménide*, il connaît le propos des fr. 3 et 4 paraphrasés à la col. IX (1-8) selon



Par prudence, constatons seulement que, si elle était connue de son temps, Numénius aurait eu à sa disposition une doctrine « perse » à présenter comme parallèle avec sa manière de concevoir la théologie de Platon, à propos du rapport des deux premiers dieux et surtout de leur association respective à un intellect. S'il avait eu les connaissances de Jamblique (*Réponse à Porphyre*, VIII, 3), il aurait même pu trouver un autre parallèle avec elle chez les Égyptiens ou plus précisément dans les sources hermétiques que celui-ci semble utiliser — remarque qui nous invite à passer au dernier peuple que Numénius tient lui-même en haute estime pour ses traditions religieuses.

#### 2.2.4. Les Égyptiens

Numénius nomme les Égyptiens à la fin de sa liste. Il peut certes renvoyer aux pratiques et croyances égyptiennes qu'il connaît, mais aussi songer à l'enseignement transmis par le *corpus Hermeticum* dont l'origine égyptienne ne fait aucun doute à son époque et dont la réalité de l'empreinte égyptienne est à présent prouvée<sup>138</sup>. Nous traiterons la première hypothèse et esquisserons simplement la seconde dont l'importance est telle qu'elle mériterait une étude pour elle-même.

##### 2.2.4.1. Croyances égyptiennes et théologie platonicienne selon Numénius

Numénius, avons-nous vu, souligne la composition de la statue de Sarapis à partir de tous les éléments naturels. Il tend peut-être à voir en elle une représentation du démiurge considéré comme l'artisan ou le modèle du monde ou bien du monde façonné par le démiurge, lui-même représenté par les magiciens qui participent à la fabrication de la statue<sup>139</sup>. Origène (*Contre Celse*, V, 38 = fr. 53) définit le contexte d'où il extrait cette exégèse comme un exposé sur la magie. Son assertion semble fiable : il existe des correspondances à la fois dans les pratiques

---

une interprétation qu'il n'est pas impensable de faire remonter à Numénius, voir JOURDAN (2019a) et (2019b).

138. Sur ce lien réel entre le *Corpus Hermeticum* et les sources égyptiennes, voir MAHÉ (1978-1982), IVERSEN (1984) et FOWDEN ([1986], 2000) ; voir aussi MORESCHINI (2011), p. 5-9.

139. Proclus, *Commentaire sur la République*, 212, 20-27, compare le démiurge façonnant et animant le monde au théurge animant une statue. Il appuie ses dires sur le *Timée* où le monde est à la fois un dieu (34b) et une « statue (ἄγαλμα) des dieux éternels » (35c). Une telle interprétation peut ultimement remonter à Numénius qui aurait trouvé dans la pratique égyptienne un parallèle avec ce discours de Platon.

égyptiennes<sup>140</sup> et dans le *corpus* hermétique qui leur fait écho<sup>141</sup>. Ce contexte étant également celui du fr. 18 F du *Περὶ τὰγαθοῦ*, Origène peut l'avoir lu dans le troisième livre de ce dialogue avant de l'interpréter à son tour. Cet ouvrage lui-même fournirait ainsi l'exemple d'une fondation religieuse ou d'un édifice religieux (le résultat d'une des *ιδρύσεις* de notre fragment), ici égyptien, que Numénios aurait invoqué pour son accord avec sa lecture de Platon et la manière qu'il prête à celui-ci d'honorer le divin, ici concernant le deuxième dieu. Pouvait-il trouver des traditions égyptiennes à rapprocher de sa doctrine du premier dieu ? Il aurait certes eu des difficultés à y découvrir la représentation d'un dieu incorporel : la tendance égyptienne à la figuration astrale et surtout animale du divin était bien connue. Mais les traditions égyptiennes avaient d'autres ressources à lui offrir. Selon la méthode employée jusque-là, nous envisagerons seulement les parallèles qu'il aurait pu dresser à partir des témoignages que nous savons disponibles en son temps, en nous limitant ici à celui de Plutarque sur le mythe osirien.

