

# SEMITICA ET CLASSICA

REVUE INTERNATIONALE D'ÉTUDES  
ORIENTALES ET MÉDITERRANÉENNES  
INTERNATIONAL JOURNAL OF ORIENTAL  
AND MEDITERRANEAN STUDIES

VOLVMEN XIII 2020

*Directrice*

MARIA GOREA

*Comité de rédaction*

CÉCILE DOGNIEZ    RENÉE KOCH PIETTRE

FRANCESCO MASSA    HEDWIGE ROUILLARD-BONRAISIN

BREPOLS

Revue annuelle publiée par l'Association *Semitica & classica*, avec le concours du CNRS et le soutien de l'UMR 8167 « Orient & Méditerranée » (Mondes sémitiques, Antiquité classique et tardive, Monde byzantin, Médecine grecque, Islam médiéval, Mondes pharaoniques).

*Directrice*

MARIA GOREA

*Comité de rédaction*

CÉCILE DOGNIEZ, RENÉE KOCH PIETTRE,  
FRANCESCO MASSA, HEDWIGE ROUILLARD-BONRAISIN

*Comité scientifique*

*En France :*

VÉRONIQUE BOUDON-MILLOT (CNRS),  
FRANÇOISE BRIQUEL CHATONNET (CNRS),  
FRANÇOIS BRON (EPHE),  
MATTHIEU CASSIN (CNRS),  
IWONA GAJDA (CNRS),  
ROBERT HAWLEY (EPHE),  
PHILIPPE HOFFMANN (EPHE),  
MARIA GRAZIA MASETTI ROUAULT (EPHE),  
BRIGITTE MONDRAIN (EPHE),  
OLIVIER MUNNICH (UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE),  
LAÏLA NEHMÉ (CNRS),  
MADELEINE SCOPELLO (CNRS – EPHE),  
ARNAUD SÉRANDOUR (EPHE),  
VINCENT ZARINI (UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE).

*À l'étranger :*

MARIA GIULIA AMADASI GUZZO (ROME),  
ALESSANDRA AVANZINI (BOLOGNE),  
FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ (LOUVAIN),  
ARIE VAN DER KOOIJ (LEYDE),  
MICHAEL LECKER (JÉRUSALEM),  
MICHEL AL-MAQDISSI (DAMAS),  
HERBERT NIEHR (TÜBINGEN),  
GREGORIO DEL OLMO LETE (BARCELONE),  
SERGIO RIBICHINI (ROME),  
BENJAMIN SASS (TEL AVIV),  
SHAUL SHAKED (JÉRUSALEM),  
DAVID TAYLOR (OXFORD),  
PETER VAN NUFFELEN (GAND),  
JUAN PABLO VITA (MADRID).

*Comité de patronage*

*Président :*

PIERRE TALLET (PARIS), *Directeur de l'UMR « Orient & Méditerranée ».*

MONIQUE ALEXANDRE (PARIS),  
NICOLE BELAYCHE (PARIS),  
JEAN-CLAUDE CHEYNET (PARIS),  
GILLES DORIVAL (AIX-MARSEILLE),  
MOHAMMED FANTAR (TUNIS),  
NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS (MADRID),  
ISRAEL FINKELSTEIN (TEL AVIV),  
JEAN-LUC FOURNET (PARIS),  
HANI HAYAJNEH (AMMAN),  
BERNHARD LANG (PADERBORN),  
MARIO LIVERANI (ROME),  
DENNIS PARDEE (CHICAGO),  
ÉMILE PUECH (JÉRUSALEM),  
CHRISTIAN JULIEN ROBIN (PARIS),  
JOHN SCHEID (PARIS),  
GUY STROUMSA (JÉRUSALEM),  
MICHEL TARDIEU (PARIS),  
JULIO TREBOLLE BARRERA (MADRID).

La revue *Semitica & classica* est ouverte à toutes les disciplines concernées par les études orientales et méditerranéennes depuis le second millénaire avant l'ère chrétienne jusqu'aux premiers siècles de l'Islam. Elle couvre l'aire culturelle s'étendant de la Méditerranée occidentale au Moyen-Orient et privilégie les approches transversales et les démarches scientifiques novatrices.



Les contributions et les livres pour comptes rendus sont à adresser à :

MARIA GOREA  
Mondes sémitiques – UMR 8167  
CNRS Délégation Paris A  
27, rue Paul-Bert  
F-94200 Ivry-sur-Seine  
e-mail : maria.gorea33@gmail.com

Les articles adressés à la Directrice sont soumis au comité de lecture et à une expertise doublement anonyme.

## ■ SOMMAIRE

ÉDITORIAL .....	5
RÉSUMÉS .....	7
<b>ARTICLES</b>	
MOUNIR ARBACH, IRENE ROSSI - Haram, cité antique du Jawf (Yémen) : quelques bribes de dix siècles d'histoire et nouveaux textes amīrites .....	19
JAMES D. MOORE - The Persian administrative process in view of an Elephantine 'Aršāma decree ( <i>TAD</i> A6.2) ..	49
RENÉE KOCH PIETTRE - ὄναρ/ὕπαρ, φάσμα/εἶδωλον : du lexique à la pragmatique des visions rêvées en Grèce ancienne .....	63
PIERRE CHIRON - L'instruction « stylistique » dans la rhétorique gréco-latine .....	79
FABIENNE JOURDAN - Numénius et la tradition judéo-hellénistique : une relecture du fragment 21 F (13 dP) ..	105
LAÏLA NEHMÉ - The religious landscape of Northwest Arabia as reflected in the Nabataean, Nabataeo-Arabic, and pre-Islamic Arabic inscriptions .....	127
ALAIN J. DESREUMAUX - L'Ancien et le Nouveau Testament dans la <i>Doctrina d'Addai</i> : une étape dans l'histoire de la <i>Peshitta</i> ? .....	155
<b>TRIBES AND TRIBAL SPACES IN THE ANCIENT AND MEDIEVAL WORLDS</b>	
LAÏLA NEHMÉ, JEAN-PIERRE VAN STAEVEL - Contributions to the first session: the Arabian Peninsula .....	173
WILLIAM LANCASTER, FIDELITY LANCASTER - Some relations between “tribes” and “territory” in the Arabian Peninsula in the recent past .....	177
MICHAEL C. A. MACDONALD - Tribes and space in the Syro-Arabian <i>ḥarrah</i> as revealed by the Safaitic inscriptions (ca. 1 <sup>st</sup> century BC to ca. 4 <sup>th</sup> century AD) .....	189
CHRISTIAN J. ROBIN - Tribus et territoires d'Arabie, d'après les inscriptions antiques et les généalogies d'époque islamique .....	205
PETER WEBB - Desert places: toponyms in pre-Islamic Arabic poetry .....	251
<b>VARIA</b>	
ISRAEL FINKELSTEIN - The emergence and dissemination of writing in Judah .....	269
ALESSIA PRIOLETTA, KERRY HULL - A Sabaic votive inscription from the Medelhavsmuseet in Stockholm with two lexical notes on <i>bḥr</i> and <i>bḥl</i> .....	283
MARIA GOREA, FRANÇOIS VILLENEUVE - Table de jeu et autres signes lapidaires à Darīḥ (Jordanie) .....	295
AHMAD AL-JALLAD - The Seven Stars, Allāt from 'mn and Dusares from <i>rqm</i> : a new Safaitic astronomical text .....	303
FABIENNE DUGAST - L'art des figurines de terre cuite en Gaule occidentale (I <sup>er</sup> -II <sup>e</sup> siècles) : nouvelles pratiques ou transferts culturels? .....	315
BRUNO POIZAT - L'inscription syriaque de la cathédrale de Palai (Kérala) .....	335
COMPTES RENDUS .....	337
HOMMAGE À MARGUERITE HARL .....	343

*L'illustration de la vignette, sur la couverture, combine deux silhouettes – navigateurs, voyageurs ? – empruntées à une stèle romaine, actuellement au Landesmuseum de Trèves, et des vagues inspirées d'un relief d'époque romaine se trouvant à la Glyptothèque Ny Carlsberg de Copenhague (dessin de M. Gorea).*

*Sous les eaux court la citation soluite uela citi de l'Énéide de Virgile – récit non d'un naufrage, mais d'un audacieux périple.*

*Les beaux vers qui précèdent éclairent le travail de tout chercheur : Præcipites uigilate, uiri, et considite transtris ; soluite uela citi : « Vite à vos bancs, amis, debout ! Mettez à la voile ! » (IV, 573-574).*

Maquette et maquette de couverture

LUIGI FABII

Mise en pages et secrétariat de rédaction

EMMANUELLE CAPET



© 2020 Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the publisher.

D/2020/0095/362

ISBN 978-2-503-58758-5

ISSN 2031-5937

Printed in the E.U. on acid-free paper

© BREPOL'S PUBLISHERS

THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.  
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

FABIENNE JOURDAN ■ Numénios et la tradition judéo-hellénistique :  
une relecture du fragment 21 F (13 dP)\*

Si Numénios, platonicien pythagorisant du II<sup>e</sup> siècle, est considéré comme familier de l'enseignement biblique, ce n'est pas seulement en raison de son origine apaméenne, qui a pu favoriser sa rencontre avec les Juifs ou qui serait liée à sa propre origine sémite<sup>1</sup> ; ce n'est pas non plus seulement parce que, contrairement à Celse, il compte les Juifs parmi les peuples de renom dotés de traditions religieuses qu'il estime en accord avec Platon<sup>2</sup> – l'inscription des Juifs dans les listes des « barbares » héritiers de l'antique sagesse orientale n'implique pas une

connaissance approfondie de leurs traditions<sup>3</sup>. Certes, il aurait affirmé que « Moïse n'est autre que Platon parlant l'attique ». Mais cette phrase que lui prête Clément d'Alexandrie est sujette à la réserve<sup>4</sup>. L'argument qui paraît décisif dans l'affirmation de sa familiarité avec l'enseignement biblique réside dans la formule qu'il aurait lui-même employée pour désigner son premier dieu : ὁ ὄν. Elle correspond à celle par laquelle, dans la traduction de la Septante, en Ex 3,14a, Dieu se nomme à Moïse. Numénios aurait désigné son premier dieu, conçu comme l'« être par excellence » (τὸ ὄν, τὸ αὐτόν), à l'instar de la tradition judéo-hellénistique et plus spécifiquement de Philon d'Alexandrie qui font de Dieu « Celui qui est ». Dans la phrase d'où elle est extraite, cependant, la formule n'a pas ce sens. L'analyse du fragment dont elle provient en convainc. Elle visera ici à mettre un terme à la comparaison hâtive entre l'enseignement de Numénios et celui de Philon *sur ce point* ainsi que sur la conception numénienne du deuxième dieu. Si le rapprochement entre les deux penseurs est possible, il réside sans doute d'abord dans leur commune appropriation de Platon.

\* La numérotation des fragments et témoignages de Numénios 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 Cécile Dogniez et les deux rapporteurs anonymes de cet article pour leurs précieuses remarques. L'interprétation proposée, avec les erreurs associées, est la mienne.