Si Numénios peut avoir établi des comparaisons avec d'autres traditions religieuses<sup>142</sup> et avoir utilisé d'autres sources grecques (dont Héraclide du Pont<sup>143</sup>, Eudoxe de Cnide, Hécatee d'Abdère, Manéthon, Chaérémon et Apion<sup>144</sup>), le mythe osirien, tel que le présentait Plutarque, constituait une base idéale en vue d'une comparaison avec le propos du *Περὶ τὰγαθοῦ* : non seulement Plutarque en offrait la synthèse la plus complète, à l'origine de sa plus grande diffusion chez les Grecs<sup>145</sup>, mais une interprétation platonisante, qui ne pouvait que conforter Numénios dans son entreprise. Or, selon nous, Numénios connaissait Plutarque et lui répliquait. Aussi semble-t-il opportun d'envisager la rencontre philosophique qui a pu avoir lieu autour d'une tradition égyptienne déjà bien connue. Numénios semble quoi

140. Voir MAHÉ (1982), p. 97-102 (cf. *Asclepius*, 17). Jamblique évoque en outre un dieu du nom d'Eiktôn, correspondant au dieu égyptien Héka, qu'il qualifie de *πρώτων μάγευμα*, « premier produit de la magie » (*Réponse à Porphyre*, VIII, 3, voir p. 328, n. 2 de l'édition SAFFREY, SEGONDS, 2013 ; voir aussi BROZE, VAN LIEFFERINGE [2009], p. 157, n. 79). Ce dieu étant conçu comme une puissance créatrice première en Égypte, un rapprochement serait tentant avec la manière dont Numénios semble concevoir Sarapis et le mettre en lien avec son deuxième dieu.

141. *Asclepius* (ch. 6, 23-24 et 37-38), voir MORESCHINI (2011), p. 65-66.

142. L'utilisation numénienne de Manéthon et Chaérémon est des plus vraisemblables : d'une part Manéthon, prêtre sous les deux premiers Ptolémées, joua un rôle important dans le culte de Sarapis dont parle Numénios ; d'autre part Chaérémon, avec son hostilité à l'égard des Juifs, peut avoir inspiré les propos du 18 F (fr. 9 dP), qui, malgré Eusèbe, sont plutôt hostiles à Moïse (Hécatee d'Abdère, Manéthon et Apion, tous auteurs sur les traditions égyptiennes, manifestèrent toutefois aussi semblable hostilité et purent être utilisés par Numénios sur ce point).

143. Disciple de Pythagore, Platon et Aristote, Héraclide pouvait inspirer à Numénios des parallèles entre les dieux grecs et les dieux égyptiens grâce à ceux qu'il a établis dans son livre *Sur les oracles* (voir Jacoby, *PW VIII*, 1, col. 712)

144. Voir HANI (1976), p. 12-23.

145. HANI (1976), p. 29.

qu'il en soit avoir réellement songé au conflit entre Osiris et Typhon<sup>146</sup> et Plutarque pouvait à ce sujet constituer une source parmi d'autres.

Dépouillée de ses développements pour lui inadmissibles (notamment en ce qu'elle associe Isis à une matière conçue de manière positive), l'exégèse plutarquée<sup>147</sup> du mythe osirien pouvait lui suggérer les parallèles suivants. Son Osiris, qui représente l'Être, le Bien et l'intelligible<sup>148</sup>, pouvait facilement être rapproché du premier dieu numénien. Associé à Zeus dans un mythe où celui-ci se trouve immobilisé, il est privé du mouvement et de l'activité (c'est-à-dire de la capacité à engendrer) qui reviennent seulement au deuxième dieu<sup>149</sup>. Comme le premier dieu numénien encore, mais en raison de son séjour dans l'Hadès interprété en termes philosophiques, il se trouve loin de la terre, inaltérable, incorruptible, éloigné et exempt de tout ce qui est susceptible de destruction et de mort.