1. Sur ce sujet, voir par exemple la conclusion de PUECH 1934, p. 754 ; DODDS 1960, p. 6-7. Voir aussi ACHILLE 2009, p. 169-171. Le nom de Numénios a parfois lui-même donné lieu à penser qu'il était d'origine sémite. Νομῆγιος, qui signifie « celui qui est né de la nouvelle lune », a en effet parfois été utilisé par les Juifs comme transcription grecque d'une forme hébraïque (בְּהוֹדֵשׁ, *ben-hodeš* : « le fils de la nouvelle [lune] ») : il apparaît en grec dans le livre des Macchabées (1 M 12,16) et dans des inscriptions funéraires, notamment à Rome et à Athènes (voir PUECH 1934, p. 754 ; MASSON 1994, p. 168). *Numenius* est néanmoins un nom de circonstance très ancien – il apparaît en Ougarit vers 1200 av. J.-C. – dont on retrouve la formation dans des groupes linguistiques très différents. Il est fréquent dans l'Égypte gréco-romaine et dans le groupe linguistique qu'on appelle le sémitique de l'ouest, lui-même à l'origine de la forme grecque (MASSON 1994, p. 169-171).
2. 1 F = fr. 10 dP. Sur ce sujet, voir JOURDAN 2015b, p. 117-121 et à JOURDAN *paraître a*.

3. Elle ne lui est d'ailleurs pas spécifique. Même si, par certains aspects, les Juifs s'attiraient l'hostilité des Grecs, ces derniers avaient pour leur sagesse une admiration qu'ils n'eurent pas ensuite pour les chrétiens. Sur ce point, voir par exemple REINACH 1895, p. X-XI avec les textes cités ; GAGER 1972, p. 18 et 163-164 ; STERN 1980, p. 207 ; KOOTEN 2006, p. 110-111.

4. 31 Fd = Clément d'Alexandrie, *Strom.* I 22, 150, 4 ; cf. Eusèbe, *PE* XI 10, 14 = conclusion de 17 F (fr. 8 dP). Cette formule serait selon nous authentique si elle appartenait à un contexte de discussion avec des Juifs (d'Apamée) : Numénios pourrait se justifier face à eux de parler le langage du Platon du *Timée*, de la *République* et des *Lois*. Elle prête en revanche à suspicion s'il faut la replacer dans un traité philosophique. Le fait qu'Eusèbe semble lui-même réservé quant à cette citation, qu'il présente comme appartenant à la tradition plutôt qu'à un texte qu'il aurait lu directement chez Numénios, ne plaide pas en faveur de son authenticité. Il peut toutefois en ignorer le contexte originel. Voir le débat à ce sujet dans notre édition à paraître.

## I/ UNE IMAGE AGRICOLE PAS SI TRADITIONNELLE QU'ELLE N'EN A L'AIR

Dans le *Περὶ τὰ γὰθοῦ*, Numénios cherche à définir le Bien qu'il identifie à l'être par excellence et nomme un moment premier dieu et premier intellect. Pour préserver sa perfection et sa transcendance, il le distingue d'un deuxième dieu et intellect auquel il confie entre autres le rôle de démiurge proprement dit. Au fragment 21 F, il explique le rapport entre ces deux figures à l'aide de l'image agricole suivante :

Ὡσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα ἀναφερόμενος, τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστα ἐστὶν ὁ πρῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἐκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα.<sup>5</sup>

Et encore, de même qu'il y a un rapport qui relie<sup>6</sup> le cultivateur au planteur, c'est exactement selon le même rapport qu'est le premier dieu à l'égard du démiurge. ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα. L'autre, le législateur, plante, répartit et transplante en chacun de nous ce qui a été auparavant envoyé de là-bas<sup>7</sup>.

Le débat portant sur le sens de la deuxième phrase, nous ne l'avons pas encore traduite. Pour l'éclairer correctement, le contexte, l'ensemble de l'image et la première phrase doivent d'abord être précisés.

Numénios envisage le rôle de chacun de ses deux premiers dieux eu égard aux âmes. Il compare le premier au cultivateur, qui sème « la semence de toute âme » dans tout ce qui doit avoir part à lui, et le deuxième au planteur, qui assure la bonne implantation de ce qui a été semé par le premier et est peut-être déjà devenu jeune plant<sup>8</sup>. L'analogie est plus précisément fondée sur la relation censée exister entre le γεωργός et le φυτεύων et celle

qui unit le premier et le deuxième dieu. Or cette analogie n'est pas aussi évidente qu'elle pourrait paraître et elle n'implique pas les rapprochements souvent proposés avec Philon. Elle prépare une appropriation du passage du *Timée* (41 c-42 a) où le démiurge sème la partie divine de l'âme, et plus précisément une répartition, entre les deux dieux numéniens, des fonctions assumées chez Platon par le seul démiurge. Voyons comment nous arrivons à cette interprétation.

Pris en eux-mêmes, les termes γεωργός et φυτεύων ne posent aucune difficulté. Le premier désigne celui qui travaille la terre : le cultivateur, le propriétaire agricole ou le fermier. Même s'il n'apparaît pas dans le *Timée*, il est souvent utilisé à l'époque impériale pour désigner les dieux<sup>9</sup>. Dans le *Corpus hermeticum* chronologiquement proche de Numénios, il renvoie au dieu ou à sa volonté, le premier se voyant alors aussi assimilé à un semeur, comme dans la suite du fragment numénien<sup>10</sup>. Dans ce contexte, toutefois, le γεωργός est aussi présenté comme « plantant »<sup>11</sup>. Platon lui-même, dans le *Phèdre* où il emploie l'image du γεωργός doté d'intellect pour renvoyer à l'homme possédant réellement le savoir (276 b 1-2, c 3-4), associe les deux activités (276 e-277 a), ce que ne manquent pas de faire après lui Philon<sup>12</sup> et Plotin<sup>13</sup>. En les séparant, Numénios se distingue et introduit un enseignement différent.

Son γεωργός n'est pas « celui qui plante ». Il est celui qui sème, et pas davantage. Il existe une distinction sémantique réelle entre le semeur et le planteur : le premier envoie des semences ; le second s'occupe des jeunes plants (φυτά) que sont devenues ces semences une fois semées par le premier. La distinction, toutefois, n'est pas exploitée par Platon<sup>14</sup> auquel Numénios emprunte l'image<sup>15</sup> : dans

5. 21 F = Eusèbe, *PE XI* 18, 14 – Le terme προκαταβεβλημένα du fragment renvoie peut-être aux jeunes plants : dans le *Phèdre* (276 b-277 a), après avoir correctement semé dans l'âme appropriée, le bon cultivateur observe ses tendres pousses (φυομένους ἀπαλούς). Le verbe choisi par Numénios semble toutefois évoquer de manière imagée les semences envoyées.

6. En suivant K. MRAS (1956), nous revenons au texte des manuscrits I et N qui comportent le participe ἀναφερόμενος, là où É. Des Places adopte la leçon ἀνά du manuscrit O. Le participe évoque l'attribution au cultivateur d'un rapport qui l'unit au planteur.

7. L'adverbe ἐκεῖθεν renvoie au premier dieu qui a semé la semence de chaque âme (son intellect).

8. Voir la note 5.

9. Voir WHITTAKER 1978, p. 150, avec la note 27 pour les références.

10. *CH IX* 6, 3-6. Voir aussi l'image du père qui sème tout dans la triade au fragment 28 (cf. 39) des *Oracles chaldaïques*.

11. *CH XIV* 10, 1-8.

12. *Leg. alleg.* I 49, 3-4.

13. *Enn.* II 3 [52], 16, 34 Bréhier.

14. Platon distingue certes des semences les jeunes pousses qui vont en ressortir (276 d 5), mais il n'associe pas à ces deux états deux fonctions distinctes de son agriculteur, contrairement à Numénios.

15. Numénios adapte de toute évidence la célèbre image de *Phèdre* 276 b-277 a que nous venons de citer. Là, l'homme qui possède la connaissance de ce qui est juste, bon et beau, est présenté comme transmettant un savoir vivant aux âmes appropriées et comparé à un agriculteur doté d'intellect. Celui-ci sème et plante dans un terrain également approprié et observe avec attention la croissance de ses jeunes pousses. Les discours semés par le premier sont considérés comme étant eux-mêmes porteurs d'une semence leur assurant l'immortalité et garantissant le bonheur divin (εὐδαιμονία) à leurs dépositaires (276 e 4-277 a 4). Numénios pouvait

le *Phèdre*, venons-nous de voir, le bon γεωργός réalise les deux activités. Numénios les sépare pour les attribuer à deux divinités distinctes, ne laissant à la première, seule nommée γεωργός, que l'acte originel de semer. Il opère là selon une pratique exégétique qui lui est familière dans le *Περὶ τὰ γαθοῦ*. Elle consiste à distinguer dans une seule figure platonicienne deux divinités entre lesquelles il répartit deux rôles que Platon donnait ensemble à la sienne : ainsi le ποιητής et πατήρ de *Timée* 28 c 3-4, voit chez lui ses deux fonctions réparties entre le deuxième et le premier dieu (12 F = fr. 20 dP et 29 T = fr. 21 dP). À elle seule, cette méthode à la fois exégétique et créatrice de nouveaux niveaux de la réalité, dont il n'est aucune trace chez Philon, mais qui est coutumière à Numénios, pourrait convaincre de l'originalité du philosophe.

Pour comprendre la spécificité du φυτεύων, cependant, on l'a parfois comparé à Dieu tel que Philon le désigne dans son activité créatrice : ὁ τῶν φυτουργῶν μέγιστος et ὁ τῶν ὄλων ἡγεμῶν<sup>16</sup>, deux qualifications que Numénios pourrait appliquer à son deuxième dieu, le démiurge<sup>17</sup>. Tout comme la seconde<sup>18</sup>, la première provient de Platon qui désigne le dieu à l'origine du « lit véritable » (c'est-à-dire de la forme paradigmatique ou idéale du lit) à la fois comme « démiurge » (δημιουργός, *Rép.* X 597 d 9) et comme « créateur naturel » (φυτουργός, 597 d 5). Numénios n'emploie cependant pas φυτουργός. Il lui préfère le participe substantivé ὁ φυτεύων peut-être pour la raison suivante : par sa deuxième composante -εργ-, φυτουργός implique une fonction créatrice ou génératrice qui est précisément celle retenue par Philon<sup>19</sup>. Or, d'une part, Numénios veut au contraire réserver *ici*<sup>20</sup> cette fonction à son premier dieu que nous allons voir identifié à une semence et donc plus que jamais mériter son titre

de père<sup>21</sup>. D'autre part, il tend à examiner uniquement la fonction de planteur concernant son deuxième dieu, ce que lui permet le participe φυτεύων qui ne recèle que ce sens : le φυτεύων s'occupe des jeunes plants qui ont déjà été semés et ont donc une autre origine que lui. C'est pourquoi la différence entre le terme que Numénios choisit et celui adopté par Philon et Platon est plus significative que leur ressemblance : elle indique la séparation de deux actions – génération ou ici diffusion de soi d'un côté, et régie ou organisation du produit de ce qui a déjà été semé de l'autre – deux actions que Philon attribue au seul Dieu biblique et que Numénios répartit au contraire entre ses deux dieux.

Un second texte philonien est souvent comparé au propos de Numénios : celui qui oppose l'agriculture en elle-même (γεωργία) au travail plus prosaïque de la terre (γῆς ἐργασία)<sup>22</sup>. La distinction ne correspond toutefois pas à celle que Numénios décrit : d'une part, contrairement à Philon, Numénios ne disqualifie pas la tâche qu'il attribue au second dieu par rapport à celle du premier ; d'autre part, ce n'est pas l'activité de planter que Philon distingue de l'agriculture proprement dite – il fait au contraire de Dieu le « planteur » des vertus dans l'âme humaine. Il ne distingue pas non plus l'activité de planter de celle de semer qu'il lui associe presque toujours<sup>23</sup>, rôle que Numénios réserve quant à lui à son seul premier dieu. Si une image philonienne semble proche du propos numénien, c'est celle qui assimile l'intellect à un bon γεωργός<sup>24</sup> : elle recèle le sens métaphorique que Numénios attribue selon nous au terme γεωργός. Or elle remonte elle aussi au passage du *Phèdre* évoqué plus haut<sup>25</sup>. L'éventuelle parenté de pensée entre Numénios et Philon semble ainsi tenir d'abord de leur commune innutrition platonicienne, ce qui aurait naturellement pu favoriser l'intérêt de Numénios pour Philon.

Si le φυτεύων de Numénios n'est pas à rapprocher du φυτουργός philonien<sup>26</sup>, il peut l'être en revanche de

associer à son premier dieu l'agriculteur platonicien doté d'un intellect (chez lui directement identifié à un intellect), métaphore du véritable connaisseur de la vérité, alors transmise comme une semence aux êtres susceptibles de la recevoir. Le fragment suivant (22 F = 14 dP) continue à exploiter l'image.

16. *Plant.* 2-3. Voir récemment ANDRON 2009, p. 10, suivi par O'BRIEN 2015, p. 147 ; CALABI 2017, § 37 avec bibliographie.
17. Voir 20 F = fr. 12 dP pour la seconde.
18. Voir Platon, *Lettre VI*, 323 d 3-4.
19. On pourrait objecter que cette composante est aussi présente dans δημιουργός. Mais ce terme est figé. Or, ici, Numénios veut insister sur une seule fonction du démiurge, celle de planter, non celle de produire qui, dans le fragment, est réservée au premier dieu en tant que semence et semeur, c'est-à-dire aussi en tant que père biologique.
20. Il n'y a pas contradiction avec le propos du fragment précédent qui exempte le premier dieu de tout ἔργον, au sens de travail ou ouvrage et sans doute d'activité démiurgique. Le fait de semer peut être ici compris comme une diffusion de soi par soi, à l'image du feu dont parle le fragment suivant.

21. Cf. 20 F.

22. *Agric.* 2-4. Philon souligne la grandeur de l'agriculture à laquelle l'Écriture (Moïse) assimile l'activité de Noé. La comparaison est dressée récemment encore par ANDRON 2009, p. 10, suivi par O'BRIEN 2015, p. 147 ; CALABI 2017, § 49, n. 79.

23. Voir par exemple *Leg.* I, 48-49 et les exemples donnés par les chercheurs cités plus haut.

24. *Leg.* I 47.

25. 276 b 1-2, c 3-4. Même si le contexte est différent, la manière dont ce texte évoque les dangers de l'écriture relève d'un esprit pythagoricien auquel Numénios aura été sensible et dont il se sera sans doute remémoré la terminologie (voir la note 15), tout comme peut-être Philon avant lui auquel son platonisme a valu le qualificatif de « pythagoricien ». Sur ce point, voir RUNIA 1995.

26. Il peut l'être en revanche du φυτουργός de *République X* 597 d 5, d'une manière polémique et philosophique à laquelle nous ne pouvons que faire allusion ici : le deuxième dieu

la forme composée et passive ἐμφυτευθεῖεν du même verbe φυτεύειν appliquée aux âmes en *Timée* 42 a 3, ainsi « implantées » dans des corps. La reprise, dans le même contexte, de la forme simple de ce même verbe sous la forme conjuguée φυτεύει à la fin du fragment indique que Numénios l'a choisi dans la continuité de ce passage du *Timée* et a tiré de là l'image agricole qu'il précise, puisqu'elle est ailleurs toujours associée à celle de l'ensemencement. Le passage du *Timée* où les deux activités sont évoquées successivement paraît lui-même le confirmer : le demiurge vient de dire qu'il a semé la partie divine en l'homme (41 c 9) ; il est à présent question de l'implantation des âmes dans les corps. Mais, dans le texte platonicien, cette implantation est placée sous la responsabilité de la nécessité (ἐξ ἀνάγκης, 42 3-4) et elle est réalisée par les jeunes dieux. Numénios peut donc souhaiter clarifier ce qu'il estime être la pensée de Platon en séparant les deux activités et en distinguant ainsi, malgré la tradition<sup>27</sup>, « celui qui plante » du traditionnel γεωργός et semeur divin.

■ II/ LE DÉBAT SUR LE SENS DU PARTICIPE ὢν EN 21 F : UN SEMEUR-SEMENCE ET NON UNE ALLUSION À « CELUI QUI EST »

On rapproche toutefois le discours numénien et celui de la tradition judéo-hellénistique principalement à partir de la deuxième phrase du fragment : elle contient le participe ὢν, qui semble même substantivé sous la forme ὁ [...] ὢν pour désigner le premier dieu. Dans l'économie du passage, cette phrase précise et par là réduit la portée de l'analogie qui a précédé. Citons-la de nouveau pour mémoire : ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα. Son analyse détaillée devrait permettre de trancher le

numénien est selon nous l'intellect dont la pensée produit les formes et que Numénios a pu percevoir dans ce passage de Platon.

27. Dans le cadre de cette opposition peu usuelle, la traduction des deux termes a posé difficulté. W. SCOTT (1925, p. 79, n. 5), suivi par A.-J. FESTUGIÈRE (1953, p. 44) et É. DES PLACES (1973, p. 109, n. 4), y voit l'opposition entre le propriétaire d'un jardin ou chef jardinier avec son journalier, ou, plus généralement, l'idée d'une opposition entre un propriétaire terrien et son fermier. Nous verrons dans la deuxième partie de cet article que F. Calabi tente quant à elle de la résoudre en donnant au verbe φυτεύειν le sens de « cultiver, prendre soin de », pensant ainsi remplacer l'opposition par la continuité. Selon nous, la continuité est exprimée dans tous les cas et la notion d'implantation est essentielle à préserver. Ce qu'il est impossible de rendre est en revanche l'allusion qu'Eusèbe voit dans le terme γεωργός au « vigneron » biblique dont le Christ est la vigne et les fidèles les sarments.

débat sur son sens et sur la supposée influence juive et même philonienne qu'elle trahirait.

A/ La lecture selon nous littérale

1/ La construction attributive ὢν σπέρμα

La lecture qui semble littérale, adoptée notamment par F. VIGER (et donc F. W. A. MULLACH qui le suit toujours), E. H. GIFFORD, É. LÉVÊQUE, M. EDWARDS (1989 et 1990) et G. BOYS-STONES (2014), consiste à penser que σπέρμα est l'attribut du participe ὢν et que la forme ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς est apposée à l'article défini ὁ suivi de μὲν pour renvoyer au premier dieu et au γεωργός qui le représente. Le premier dieu serait la « semence de toute âme » et sèmerait (sous-entendu : cette semence). Cette lecture a fait l'objet de deux séries d'objections, sémantiques et grammaticales. La première, la plus souvent répétée, est celle de W. Scott<sup>28</sup> selon laquelle le semeur ne peut être lui-même semence. La seconde a trait à la syntaxe. Elle consiste à dénoncer d'une part la séparation entre σπέρμα et σπείρει produite par une telle construction<sup>29</sup> et réaffirme que σπέρμα ne peut qu'être le complément d'objet de σπείρει<sup>30</sup> ; elle invite à s'étonner d'autre part de la place de σπέρμα, qui devrait précéder le participe ὢν s'il en était l'attribut<sup>31</sup>. Harold A. S. Tarrant<sup>32</sup> propose quant à lui de renoncer à cette lecture dans la mesure où l'ordre des mots suggérerait que l'accent porte non sur σπέρμα mais sur πάσης (ψυχῆς) (explication que nous avouons avoir du mal à saisir).

Nous reviendrons sur cette lecture et la réponse que peuvent recevoir ces objections. Notons pour l'instant les solutions proposées pour donner un complément à σπείρει, le premier moyen qui vient à l'esprit pour résoudre la double difficulté.

2/ Un complément d'objet pour σπείρει ?

W. Scott, le premier à s'opposer à la lecture qui semble la plus littérale du texte, invite à faire de σπέρμα le complément de σπείρει. À cette fin, il remplace le participe ὢν par ἔν et lit ὁ μὲν γὰρ ἔν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει, « [le premier dieu] sème une semence de toute âme ». Selon lui, le premier dieu, par une opération intemporelle, sèmerait une fois pour toutes dans le monde intelligible une semence unique et indivise de l'âme (une masse psychique) dont le demiurge planterait ensuite des portions dans le monde sensible. La correction ne

28. SCOTT 1925, p. 79, n. 3.

29. Voir KRÄMER 1964, p. 83, n. 213.

30. Voir SCOTT 1925, FESTUGIÈRE 1953, p. 44, n. 2.

31. Voir FESTUGIÈRE 1953, suivi par DES PLACES, *ad loc.*

32. TARRANT 1979, p. 20.



se justifie toutefois ni paléographiquement<sup>33</sup>, ni même sémantiquement, le texte transmis pouvant faire sens différemment.

Lorsque la construction qui semble littérale est gardée, pour répondre à l'objection de l'absence de complément dans laquelle est laissé *σπείρει*, M. Edwards<sup>34</sup> propose de donner cette fonction complétive à l'expression *χρήματα ξύμπαντα*. Selon lui, il y aurait un parallélisme de construction et de sens avec la dernière phrase : l'expression finale *τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα* correspondrait à *χρήματα ξύμπαντα* et *εἰς ἡμᾶς ἐκάστους* à *εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ*. M. Edwards propose alors de comprendre que *χρήματα ξύμπαντα*, évoquant une combinaison d'éléments ou de qualités envoyés par le premier dieu, renvoie au mélange universel à partir duquel le démiurge forme les âmes<sup>35</sup> ou plus précisément à la composante intellectuelle émanant du cratère où a lieu cette formation<sup>36</sup>. Cette explication a toutefois l'inconvénient de laisser entendre que le dieu ne sème pas les âmes et que ce ne sont pas elles qui sont ensuite transplantées<sup>37</sup>; d'associer ce dieu à une multiplicité informe peu cohérente avec l'unité indivise qu'il est censé représenter; et de décevoir enfin l'attente naturelle liée à cette lecture sans doute la plus simple qui veut que, si le dieu est semence, c'est bien lui qu'il sème ou ce qui émane de lui. C'est pourquoi nous ne retiendrons pas cette construction dont M. Edwards<sup>38</sup> avoue lui-même qu'elle n'est peut-être pas la meilleure.