Aux côtés de ce premier dieu, l'Isis de Plutarque se voit confier une fonction démiurgique qui pouvait être comparée à celle du deuxième dieu numénien : en la privant de son association à la matière-réceptacle, Numénius pouvait en retenir sa tension vers l'être et le Bien qu'il envisage quant à lui dans la métaphore du pilote représentant le démiurge avec son regard tourné vers le premier dieu (26 F = fr. 18 dP). Quant à sa manière de répandre et distribuer les principes générateurs semés par Osiris<sup>150</sup>, elle pouvait être comparée à celle du deuxième dieu distribuant la semence (l'intellect) envoyée par le premier, selon l'image développée au fr. 21 F.

Le troisième dieu constitutif de la trilogie des principes de l'univers selon Plutarque, Horus, présenté comme l'image sensible du monde intelligible<sup>151</sup>, pouvait enfin être mis partiellement en parallèle avec le troisième dieu de Numénius en tant que second aspect du deuxième dieu, puisque celui-ci finit par constituer le paradigme du monde sensible (24 F); mieux, il aurait pu être comparé au troisième dieu que Numénius aurait réellement identifié au monde, si l'on en croit le témoignage de Proclus (29 T = fr. 21 dP) qui peut effectivement provenir d'une lecture numénienne du *Timée* où le monde est « un dieu bienheureux » (34 b 8)<sup>152</sup>.

Que Numénius ait pu développer de tels parallèles sans l'intermédiaire de Plutarque est certain; envisager qu'il les ait développés en s'inspirant de lui, mais

146. Voir Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, 76, 30-77, 23 Diehl = fr. 37 dP.

147. Plutarque, *Isis et Osiris*, à partir du § 53 (372E). Avant, Plutarque rapporte des interprétations qu'il ne cautionne pas.

148. Plutarque, *Isis et Osiris*, 53-54 (372E-373C) ; cf. 49 (371A-C) et 64 (376F-377A).

149. Plutarque, *Isis et Osiris*, 62 (376A-C).

150. Plutarque, *Isis et Osiris*, 53 (372E-F).

151. Plutarque, *Isis et Osiris*, 54 (373A-C).

152. Voir le commentaire à 29 T de Plutarque, *Isis et Osiris*, 53 (372E).

152. Plutarque, *Isis et Osiris*, 54 (373A-C), dans notre édition à paraître.

en gardant ses distances, est plus intéressant pour dégager ses méthodes et le contexte de sa pensée.

Par-delà les sources grecques connues de nous et l'interprétation plutarquée du mythe osirien, d'autres traditions religieuses égyptiennes auraient pu susciter des comparaisons avec sa théologie si elles lui avaient été connues. Nous signalerons simplement ici, en guise d'ouverture, que le schéma de la trilogie divine qui s'impose progressivement dans le platonisme a des précédents en Égypte. La théologie thébaine d'Amoun, par exemple, représente un dieu primordial divisé en trois sur trois générations dont l'un se révèle le créateur. Cette représentation d'une figure divine originelle divisée en trois figures aux activités différentes vaut peut-être aussi pour le Thot d'Hermopolis, qui serait quant à lui à l'origine de la représentation d'Hermès trismégiste<sup>153</sup>.

#### 2.2.4.2. L'hermétisme ?

À l'époque de Numénius, la mention des Égyptiens fait justement penser à la tradition hermétique, qui est effectivement née d'une fusion entre pensées grecque et égyptienne<sup>154</sup>.