*B/ La lecture du participe ὢν lorsqu'il n'est plus pris comme copule : un biblisme, voire un philonisme, chez Numénus ?*

Devant cette difficulté apparente ou dans le désir de lire autre chose, la plupart des chercheurs<sup>39</sup> ont préféré isoler la formule *ὁ μὲν γε ὢν* pour y lire un biblisme. Elle renverrait au nom « Celui qui est » que Dieu se donne

devant Moïse en Ex 3,14a et constituerait un « biblisme » plutôt qu'un hébraïsme puisque *ὁ ὢν* est une tournure typiquement grecque adoptée par la Septante pour traduire l'hébreu *הַיְהִי* (*'ehyeh*) qui a quant à lui un sens différent<sup>40</sup>. Philon est alors presque toujours appelé à témoin pour l'emploi de cette expression<sup>41</sup> considérée comme l'un des signes de son influence sur Numénus. Si cette interprétation était retenue, la formule trahirait du moins une certaine familiarité, directe ou non, de Numénus avec le langage de la Septante ou plus généralement avec la littérature judéo-hellénistique, ce qui s'accorderait très bien avec le propos qu'il tient au fragment 10 F (fr. 1 dP).

Cette construction de *ὁ μὲν γε ὢν*, avec la traduction qui lui correspond, a cependant été parfois envisagée comme un platonisme : John WHITTAKER (1967 et 1978) a initié cette lecture en rappelant qu'il pouvait s'agir d'une manière typiquement grecque de rendre l'hébreu et que Philon l'aurait lui aussi tout naturellement adoptée. Poussant cet esprit plus loin encore, H. TARRANT (1979) y voit simplement une autre désignation du premier dieu

33. Cette lecture s'accompagne du remplacement d'*αὐτοῦ* par *αὐτῆς* dans l'expression *τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ* pour renvoyer à l'âme ou masse psychique indivise à laquelle auraient part les autres âmes.

34. EDWARDS 1989 et 1990, suivi par G. BOYS-STONES dans sa traduction provisoire de 2014.

35. EDWARDS 1990, p. 66.

36. EDWARDS 1989, p. 481.

37. Voir ANDRON 2009, p. 40.

38. EDWARDS 1990, p. 73, n. 4.

39. Telle est du moins la traduction par exemple de SÉGUIER DE SAINT BRISSON dans sa traduction de la *PE* en 1846; FESTUGIÈRE 1954, p. 44, n. 2; KRÄMER 1964, p. 83, n. 213; DES PLACES 1973; WHITTAKER 1967, p. 196 et 1978; TARRANT 1979, p. 23-25; PETTY 1993; STRUTWOLF 1999, p. 142; BURNYEAT 2005, p. 149-151; ATHANASSIADI 2006, p. 79-80 et 91; ANDRON 2009; DI STEFANO 2010, p. 70-72; O'BRIEN 2015, p. 146-150 et CALABI 2017.

40. Dans l'hémistiche biblique *הַיְהִי אֲשֶׁר הַיְהִי* (*'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*), l'hébreu *הַיְהִי* (*'ehyeh*) est un inaccompli, l'imperfectif Qal du verbe *היה* (*hâyâh*) à la première personne. Il ne s'agit pas d'une forme verbale semblable au participe *ὢν* qui exprime une immuabilité et une éternité au présent. L'inaccompli présente l'action en train de se réaliser et se poursuivant dans le temps, un devenir permanent orienté vers l'avenir. Associé au verbe *היה* (*hâyâh*), qui, contrairement à la racine indo-européenne \**es-* (elle-même venue à signifier l'être authentique, consistant et vrai), dénote ici un être en devenir ou une existence dynamique se manifestant par une activité, il laisse entendre que, par cette formule, Dieu se présente à Moïse comme celui qui se *manifestera* à lui et au peuple au moment décisif pour les soutenir : « Je suis/serai celui qui sera (là) ». Selon la valeur donnée à la particule *אֲשֶׁר* (*'ăšer*) servant à introduire une proposition relative, deux autres interprétations, moins souvent retenues, ont également été proposées : « Je suis/serai qui je suis/serai », manière qu'aurait Dieu soit de refuser de répondre, soit d'être discret sur la manière dont il se manifestera le moment venu; et « je serai (là) puisque je suis (ici) » qui aurait valeur explicative. Voir les analyses de A. CAQUOT, H. CAZELLES et E. STAROBINSKI-SAFRAN dans VIGNAUX 1978, ainsi que les notes de A. LE BOULLUEC et P. SANDEVOIR (1989, p. 92-93) à leur traduction de la version grecque de l'Exode. Quoi qu'il en soit de cette variété d'interprétations, l'essentiel est ici que Numénus n'aurait jamais retenu le texte biblique s'il avait compris la valeur d'inaccompli de la forme verbale *הַיְהִי* (*'ehyeh*), et le sens dynamique de sa racine *היה* (*hâyâh*) : l'une et l'autre contredisent son propos sur l'éternité immuable et sans mouvement de l'être qu'il va identifier au premier dieu. Il n'aurait d'ailleurs sans doute pas jugé bon non plus d'y faire allusion s'il avait lu dans cet hémistiche un refus de nommer Dieu.

41. Voir *Leg.* III 181 et les autres exemples donnés par FESTUGIÈRE 1953 et WHITTAKER 1967, p. 197; voir aussi DES PLACES 1973, p. 108, n. 2 avec bibliographie.

appelé par ailleurs *αὐτοόν* (25 F = fr. 17 dP), le masculin se justifiant selon lui par le contexte où est évoqué un *γεωργός* puis un *νομοθέτης* (J. Whittaker voyant en eux, ainsi qu'en *ὁ ὦν*, les noms des deux dieux). Une telle lecture s'appuie entre autres sur Plutarque, *De Iside* 352 A et *De E* 18-20, 392 A-393 A, où le dieu est associé à l'être apparemment désigné au masculin.

Nous reviendrons sur l'ensemble des objections qui peuvent être élevées contre cette double lecture, la plus souvent adoptée dans sa version bibliste. Notons d'abord, parce qu'elles suscitent moins de commentaires, les corrections apportées au texte par ceux qui l'ont trouvé peu vraisemblable sous la plume de Numénios.

### C/ Les amendements au texte

Lorsque l'interprétation isolant *ὁ ὦν* pour en faire une appellation divine n'est pas retenue, soit parce que l'influence judéo-hellénistique qu'elle suppose généralement n'est pas admise, soit parce qu'elle semble peu naturelle au grec, et que *σπέρμα* est malgré tout donné comme complément d'objet à *σπείρει*, vient l'idée que le texte est corrompu et qu'il faut l'amender pour qu'il fasse sens<sup>42</sup>.

Outre celle de W. Scott déjà signalée et rejetée entre autres parce qu'elle n'a aucun appui textuel, cinq conjectures ont été proposées. Nous les examinerons dans leur ordre d'apparition (sauf pour la dernière), chaque chercheur connaissant le plus souvent les propositions précédentes.

Dans l'idée qu'*ὦν* ne peut rester sans prédicat, E. R. Dodds<sup>43</sup> ajoute un *α'* comme abréviation de *πρώτος* et lit dans *ὁ μὲν γε α' ὦν* un renvoi littéral au premier dieu. Cette conjecture, acceptée par M. Bonazzi<sup>44</sup>, a été réfutée de manière convaincante par J. Whittaker<sup>45</sup>. Il suffit de signaler ici que, même si elle n'est pas impossible paléographiquement et même si Numénios utilise effectivement des ordinaux pour désigner ses dieux, d'une part il n'utilise pas de lettre pour le faire dans les textes parvenus et d'autre part il emploie ces ordinaux comme épithètes, non comme attributs avec *εἶναι*.

Préférer penser que Numénios reprend les termes de son analogie et que le texte transmis se prête bien à une pareille addition, J. Dillon<sup>46</sup> suggère quant à lui de lire *γεωργῶν* à la place de *γε ὦν*. Là encore, la conjecture ne pose pas en soi de problème paléographique et c'est

celle que Cosmin I. Andron<sup>47</sup> préférerait si elle ne nuisait pas au balancement à l'œuvre : il n'existe en effet selon lui aucune relation entre un cultivateur et le *νομοθέτης* évoqué ensuite. Elle nous semble toutefois peu adéquate en ce qu'elle fait répéter à Numénios l'un des deux termes (sous la forme certes d'un participe), alors qu'il paraît plutôt vouloir apporter une précision et par suite ajouter un élément nouveau à ce qui précède.

La conjecture sans doute la plus satisfaisante<sup>48</sup> est celle proposée par Pierre Thillet dans ses annotations à l'édition de É. Des Places<sup>49</sup>. Elle consiste à remplacer *γε ὦν* par *γεννῶν*. S'inspirant en effet du passage du *Timée* ici sous-jacent (en l'occurrence 41 a 6 où on lit *γεννήσας*), elle a le mérite de donner au premier dieu ce rôle spécifique de producteur et de générateur que Numénios lui attribue au fragment 20 F (12 dP) et qui est inhérent à la connotation sexuelle de l'image de l'ensemencement qui suit<sup>50</sup>.

Revoyant ses positions de 1979, Harold Tarrant<sup>51</sup> propose quant à lui de remplacer *ὁ μὲν γε ὦν* par *ὁ μὲν γέων*, dans l'idée qu'après l'ensemencement, l'action la plus caractéristique du demiurge dans le *Timée* est le mélange des éléments destinés à la formation de l'âme du monde (41 d 6). Numénios renverrait ici à cette deuxième étape. Même si la correction est minime puisqu'elle consiste à ne changer qu'une seule lettre, il faut reconnaître avec H. Tarrant lui-même<sup>52</sup> qu'elle n'est guère en accord avec le propos de Numénios.

On notera enfin la conjecture très habile suggérée à M. Edwards<sup>53</sup> par J. C. M. Van Winden qui propose d'écrire *ὁ μὲν γε οὔν* à la place de *ὁ μὲν γε ὦν*, ce qui élimine complètement le problème du participe<sup>54</sup>.

47. ANDRON 2009, p. 7-8.

48. Au point que M. BALTES 1975b, p. 540, estime que É. Des Places aurait dû la retenir.

49. P. 108, n. 3.

50. *Contra* WHITTAKER 1978, p. 150-152, selon qui Numénios, dans son interprétation de la formation de l'âme telle qu'elle est rapportée par Proclus, *In Tim.* II 153. 17-25 Diehl = fr. 39 dP, supprimerait l'image d'un père de l'âme : outre le fait que le témoignage de Proclus est à notre sens peu fiable ou du moins incomplet et qu'il peut en outre émaner d'un autre contexte, le fragment étudié ici, notamment avec l'image de la semence et le propos du fragment précédent, indique bien que Numénios ne renonce, du moins pas ici, à cette image paternelle.

51. TARRANT 2004, p. 188.

52. *Ibid.*, p. 189.

53. EDWARDS 1990, p. 73, n. 15.

54. Signalons ici la proposition de l'un des deux rapporteurs anonymes qui envisage un double sens à la formule : l'un, commun ou littéral, qui consisterait à lire que « le semeur, étant semence, est semé » ; l'autre, plus caché, selon lequel « le semeur, étant ce qu'il est, sème la semence ». On pourrait aussi penser à « L'autre, qui est (véritablement), sème la semence... ». Nous ne l'avons pas retenue parce que nous ne

42. TARRANT 1979, p. 20 donne une autre explication de la nécessité ressentie d'une correction.

43. DODDS 1960, p. 15-16.

44. BONAZZI 2004, p. 15-16.

45. WHITTAKER 1967 et 1978. Voir aussi son rejet par exemple par KRÄMER 1964, p. 83, n. 213 ; WASZINK 1966, p. 51, n. 4 ; ANDRON 2009, p. 5.