De manière générale, Numénius aurait pu observer les parallèles suivants entre sa théologie et celle du *Corpus Hermeticum* tel qu'il était disponible en son temps<sup>155</sup> : la représentation d'un premier dieu absolument transcendant, cause ou père de toutes choses, monade et intellect; celle d'un deuxième dieu, le *Logos* appelé « fils de dieu » responsable de la formation du monde, lui aussi intellect, mais en outre lumière ou feu, esprit intelligible et subtil qui meut et donne vie à tout et constitue le monde des formes (en tant que κόσμος νοητός), à l'imitation

---

153. Voir VON LIEVEN (2007). La théologie héliopolitaine développe un autre schéma triadique : selon elle, lors de la genèse du monde, l'Un primordial s'auto-multiplie en trois dieux, devenant d'abord le soleil qui assure le perpétuel processus de naissance du monde et son ordonnancement; avec le temps, fut souligné le rôle de l'Un-dieu primordial, unique et solitaire, qui devint même dieu universel et, sous Akhenaton (1355/-1353 à 1338/-1337), dieu éternellement présent (sur cette représentation, voir ASSMANN (2015), et plus spécifiquement p. 152. Sur l'association du dieu créateur au soleil qui aurait pu intéresser Numénius en Égypte, voir ASSMANN (1984 a, 1984 b et [1983] 1995). Bien que pour le reste fort éloignée de la sienne, une telle représentation aurait pu suggérer à Numénius des parallèles avec ses deux premiers dieux. La conception de l'Un qui devient trois, en tout cas, n'a peut-être pas été ignorée des néoplatoniciens et l'association au soleil, et donc au démiurge, de la première hypostase divine après l'Un primordial, bien que ne correspondant pas exactement à son schéma, l'aurait assurément séduit. Il utilise d'ailleurs vraisemblablement une telle image dans le texte dont Porphyre fournit un témoignage (*L'Antre des nymphes*, 10). On pourra enfin relever, dans cette théologie, l'image de la préexistence et persistance du chaos primordial associé à l'Océan qui entoure le monde et sur lequel vogue le soleil : elle fournit un parallèle avec la conception platonicienne du chaos précosmique et avec son association numénienne à la matière, elle-même représentée par l'eau.

154. Sur ce point, voir la note 137.

155. La partie philosophique et théologique était alors composée (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles ap. J.-C.).

duquel le monde est formé<sup>156</sup> (Asclépius 34; cf. 24 F) — l'une et l'autre représentations pouvant être mises en parallèle avec celles de ses deux premiers dieux. Leur élaboration à la même époque et dans un contexte spirituel relativement proche favorisait quoi qu'il en soit les affinités entre l'œuvre de Numénius et le *corpus*.

Mais c'est peut-être Jamblique qui offre un aperçu plus précis de la manière dont Numénius aurait pu se servir du *corpus*. Se présentant sous les traits d'un prêtre égyptien justement, il rapporte une doctrine hermétique de deux intellects que Numénius aurait pu estimer comparable à la sienne. Dans sa réponse à Porphyre<sup>157</sup>, il prête du moins à Hermès l'identification du dieu Kmèph à un intellect s'intelligent lui-même et d'Amoun à l'intellect démiurgique. Telle qu'elle est rapportée, cette conception n'est pas identique à celle de Numénius : selon lui, les deux premiers principes sont intellects, alors que le texte jambliquéen situe avant eux un Un indivis, ce qui est très néoplatonicien. Mais, si elle avait été connue de Numénius dans une version non néoplatonisée, elle aurait pu lui suggérer un rapprochement<sup>158</sup>. Peu avant<sup>159</sup>, Jamblique attribue à la même source « un autre arrangement » des principes divins qui distingue deux dieux dont le premier est immobile, dans la solitude de son unité, et dont le second, qui en émane, est malgré tout le père et principe de lui-même, selon une conception qui peut être rapprochée des développements du fr. 24 F sur le deuxième dieu. Là encore, certes, la doctrine rapportée par Jamblique semble empreinte de néoplatonisme : elle situe du moins à un second rang ce que Numénius met au premier puisque c'est le second dieu qu'elle semble identifier au Bien véritable<sup>160</sup>. Dans l'un et l'autre cas, la doctrine exposée semble passée par une interprétation des principes héritée de Plotin<sup>161</sup>. Il n'en demeure pas moins que si, dans sa version précédant l'interprétation néoplatonicienne, elle était parvenue à Numénius et plus précisément parvenue à lui comme égyptienne (ou hermétique), elle aurait pu lui suggérer une comparaison entre les traditions égyptiennes (hermétiques) et sa propre lecture de Platon.