46. DILLON 1977, p. 368.

Malgré la recevabilité selon nous des conjectures de P. Thillet et de J. C. M. Van Winden, il n'en demeure pas moins que le texte transmis fait sens, et sans doute selon sa lecture qui nous semble la plus littérale.

*D/ Un semeur qui effectivement sème la semence qu'il est*

Le réquisitoire le plus acharné contre la lecture selon nous littérale du texte, dressé en faveur de la découverte d'un exceptionnel biblisme ou philonisme chez Numénios, est celui de C. Andron<sup>55</sup> contre l'interprétation de M. Edwards<sup>56</sup>. Nous ne reprendrons de ce débat que les détails selon nous pertinents et les compléterons par d'autres arguments linguistiques et philosophiques. Notre but est de défendre la lecture qui nous semble la plus littérale et par suite la plus naturelle du texte, même si, avons-nous dit, nous ne suivons pas M. Edwards quant au complément d'objet à donner au verbe *σπείρει*.

### 1/ Rejet de la lecture de la formule *ὁ (μὲν γε) ὢν* comme désignation du premier dieu

La construction qui fait de *ὁ (μὲν γε) ὢν* le sujet de *σπείρει* n'est certes pas en soi impossible, pas plus que ne l'est une éventuelle influence philonienne ou du moins judéo-hellénistique sur Numénios. Il n'est donc pas utile d'objecter que les traces d'influence juive sont très éparées dans les textes de Numénios parvenus, de supposer que son auditoire n'est pas préparé à une telle expression ou, à l'inverse, de signaler que les implications de celle-ci, dans son contexte biblique, sont contradictoires avec la définition numénienne du premier dieu<sup>57</sup>. Ces arguments ne sont pas dirimants. On peut seulement penser que si Numénios avait été si explicite, les chrétiens comme Eusèbe auraient davantage souligné le parallélisme<sup>58</sup>.

L'interprétation de *ὁ (μὲν γε) ὢν* comme sujet de *σπείρει* est toutefois réellement problématique. Nous reviendrons sur la syntaxe dans notre défense de la lecture qui nous paraît la plus littérale. Il suffit ici de se concentrer sur l'appellation *ὁ ὢν* que Numénios utiliserait pour désigner son premier dieu. Elle rappelle certes la manière dont Dieu se nomme face à Moïse dans la version grecque de Ex 3,14a. Mais, aux oreilles d'un historien de la philosophie grecque, pareille appellation est dissonante : lorsqu'il désigne l'Être lui-même, le philosophe a

coutume d'utiliser le neutre *τὸ ὄν*<sup>59</sup>. J. Whittaker<sup>60</sup> fait certes remarquer que Numénios utilise tantôt le masculin (*θεός, πρῶτος*), tantôt le neutre (*τὸ ἀγαθόν*) pour renvoyer à son premier dieu. Mais il le fait dans le cadre de la tradition platonicienne et jamais il n'oscille par exemple entre *ἀγαθός* et *τὸ ἀγαθόν*<sup>61</sup>. L'adjectif est employé au masculin pour qualifier, voire désigner, le démiurge. Jamais en revanche il n'est substantivé au masculin et surtout pas pour désigner le premier dieu : s'il l'a été dans la partie non transmise du dialogue, il aurait de toute évidence servi à désigner le deuxième dieu. Les prétendus contre-exemples pris chez Plutarque par J. Whittaker et H. Tarrant ne sont pas probants : dans le *De Iside* 352 A<sup>62</sup>, le participe d'*εἶναι* est certes employé d'abord au masculin (accusatif), mais sans article, et cet accord s'explique par les masculins précédents qui renvoient au « premier, seigneur et intelligible » qu'est le compagnon d'Isis, ensuite identifié au dieu Osiris ; quant au participe substantivé qui suit au génitif, il renvoie certes effectivement à l'être (*εἶδεν τοῦ ὄντος*), mais il est encore moins significatif puisque la forme est épiciène et peut recouvrir un neutre. Dans le *De E*, l'emploi de la forme conjuguée *εἶ* pour désigner le dieu ne s'explique quant à elle par rien d'autre que par le désir d'interpréter son inscription sur le temple de Delphes. Lorsque Plutarque définit lui-même le dieu comme être, il emploie le neutre<sup>63</sup>.

C. Andron<sup>64</sup> objecte toutefois encore que les fragments où Numénios évoque l'être en employant le participe substantivé au neutre ont un aspect technique et métaphysique, alors qu'on aurait ici une personnification du principe, justifiant le recours au masculin. Cette remarque paraît discordante avec le propos d'ensemble du *Περὶ τὰγαθοῦ*. D'une part, Numénios n'hésite pas à associer un masculin personnifiant avec un neutre désignant comme l'être la figure concernée<sup>65</sup>. D'autre part, il pouvait très bien ici utiliser la forme *τὸ ὄν* justement comme *nom* du premier dieu car il a déjà dit que ce *nom τὸ ὄν* est celui de l'incorporel au fragment 15 F (fr. 6 dP) où Eusèbe a justement vu une allusion à Ex 3,14a sans que Numénios

pensons pas que ce deuxième sens soit à l'œuvre, mais elle mérite d'être signalée pour d'autres recherches éventuelles.

55. ANDRON 2009, à partir de la p. 15.

56. EDWARDS 1989 ; voir aussi EDWARDS 2010, p. 117.

57. *Contra* EDWARDS 1989, p. 482, en accord avec ANDRON 2009, p. 16-18.

58. En accord avec EDWARDS 1989, p. 479.

59. En accord avec EDWARDS 1989, p. 482, n. 8.

60. Ses objections à EDWARDS sont signalées par ce dernier dans son article de 1990, p. 74, n. 5.

61. Sur ce point, voir EDWARDS, *ibid.*

62. ... τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ..., ὄν ἢ θεὸς παρακαλεῖ ζητεῖν παρ' αὐτῆ καὶ μετ'αὐτῆς ὄντα καὶ συνόντα.

63. ... τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν, *De E* 393 B 1, τὸ ὄν B 8.

64. ANDRON 2009, p. 18-19.

65. Voir par exemple 24 F (fr. 16 dP) où la désignation du dieu au masculin, métaphorique ici encore, comme démiurge de l'essence n'empêche pas l'emploi du neutre *αὐτοῦἀγαθόν* comme attribut le qualifiant ; voir aussi 25 F (fr. 17 dP) également avec le neutre *αὐτόόν*.

emploie le masculin. C. Andron pourrait répondre qu'en 15 F, il ne s'agit pas encore d'une définition proprement dite du dieu. Mais une fois celle-ci donnée, dans les fragments suivants que nous venons d'évoquer, ce neutre ne disparaît pas. Numénios n'emploie donc pas ici subitement le nom propre du dieu qu'il n'aurait jamais encore utilisé<sup>66</sup>. Le terme *ὁ νομοθέτης*, d'ailleurs, n'est pas davantage un nom spécifique du démiurge. Il explicite la fonction qui, selon Numénios, est celle du *φουτεῶν*, déjà perçu comme *ἡγεμῶν* en 20 F où on lisait le verbe *ἡγεμονεῖν*. Il ne nous semble donc pas justifié de voir ici, sans que rien n'y prépare, une désignation du premier dieu par le participe masculin biblique *ὁ ὢν* à la place du neutre *τὸ ὄν*, sans compter, une fois encore, que si Numénios avait clairement employé *ὁ ὢν* en ce sens, on imagine mal Eusèbe ne pas souligner une désignation si opportune à sa démonstration. Son silence constitue un argument majeur, surtout, venons-nous de dire, qu'il a été capable de voir une allusion à Ex 3,14a dans le simple neutre *τὸ ὄν* en 15 F.

## 2/ Défense de la lecture selon nous la plus littéraire

Si l'on refuse cette lecture qui paraît forcée, tout comme les amendements proposés au texte, reste à rendre justice à la lecture selon nous la plus naturelle. Celle-ci invite à comprendre ainsi la phrase que nous n'avions pas immédiatement traduite : « L'un, du moins, qui est la semence de toute âme, sème dans absolument tout ce qui a part à lui. » Malgré les objections qu'elle a rencontrées, elle est selon nous la meilleure, à la fois syntaxiquement et sémantiquement.

### 2a/ Levée des objections syntaxiques

D'un point de vue grammatical, si l'on ne retient pas la proposition de M. Edwards relative au complément d'objet de *σπείρει*, rien n'empêche ce verbe d'être employé absolument ou d'avoir comme complément sous-entendu le référent du *σπέρμα*, attribut du sujet *ὁ μὲν*.

A.-J. Festugière estimait cette construction attributive impossible du fait que le substantif attribut devrait précéder le participe. Cette objection peut recevoir trois réponses. On peut rappeler avec M. Edwards<sup>67</sup> que pareille construction est employée par Numénios lui-même aux fragments 24 F (fr. 16 dP) (*ὢν αὐτοῦ μιμητῆς*) et 28 F (fr. 20 dP) (*ὢν αὐτοάγαθον*). On peut ajouter aussi que cela n'a rien d'étonnant : si elle est rare avec la forme conjuguée *ἔστί* parce que celle-ci est enclitique et se

place donc de préférence en fin de proposition, elle est en revanche normale avec le participe. On pourrait enfin préciser que l'absence d'article devant *σπέρμα* s'explique justement par son statut d'attribut<sup>68</sup>.

2b/ La lecture philosophiquement la plus convaincante !

L'objection toutefois la plus forte élevée contre cette lecture, et inlassablement répétée, consiste à refuser l'identité entre le semeur et la semence<sup>69</sup>. M. Edwards<sup>70</sup> fait cependant remarquer qu'elle est suggérée dans l'Écriture elle-même<sup>71</sup>, dont les adeptes de l'autre lecture se réclament. C'est toutefois en lien avec le passage du *Timée* déjà signalé (41 d-42 a), et ce par les partisans de cette autre lecture eux-mêmes<sup>72</sup>, qu'une telle forme d'identité est compréhensible. Reprenons un à un, pour nous en convaincre, les éléments de l'image selon nous véritablement en jeu. Selon la lecture qui nous paraît la plus naturelle, elle désigne le premier dieu ou *γεωργός* (*ὁ μὲν γε*) comme semence de toute âme (*ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς*) et lui attribue l'activité de semer (*σπείρει*) dans tout ce qui a part à lui (*εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα*).

Le dieu qui est semence de toute âme

Pour comprendre cette lecture, la première étape consiste à voir s'il n'est pas aberrant de qualifier le premier dieu de « semence » et en quel sens il peut être qualifié de « semence de toute âme » (*ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς*).

Le dieu qui est semence

L'identification du premier dieu à une semence n'est pas une aberration philosophique. M. Edwards<sup>73</sup> rappelle

68. Je remercie Michel Casevitz et Pascal Luccioni d'avoir confirmé ma lecture par leurs réponses à mes questions de grammaire sur ce passage. – On notera aussi la réponse de M. Edwards estimant que, s'il avait fallu lire *ὁ μὲν ὢν* comme sujet de la première phrase, Numénios aurait écrit *ὁ δὲ νομοθέτης* comme sujet de la seconde, et donc que la place du *δέ* après *νομοθέτης* justifierait par répercussion la lecture de *ὁ* comme seul sujet de la première (*ὢν σπέρμα* étant apposé à ce sujet). Face au texte parvenu, la remarque est juste. Nous ne l'avons pas retenue en raison de la fragilité d'une argumentation fondée sur la position des particules de liaison.