Peut-on aller plus loin ? Jamblique connaît bien Numénius et vit dans la ville d'origine de celui-ci, Apamée ; Porphyre, auquel il répond, le connaît aussi bien, sinon mieux. Ils ont sans doute lu chez lui des parallèles entre son enseignement et

156. Voir MORESCHINI (2011), p. 11-13 avec bibliographie.

157. Jamblique, *Réponse à Porphyre* (De Mysteriis), VIII, 3.

158. S'intelligent lui-même et tournant ses intellections vers soi, le dieu Kmèph ressemble au deuxième dieu numénien décrit en 19 F (fr. 11 dP).

159. Jamblique, *Réponse à Porphyre* (De Mysteriis), VIII, 2.

160. Cela est vrai du moins si l'on estime que le génitif τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ est un neutre plutôt qu'un masculin désignant le « Bon » qu'est le deuxième dieu chez Numénius. Ce dernier était en effet sa distinction entre premier et deuxième dieux par une distinction grammaticale entre le neutre (τὸ ὄν, αὐτόν) qui désigne le Bien et le masculin (ἀγαθός) qui renvoie à « Celui qui est Bon » ou au « Bon » par excellence.

161. FESTUGIÈRE (1954), p. 23-25 et n. 8, p. 325 de l'édition de la Réponse par SAFFREY, SEGONDS, 2013, voit là surtout l'influence du néopythagorisme.

celui des traditions égyptiennes. Il ne paraît alors pas improbable que Numénios soit lui-même à l'origine de comparaisons qui se sont, au cours de la transmission, transformées en réelles fusions des enseignements platoniciens pythagoriciens qu'il développe et des traditions hermétiques (ou directement égyptiennes) qu'il aurait invoquées en guise de parallèle. Plus loin d'ailleurs<sup>162</sup>, à partir d'une autre source, Jamblique prête aux Égyptiens la position d'un intellect pur au-dessus du monde, suivi d'un intellect indivis dans le monde et d'un intellect divisé entre les sphères qui font penser respectivement chez Numénios au premier dieu et intellect, au deuxième dieu intellect, qui est *un* malgré son double aspect lié à sa double orientation, et au troisième dieu à identifier avec l'intellect proprement démiurgique<sup>163</sup>. Lorsque l'on sait que le *voûç*, dans l'hermétisme, sert à rendre la métaphore égyptienne du cœur considéré comme siège de l'intelligence créatrice et de la volonté du démiurge<sup>164</sup>, on peut très bien imaginer Numénios comparer sa propre doctrine à l'une de ces traditions, avant qu'elle se soit transmise de cette manière jambliquienne qui fait songer à son enseignement. Sans aller plus loin, disons que les affinités signalées<sup>165</sup> entre l'enseignement théologique hermétique, tel qu'il est rapporté par Jamblique, et celui de Numénios ouvrent une piste de recherche sur les relations de Numénios aux sources de Jamblique et surtout aux sources égyptiennes et hermétiques qui ont pu l'inspirer<sup>166</sup>.

## CONCLUSION

Dans le premier fragment du *Περὶ τὰ γαθού*, Numénios n'évoque pas des initiations ou des mystères orientaux qu'il souhaiterait comparer avec la doctrine de Platon, voire placer à son origine. Il songe plus simplement aux traditions religieuses de peuples non grecs dont la bonne réputation, à son époque, est due à ces traditions elles-mêmes. Son but est de trouver en elles ce qui pourrait illustrer ou étayer sa propre lecture du maître. Envisager quelles auraient pu être ces traditions est possible à partir d'une lecture précise de son texte et en se fiant aux connaissances disponibles en son temps. Nous ne prétendons pas que Numénios a réellement opéré les comparaisons que nous avons imaginé pouvoir correspondre