69. Depuis SCOTT 1925, p. 79, n. 3.

70. EDWARDS 1990, p. 79.

71. Voir Lc 8,5-12, qui jouent sur l'image du Christ semant la parole qu'il est lui-même (cf. Mc 4,1-9 et Mt 13,1-9).

72. Voir surtout WHITTAKER 1967 et 1978 et TARRANT 1979 et 2004, p. 188-189.

73. EDWARDS 1989, p. 480.

66. *Contra* aussi l'interprétation de 15 F par J. Whittaker qui y voit l'expression du caractère innommable du premier principe.

67. EDWARDS 1989, p. 479.

qu'elle a des antécédents chez Héraclite, qui décrit la divinité comme semence et comme démiurge (chez Aétius I 28 1 et I 7 22); chez les stoïciens, qui affirment la consubstantialité de l'enfant avec son père (*SVF* II 212, 1 et 188, 7) et chez Plutarque qui reprend l'idée à propos de l'âme du monde dans la deuxième *Question platonicienne*, 1001 C (cf. *De sera* 559 D-560 A). Pour être plus probantes, ces références doivent être précisées, et ce en même temps que l'on répond aux objections opposées à leur invocation par C. Andron. Sa critique est en effet très méprisante : elle reproche à ces renvois de servir uniquement à montrer que l'image du dieu semence et semeur n'est pas aberrante<sup>74</sup>. Or pareille démonstration est justement essentielle puisqu'elle vise à lever l'objection de W. Scott incessamment reprise.

Le parallèle avec Héraclite ne suffit certes pas à prouver que Numénios écrit dans la continuité du présocratisme. Mais, sans le suivre dans tous ses développements, Numénios songe parfois à lui comme un Ancien dont la parole est vénérable<sup>75</sup>. La mention des stoïciens, ensuite, est plus intéressante parce que Numénios est implicitement en dialogue avec eux dans le *Περὶ τὰ γὰθοῦ*. Elle peut être complétée ainsi. Les stoïciens considèrent le premier feu, qui est premier principe, comme une semence<sup>76</sup>, s'appropriant le modèle biologique de la démiurgie envisagé un moment dans le *Timée* puis abandonné par Platon. Numénios paraît s'approprier à son tour leur image qu'il rendrait à Platon en revenant à cet ensemencement des âmes évoqué dans le passage du *Timée* mentionné. Cette appropriation, toutefois, a déjà été réalisée par Plutarque et c'est peut-être aussi avec ce dernier que Numénios débat implicitement. M. Edwards évoque à juste titre le passage de la deuxième *Question platonicienne* où, pouvons-nous ici préciser, le dieu est décrit comme le *père* de l'âme qui est non *pas produite* par lui, mais qui est une *partie de lui*, venue à l'être à *partir de lui*<sup>77</sup>. Ce passage dénote la « consubstantialité » entre le dieu et l'âme ou du moins entre une partie du premier et celle-ci. L'image de la semence divine envoyée par le principe et répandue par un second principe apparaît quant à elle dans l'interprétation du mythe d'Osiris, parfois assimilé à la puissance génératrice du soleil qui féconde la lune (Isis), laquelle alors répand et *sème* les principes générateurs ainsi reçus<sup>78</sup>. Plus loin, Osiris est d'ailleurs

présenté comme semant lui-même en Isis les émanations à sa ressemblance (372 A). Si Plutarque ne s'exprime pas dans les mêmes termes que Numénios, la comparaison de leur propos est néanmoins valable<sup>79</sup>. Elle montre une même imagerie à l'œuvre. Numénios a simplement soin de la préciser : chez lui, l'ensemencement est l'acte du seul premier dieu, conçu comme la semence.

La comparaison entre le propos de Plutarque et celui de Numénios mérite alors d'être affinée parce qu'elle conduit vers une interprétation selon nous juste du fragment. Pour justifier la divinité du monde affirmée dans le *Timée*, Plutarque, venons-nous de voir, introduit dans ce monde une part même du dieu et renforce pour cela le discours de Platon sur le démiurge qui sème la partie divine des âmes. C'est pourquoi il présente le dieu comme donnant quelque chose de lui-même. Numénios a assurément à l'esprit cette exigence exprimée dans la *Deuxième question platonicienne* (1001 a 4-b 6). Mais là où Plutarque confie au même dieu le soin de donner au monde une part de soi, en l'occurrence l'intellect de l'âme du monde qu'il nomme âme rationnelle, et celui de former le corps du monde en tant qu'artisan (démiurge) qui est au contraire distinct de l'objet qu'il produit, Numénios sépare les deux fonctions et les confie à deux figures distinctes. Ainsi n'a-t-il aucune difficulté à considérer son premier dieu comme la semence de ce qui va constituer la partie divine du monde et de l'homme, à savoir, allons-nous montrer, son intellect. Cette interprétation du dieu à la fois semeur et semence s'accorde alors avec le propos du fragment 24 F où le premier dieu est dit partager la nature de l'*οὐσία* dont il est à l'origine (*σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ*) : l'être et l'intellect étant selon Numénios deux facettes ou deux manières d'envisager une même figure divine, le propos est comparable.

Ainsi, faire du premier dieu un *σπέρμα* non seulement n'est pas étrange sous la plume de Numénios, mais était son enseignement et a ici trois vertus supplémentaires : sceller le rôle de père donné à ce dieu – le père étant par excellence la source de la semence –, et plus exactement de père du deuxième dieu, qui est lui aussi un intellect; en faire la source originelle de la partie divine en chaque être (son intellect); et le placer par suite à l'origine ultime de la vie, justement véhiculée par l'âme, ce qui justifie Numénios dans son association de son premier dieu au Vivant du *Timée* compris dans ce sens de source première de la vie plutôt que de paradigme contenant les formes<sup>80</sup>.

Dans une précédente analyse de ce fragment<sup>81</sup>, nous invitions enfin à un parallèle avec Plotin. Chez lui, l'Un est le principe ultime et la source toujours présente aux

74. ANDRON 2009, p. 24 et 28.

75. *Contra* ANDRON 2009, p. 24. Sur l'utilisation d'Héraclite par Numénios, voir JOURDAN 2015a, p. 447-448 et à *paraître* b.

76. Voir le fragment de Zénon commenté par REYDAMS-SCHILS 1999, p. 82 et plus généralement p. 46 et 71-72.

77. οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδὲ ὑπ' αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν, 1001 C 2-4.

78. *De Iside* 367 F-368 D avec les notes *ad loc.* de Ch. FROIDEFOND 1988; 371 F 6.

79. *Contra* ANDRON 2009, p. 23, 25-28.

80. Sur ce point, voir notre commentaire à 30 T = fr. 22 dP = Proclus, *In Tim.* III, p. 103. 28-32 Diehl.

81. JOURDAN 2015b, p. 145-146.

êtres qu'elle fait exister par son seul rayonnement ; les âmes individuelles partagent quant à elles l'essence de l'âme universelle. Plotin a pu élaborer ses vues à partir de la conception de Numénios (qui ne lui est d'ailleurs pas propre), en s'appropriant lui aussi la notion de semence telle qu'elle était utilisée par les stoïciens : elle apparaît du moins chez lui avec les *logoi spermatikoi* envoyés par l'Intellect à l'Âme qui les implante dans le sensible. Les détails mis ici en parallèle seraient à approfondir tout comme la comparaison entre l'Intellect de Plotin et le Premier principe de Numénios, d'une part, et entre l'Âme hypostase et le démiurge numénien, d'autre part<sup>82</sup>. Dans le cadre de cette étude, il suffit de voir que l'image du principe qui est à la fois le semeur et la semence non seulement n'est pas contradictoire, mais relève tant de l'héritage philosophique que d'une analyse subtile du lien entre le premier principe et ce qui a part à lui.

#### La semence de toute âme : l'intellect

L'image devient plus claire si l'on comprend en quel sens le premier dieu peut être dit « semence des âmes ». Les opposants à cette lecture la rejettent parce que, selon eux, cette semence devrait être également une âme<sup>83</sup>, ce qui les conduit à poser le problème de la relation entre le premier dieu et l'âme du monde, pour mieux la dénoncer<sup>84</sup>. Mais, pas davantage que la semence de l'homme n'est homme, la semence de l'âme n'est-elle nécessairement âme<sup>85</sup>. Numénios renvoie sans doute à l'image utilisée à l'identique en *Timée* 41 c 8 : le démiurge y sème la partie divine et donc immortelle de l'âme humaine qu'il a fait advenir, espèce divine située dans la tête (69 d-e) et assimilée à un *daimon* qui nous élève au-dessus de la terre vers le ciel, lequel nous est *apparenté* (90 a)<sup>86</sup>. Numénios identifie vraisemblablement cette partie divine de l'âme à l'intellect, qu'il invite alors à reconnaître dans le *σπέρμα πασῆς ψυχῆς*. Cette expression désigne d'abord le dieu. Mais elle sert aussi de complément d'objet direct sous-entendu au verbe *σπείρει* : ce qui est semé est la semence de toute âme, son intellect. Le dieu est « semence de toute âme », mais dans un sens éminent qui ne permet pas de lui identifier absolument ce qu'il sème. Dans les deux cas, il

s'agit d'un intellect, mais l'un est l'intellect qu'est le dieu, l'autre l'intellect qui provient de cet intellect divin, semence issue de la semence originelle. Cette semence se confond avec la précédente par ce qu'elle est, son essence, non par son statut et son rang. Numénios qualifiant ce premier dieu de premier intellect dans la suite du dialogue<sup>87</sup>, il fait sans doute déjà allusion à ce statut par cette image qui permet de montrer l'affinité, mieux la parenté intrinsèque, entre le premier dieu (ou intellect) et l'intellect de l'âme, celui que le fragment précédent disait « envoyé » à travers le ciel gouverné par le démiurge, lui-même intellect, fils de ce premier intellect. Pareille interprétation, qui révèle déjà le sens de la « consubstantialité » suggérée par l'image du semeur semant la semence qu'apparemment il est, peut être confortée par l'interprétation générale du démiurge du *Timée*, auquel Numénios identifie *ici* son premier dieu, comme un intellect séparé de l'âme du monde<sup>88</sup> : l'image serait ainsi déjà présente *in nuce* chez Platon et Numénios viendrait la révéler. Cette lecture découvre enfin le lien avec le passage du *Phèdre* lui aussi à l'origine de l'image : il décrit un agriculteur doté d'intellect, image d'un homme doté du savoir réel (276 c 2-4) et donc sans doute lui-même véritable intellect ; chez Numénios, il y aurait identité entre l'agriculteur et l'intellect, tout comme entre la semence et l'intellect. Quant aux plants issus de cette semence et dont s'occupe le démiurge, ils correspondraient à ce que semblent devenus les intellects issus du premier dieu une fois semés et ayant donc déjà pénétré ce monde chacun à sa façon : des âmes particulières, qui recèlent en réalité la semence originelle qu'ils sont (l'âme étant le lieu où loge l'intellect et ne lui étant pas confondue).

Si l'on en reste à l'image de la semence de toute âme, nous pouvons donc conclure qu'elle recèle l'identification du premier dieu à l'intellect primordial, dont une partie (pour reprendre le langage de Plutarque), une émission (pour anticiper celui de Plotin)<sup>89</sup> ou, plus littéralement et en termes numéniens issus du *Timée*, une semence, constitue la partie divine des âmes qui provient de lui. Nous reviendrons sur la plausibilité de l'image qui le présente alors comme le semeur de cette semence qu'il est. Rappelons simplement, pour ne pas conduire à l'idée que Numénios envisagerait une présence *directe et intégrale* du dieu en l'âme (individuelle notamment) et par suite le développement de l'intellect qu'est le dieu dans les intellects individuels, qu'il faut distinguer la semence primordiale qu'est l'intellect divin de la semence envoyée et qui n'est ici justement pas nommée : le dieu sème, de la semence certes, de la semence qu'il est certes, mais

82. Le sujet est traité dans l'inédit de notre HDR à paraître. Voir aussi MICHALEWSKI 2012.

83. Voir SCOTT 1925, p. 79, n. 5.

84. Voir ANDRON 2009, p. 30-41.

85. Elle ne devient peut-être âme qu'ensuite, après avoir été ensemencée et même plantée.

86. Chez Numénios, le ciel est non seulement le lieu de séjour et de gouvernement du démiurge, mais un lieu que la lettre ambiguë du fragment 20 F fait presque confondre avec son hôte. Voir, dans notre édition à paraître, l'analyse de la problématique référence du pronom *τούτου* dans l'expression *διὰ δὲ τούτου* au sein de ce fragment.

87. Voir 24-25 F, 28 F, cf. 27 F.

88. Sur ce point, voir par exemple BRISSON 1998, p. 76-84.

89. Voir aussi le *Corpus hermeticum* VIII 3, où l'homme est dit posséder l'intellect non seulement de la volonté du Père, mais directement de celui-ci conçu comme premier dieu.

il n'est pas dit qu'il sème *cette unique* semence *qu'il est*, autrement dit qu'il se sème lui-même : le σπέρμα complément de σπείρει n'est pas exprimé. Numénios joue sur l'antanaclase implicite. Le dieu est présent en nous par l'être qu'il est et nous donne. Il n'est pas lui-même entièrement et intégralement en nous.

Avant d'explicitier ce point, passons cette identification de la semence à l'épreuve de la critique.

H. Tarrant<sup>90</sup>, qui a formulé une hypothèse comparable – selon lui, le premier dieu est certes ici « Celui qui est », mais la semence de toute âme est soit l'intellect, soit l'être –, émet l'objection suivante. Si l'intellect peut effectivement être considéré comme la semence des âmes, il semble difficilement pouvoir être celle de toute âme dans un système comme celui de Numénios qui évoque une âme irrationnelle de la matière<sup>91</sup>. La solution de cette difficulté passe par la définition des destinataires de l'ensemencement. Nous y reviendrons dans la section 3. Disons simplement ici que H. Tarrant répond lui-même partiellement à l'objection en supposant que Numénios parle ici uniquement des âmes rationnelles. Sa réponse est satisfaisante dans le cadre de l'interprétation du *Timée* : le demiurge y fournit une semence pour toute âme, les parties mortelles de celle-ci restant à la charge des dieux inférieurs. En cela et à ce niveau, il n'est donc effectivement question que de la partie divine de l'âme et donc, pourrait-on traduire en termes censés être numéniens (si l'on se fie aux témoignages), d'âmes rationnelles. Le texte dit d'ailleurs lui-même que le dieu sème *dans tout ce qui a part à lui* (εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα), autrement dit dans tout ce qui est destiné à avoir part à lui et a été désigné auparavant (20 F) comme « ce qui est mis en ordre pour avoir part à l'intellect envoyé » (πᾶσι τοῖς κοινωνῆσαι συντεταγμένοις)<sup>92</sup>. Le dieu peut ainsi être considéré comme la semence de toute âme à l'origine telle que le *Timée* représente celle-ci : au moment de l'ensemencement, y sont évoquées seulement

les âmes des astres et des hommes, effectivement dotées d'un intellect<sup>93</sup>.

Cette représentation du premier dieu comme semence de toute âme a l'avantage de suggérer sa présence en chacune et par suite en chacun de nous par l'intermédiaire de l'intellect qu'il transmet ainsi. Il est l'origine ultime et fondamentale de notre pensée et par suite de notre être, tout comme l'est le Bien qu'il représente, deux idées émises par Numénios, la seconde partiellement en 27 F (fr. 19 dP), la première sans doute dans le témoignage de Jamblique sur la manière dont Numénios aurait conçu la relation de l'âme avec ses principes, tous présents en elle<sup>94</sup>.

93. Dans une même veine interprétative, H. Tarrant identifie alors le σπέρμα évoqué à l'οὐσία dans l'idée que le premier dieu, assimilé au Bien de la *République*, serait comme lui responsable non seulement de la connaissance des êtres, mais de leur οὐσία. Comme on imagine toutefois mal ensuite le demiurge planter, distribuer et transplanter l'οὐσία au sens d'être, H. Tarrant propose d'assimiler celle-ci à l'οὐσία définie comme composante supérieure de l'âme du monde et identifiée à l'intellect dans le commentaire de la formation de l'âme du monde dans le *Timée* proposé par Calcidius (XXIX) qui s'appuierait ici sur Numénios. Ainsi, le premier dieu sèmerait l'οὐσία indivisible de l'âme interprétée comme intellect. Ce serait en tant qu'être, ajoute H. Tarrant, que ferait ainsi le premier dieu selon lui désigné ici par l'expression ὁ ὢν. Mis à part le fait que le passage cité de Calcidius est difficilement attribuable à Numénios (voir JOURDAN 2014b, p. 156, n. 106), la proposition de H. Tarrant combine des éléments trop disparates en ce qu'elle veut associer la notion d'οὐσία en tant qu'« être » qui pourrait servir effectivement de nom au premier dieu (cf. 15 F) avec celle, très différente, qui renvoie à une simple composante dans un mélange. Il n'est en revanche pas absurde d'associer la semence ici semée à la fois à un intellect et à l'οὐσία puisque le premier dieu est décrit comme le principe originel de l'οὐσία en tant qu'être par excellence (24-25 F) et que l'identification de l'être et de l'intellect est à l'horizon du raisonnement de Numénios. Selon nous, il suffit toutefois *ici* de comprendre que le premier dieu, qui sera ensuite désigné comme intellect, est à ce titre la semence de toute âme et que c'est l'image qui affleurerait déjà dans le fragment précédent.

94. *Sur l'âme*, chez J. Stobée I 49 § 32, 58-74, vol. 1, p. 365. 5-21 W. = Jamblique, *De anima*, § 6, p. 30. 1-3 Finamore / Dillon et chez J. Stobée I 49, § 67, 22-31 [tém. certain 21-24], vol. 1, p. 458, 3-12 [tém. certain 3-6] W. = § 50, p. 72, 19-26 [= tém. certain 19-20] Finamore / Dillon; nous étendons ici le témoignage retenu par les précédents éditeurs, voir les fr. 41-42 dP. C. ANDRON (2009, p. 28-34) reproche à M. EDWARDS (1989, p. 481) de recourir à ce témoignage, qui évoquerait uniquement une forme de monopsychisme établissant l'identité de l'âme individuelle avec l'âme du monde plutôt que celle de l'âme avec l'intellect que chercherait à prouver son adversaire. Sa lecture comporte deux difficultés. Elle est d'une part très partielle – même replacé dans son contexte, le témoignage évoque effectivement la présence en l'âme de ses principes dont l'intellect, ce qui justement provoque la critique de Jamblique. Elle méconnaît par ailleurs le propos

90. TARRANT 1979, p. 24.

91. Voir le témoignage de Calcidius, *In Tim.* CCXCVII-CCXCIX = fr. 52 dP, cf. Porphyre, *Sur les puissances de l'âme*, chez J. Stobée I 49, vol. 1, p. 350. 25-351, 1. W. = fr. 44 dP.

92. Rappelons que, chez Numénios, l'âme irrationnelle semble être simplement un ajout externe à l'âme rationnelle, ajout provoqué pour et par le contact avec la matière et permettant à cette âme irrationnelle de vivre au sein du sensible. Sur ce sujet, voir JOURDAN 2013a, b, c, 2014a et b. On notera aussi que le verbe μεταλαγχάνειν est utilisé par Platon pour désigner le fait de partager ce savoir unique qu'un seul groupe mérite de partager : la sagesse, réservée aux philosophes (*République* 429 a 1-3). Ce verbe pourrait être ici l'indice de la destination particulière de la semence divine : les âmes susceptibles de recevoir un intellect.

## Un dieu qui sème

L'image du dieu comme semence de toute âme ainsi explicitée, examinons celle du dieu qui sème (*σπείρει*). Elle a déjà été partiellement évoquée avec celle du dieu qualifié de *γεωργός*. Dans le *Timée* (41 e 4, 41 e 8, 42 d 4 et 6), elle caractérise l'activité du démiurge semant la partie divine de l'âme dans les instruments du temps. Philon en use volontiers<sup>95</sup>, tout comme les auteurs du *Corpus hermeticum*.

La difficulté attachée à notre interprétation du verbe *σπείρει* porte sur son emploi absolu. Cet emploi n'est toutefois pas impossible, sans compter que ce verbe peut aussi signifier « produire » ou « engendrer », ce qui correspond à l'image du premier dieu comme père donnée dans le fragment précédent. Bien qu'il soit là envisagé comme père du démiurge, il est le père de l'intellect qu'est ce démiurge et il n'y a pas de contradiction à le penser comme père originel de tous les intellects – le fragment précédent visant surtout à ne pas faire de lui le père du monde sensible.

La véritable particularité de ce verbe *σπείρει* réside dans sa distinction avec le verbe *φυτεύειν* qui lui est habituellement associé, mais caractérise ici uniquement l'activité du deuxième dieu. Cette distinction recèle sans doute le motif du choix terminologique de Numénios. *Φυτεύειν* implique une activité; *σπείρειν* désigne certes aussi une action, mais grâce à sa connotation sexuelle<sup>96</sup>, ce verbe peut exprimer une émission spontanée de semence et faire plus vraisemblablement ici songer à une diffusion analogue à celle du feu. En cela, il constitue la métaphore idéale d'une production dépourvue d'activité ou d'effort telle qu'il convient au premier dieu. C'est pourquoi il n'est selon nous pas utile d'insister sur la nécessité de le prendre au sens figuré pour rappeler que Numénios ne prête ici aucune activité à ce dieu<sup>97</sup>.

## Un dieu qui sème la semence qu'il est ?

L'objection de W. Scott à la lecture de la phrase qui nous paraît la plus naturelle portait toutefois sur l'image,

de M. Edwards : invoquer la présence des principes en l'âme et l'unification posthume de celle-ci à ceux-là telles que les aurait affirmées Numénios n'implique pas de supposer qu'il aurait affirmé leur identité, pas plus qu'on ne suppose l'identité d'un rejeton avec la semence qui l'a engendré. Le recours à ce témoignage de Jamblique permet seulement de confirmer l'intuition que Numénios suggère ici, sous forme imagée, la présence essentielle et originelle de ce qu'est le dieu, ici l'intellect en chacune.