---

162. Jamblique, *Réponse à Porphyre* (De Mysteriis), VIII, 4.

163. Selon une lecture conjointe des fr. 19 F, 24 F et 25 F et du témoignage 30 T.

164. Voir BROZE, VAN LIEFFERINGE (2009), p. 43-44 avec la n. 38.

165. Jamblique évoque encore une théorie égyptienne (hermétique) de deux âmes qui rappelle celle de Numénios en VIII, 6.

166. L'association entre le Pneuma et le Nous du témoignage de Porphyre (*L'Antre des nymphes*, 10 = fr. 30 dP) est présente dans le Corpus Hermeticum (III, 1) où Numénios aurait pu la puiser. Or elle semble avoir un correspondant dans l'identification prêtée aux Égyptiens entre le Pneuma et Zeus ou Amoun (voir Diodore de Sicile, I, 12, 2 et Plutarque, Isis et Osiris, 36, 365 D) — identification toutefois fortement stoïcisée. Il n'est donc pas impossible que le Corpus Hermeticum soit la source égyptienne de Numénios ou qu'il ait lui-même fait le rapprochement entre l'interprétation grecque de la source égyptienne et son propre enseignement.

à sa pensée dans les passages de son dialogue non parvenus, même si tout indique qu'il a, fût-ce partiellement, réellement mis en œuvre la méthode énoncée en ce début de *Περὶ τὰγαθοῦ*<sup>167</sup>. Notre propos se veut essentiellement exploratoire. Il fait ressortir que si Numénius peut énoncer pareil programme, c'est d'abord parce qu'il bénéficie d'une réception déjà platonisée et pythagorisée des traditions religieuses qu'il invoque. Au sein de ce cadre, il aura dégagé les traditions dispensant un enseignement théologique et établi les comparaisons utiles à son propos. Il aura même pu élaborer des synthèses le servant davantage encore, notamment en réunissant les informations relatives au culte imagé de ce qu'il estime représenter le premier dieu chez tous ces peuples et d'où il aura pu tirer une comparaison avec l'incorporité de celui-ci tel qu'il l'envisage; il aura pu aussi synthétiser les témoignages concernant l'identification du dieu créateur au soleil, selon une métaphore qu'il emploie à propos de son deuxième dieu. Dans cette démarche, il n'est pas exclu qu'il ait aussi exploité des témoignages qui ne nous sont pas parvenus (l'auteur de la *Réfutation* suggère leur existence), voire qu'il ait disposé de connaissances directes (orales?) qu'il ne semble pas avisé de lui refuser absolument. Sa méthode semble du moins avoir eu trois conséquences sur la philosophie qui lui succède : elle a pu inspirer la fusion de représentations philosophiques et de traditions philosophico-religieuses comme en trouve un exemple chez Jamblique; elle a assurément intéressé Porphyre qui l'a abondamment prolongée; elle prépare sans doute la *symphonia* que développeront les néoplatoniciens, dont Proclus (suivant Syrianus), entre l'enseignement de Pythagore, de Platon et, cette fois, des *Rhapsodies orphiques* et des *Oracles chaldaïques* — deux traditions philosophiques et religieuses aux origines elles aussi prétendument « barbares<sup>168</sup> », alors qu'elles sont profondément platoniciennes. Les chrétiens n'auront pas été insensibles à cette démarche d'où ils pouvaient tirer arguments en faveur de leurs propres traditions. Eusèbe ne cite pas le fragment à d'autres fins.

---

167. L'étude du fr. 18 F en convainc ; le fr. 15 F (fr. 6 dP), sur le nom de l'incorporel, le suggère ; nous serions en revanche plus réservée concernant le fr. 21 F.

168. Les *Oracles chaldaïques* étaient explicitement considérés comme tels par les néoplatoniciens ; la tradition orphique était en revanche présentée comme hellénique, mais était censée avoir pour fondateur Orphée, dont l'origine thrace était parfois rappelée (voir par ex. Proclus, *Commentaire sur la République*, I, 18, 22)