95. Voir, outre les exemples évoqués plus haut, *Cher.* 44.

96. *Contra* ANDRON 2009, p. 24.

97. Comme le fait BALTES 1975a, p. 263. Sur ce point, voir déjà la note 20.

selon lui invraisemblable philosophiquement, du dieu semant la semence qu'il est – bien que *σπείρει* soit sans complément d'objet explicite, nous avons vu en effet qu'il peut avoir le *σπέρμα* divin comme objet implicite. Nous avons déjà partiellement répondu à cette objection. Nous pouvons cette fois le faire pleinement. Si la semence évoquée est l'intellect et si l'action de semer n'implique pas une activité contrevenant à l'essence du premier dieu, il est aisé de se représenter celui-ci comme laissant émaner de lui une substance semblable (et même identique) à la sienne que le fragment précédent semble avoir désignée comme l'intellect « envoyé » à travers le ciel et qui échoit notamment à l'homme. *Σπείρει* est en effet laissé sans complément d'objet explicite : si, comme le dieu est qualifié de semence, on s'attend à ce qu'il sème la semence qu'il est, l'absence d'explicitation de l'objet semé invite toutefois à nuancer pareille attente et donc la déduction de W. Scott : le dieu est semence de toute âme au sens où il en est l'origine primordiale en tant qu'intellect primordial d'où peut émaner, sous forme de semence, l'intellect de chacune. Mais il ne sème pas l'*unique* semence qu'il est<sup>98</sup>. Il sème de l'intellect tout comme le feu répand du feu. Le fragment suivant explicite sans doute l'image par celle du feu qui, sans rien perdre de son intégrité, donne à la mèche une flamme dont l'essence n'est ni différente ni inférieure à la sienne.

Numénios peut avoir conçu cette image comme exégèse du *Timée*. Si le démiurge y est effectivement à comprendre comme un intellect séparé de l'âme du monde, Numénios aura pu estimer illustrer ce qu'il lit chez Platon où ce démiurge sème justement la partie divine des âmes représentant leur intellect. L'image n'est en outre pas sans parallèles. M. Edwards songeait à la parabole évangélique du Christ semant la parole qu'il est. Richard T. WALLIS (1992, p. 479, n. 57) en voit un autre dans le *Traité tripartite* de Nag Hammadi (I 5. 65. 13) où est de même représenté un dieu qui se sème lui-même<sup>99</sup>. Plutôt que de chercher à découvrir le sens des influences, notons simplement ici que ces parallèles non seulement valident la pertinence de l'image, mais en montrent la profondeur philosophique. Il n'est pas même exclu que Plotin lui doive en partie celle de l'émanation de l'être à partir de l'Un. Chez lui, toutefois, le produit n'a aucune consubstantialité avec le producteur en raison de la séparation ontologique qu'il établit entre la cause et son effet – séparation dont l'absence, chez Numénios, est justement ce qui lui permet de proposer pareille image et dont l'affirmation par Plotin est peut-être destinée à contredire ses vues.

98. *Contra* l'interprétation de Scott qui parle de la semence d'une masse psychique unique.

99. *Contra* ANDRON 2009, p. 24, qui dénonce le parallèle sous prétexte que, chez Numénios, l'image ne comporterait pas de connotation sexuelle.



### 3/ En quoi le premier dieu sème-t-il ?

Le dernier élément de la phrase à expliciter concerne la destination de l'ensemencement divin : εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα. L'expression dans son ensemble rappelle celle de 20 F où les destinataires de l'intellect envoyé à travers le ciel étaient désignés par la formule πᾶσι τοῖς κοινωνήσαι συντεταγμένοις. De toute évidence, Numénios renvoie par là aux mêmes, ce qui pourrait ici encore confirmer que c'est bien l'intellect qui est ici semé tout comme il était là envoyé à ceux « rangés en ordre de bataille » pour avoir part à lui. Mais que sont exactement ces χρήματα ξύμπαντα qui ont part au dieu ou sont destinés à y avoir part ?

#### 3a/ L'identité des destinataires

L'interprétation de M. Edwards, qui voit là une allusion au mélange primordial à l'origine de l'âme du monde, a déjà été rejetée. En mettant l'accent sur le caractère original de la formule χρήματα ξύμπαντα en elle-même, surtout en raison de l'emploi de χρήματα qui serait en soi peu utile s'il s'agissait d'un simple support de prédication désignant des « choses », on pourrait en revanche penser avec C. Andron<sup>100</sup> que Numénios songe à une expression prêtée à Anaxagore dans le *Phédon* (72 c 3-5). Là, elle désigne l'état précédant la création actuelle, le fameux ὁμοῦ πάντα χρήματα auquel font encore allusion le *Gorgias* (465 d 5) et le *Protagoras* (361 b 1), toujours en lien avec Anaxagore, pour renvoyer à un état compact et indifférencié, tant du monde que des affaires ou objets en désordre. Selon C. Andron, cet état initial renverrait ici à l'état préalable à la formation du monde ou au monde intelligible, selon l'hypothèse déjà formulée par W. Scott. Sans trancher ce point, C. Andron précise à juste titre que Numénios utiliserait l'expression pour ne pas impliquer directement le premier dieu dans le processus de création : celui-ci donnerait simplement l'impulsion première et émettrait cette semence destinée à être utilisée par le deuxième dieu plus qu'il ne l'enverrait à un endroit spécifique. Si l'origine et le sens général de l'expression peuvent être ainsi compris, le problème demeure toutefois de déterminer, au cas où serait évoqué un ensemble confus relevant du chaos primordial, en quoi celui-ci aurait « part au premier dieu » (μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ). L'hypothèse de W. Scott, reprise partiellement par C. Andron, selon laquelle il s'agirait du monde intelligible, serait alors meilleure. Toutefois, Numénios pourrait-il renvoyer à ce seul monde par une expression

qui semble décrire l'état primordial du monde *sensible* (Anaxagore, du moins, employait ainsi la sienne) ?

Si le contexte n'était pas celui du sort des âmes, comme le suggère l'ensemble du fragment, une première solution pourrait consister à interpréter véritablement χρήματα ξύμπαντα comme renvoyant au chaos précosmique et à imaginer que le premier dieu y sème les traces des formes évoquées en *Timée* 53 b 1-2.

Une solution plus respectueuse du contexte consiste cependant à revenir au tableau dont Numénios fait sans doute ici l'exégèse implicite, à savoir *Timée* 41 b-42 d. Là, le démiurge sème (42 d 4-5) la partie divine des âmes (ce que nous identifions à l'intellect) ou plutôt dit l'avoir d'abord semée (41 c 8) dans les dieux auxquels ils s'adressent. Ces dieux sont « ceux dont nous observons les révolutions circulaires et ceux qui se montrent quand ils le souhaitent » (41 a 3-5), c'est-à-dire les astres et peut-être les dieux traditionnels ou les planètes. La précision que le démiurge laisse aux jeunes dieux le soin de s'occuper de tout ce qui reste à ajouter à l'âme humaine (42 d 7) suppose qu'il a lui-même également fourni à celle-ci la part divine qu'il a semée dans les corps célestes. Ainsi, comme nous y avons déjà fait allusion, les χρήματα ξύμπαντα qui ont part au dieu, c'est-à-dire qui jouissent de cette part divine que nous avons identifiée à l'intellect, sont selon nous au niveau sensible les astres d'abord, les hommes ensuite. Si Numénios souligne par l'ajout du préfixe σύν- devant -παντα le caractère absolu et général des destinataires, en cela presque plus complet que celui des âmes indiqué par le πάσης qui a précédé, c'est peut-être pour souligner que ceux-ci ne sont pas seulement les hommes auxquels la phrase suivante renvoie par le pronom de première personne du pluriel.

L'évocation des destinataires par cette expression aux allures anaxagoréennes, dans ce contexte d'interprétation du *Timée*, doit toutefois avoir un sens spécifique. Elle indique sans doute que Numénios les considère *avant* que son démiurge, prenant la tâche des jeunes dieux, ou son relais, ne les ait organisés ou n'ait implanté en eux cette partie divine de l'âme envoyée par le premier dieu. À ce stade, toutefois, il est difficile de les considérer comme « ayant [déjà] part » au premier dieu, puisqu'il s'agit du moment où ce dernier leur envoie la partie divine constituant leur être véritable. Numénios est ici confronté à la difficulté inhérente au « mythe vraisemblable » du *Timée*, avec la nécessité d'expliquer chronologiquement la formation du monde dont nous ne connaissons que l'état final et qui n'a peut-être d'ailleurs jamais connu ce moment inaugural, selon l'interprétation didactique du mythe retenue par nombre de platoniciens. Dans ce cadre, χρήματα ξύμπαντα peut faire allusion au fait que, avant l'ensemencement divin et même avant l'organisation démiurgique, il n'existe qu'un état primordial informe. Le participe μεταλαγχάνοντα, quant à lui, renverrait à l'idée qu'une fois le monde formé, certains êtres « ont

100. ANDRON 2009, p. 41-42.

part » au premier dieu<sup>101</sup>. Le choix de ce verbe rappellerait peut-être le passage de la *République* (429 a 1-3) où il désigne l'action privilégiée de prendre part à cette science unique qu'est la sagesse et qui est réservée aux seuls philosophes. Ainsi pourrait-il ici receler une allusion aux êtres privilégiés que sont ceux destinés à avoir part au dieu grâce à la réception d'un intellect<sup>102</sup>.

3b/ Le premier dieu comme semence de *toute* âme – et le monde intelligible ?

Cette réduction des destinataires de la semence divine constitue peut-être la manière la plus simple de comprendre en quoi le premier dieu peut être dit « semence de toute âme » : *σύμπαντα* ici semble renvoyer au *πάσης* précédent. Le dieu est sans doute la semence de *toute âme* qui, dans cet état initial, est destinée à avoir part à lui, c'est-à-dire les âmes des astres et celles des hommes. Mais, dans le monde une fois formé par le démiurge qui n'est plus cette masse primordiale et à laquelle il aura fallu ajouter l'âme mortelle, toute âme n'a justement plus pour origine le premier dieu. Celui-ci n'est donc semence de *toute âme* que dans cette phase initiale où n'« existe » encore que la partie divine de l'âme qu'il produit et sème et où n'« existent » ou ne sont destinées à « exister » que des âmes dotées de cette semence divine qu'est l'intellect.

Numénios a cependant soin de préciser que le premier dieu n'omet absolument aucun des êtres destinés à avoir part à lui de cette façon : d'un côté, il ajoute *συν-* à *πάντα* afin d'assurer cette omniprésence absolue du dieu dans tout ce qui doit relever de lui ; de l'autre, il remplace le *ἄμου* de la confusion anaxagoréenne par le *τὰ μεταλαγχάνοντα* de la discrimination sage pour renvoyer à un monde que cette imprégnation divine contribue déjà à *former*. Cette remarque pourrait inviter à préciser l'interprétation proposée des destinataires. En raison de son caractère englobant et de l'allusion qu'elle suppose à l'état antérieur à la formation du monde sensible, l'expression *χρήματα ξύμπαντα* pourrait renvoyer à la fois au monde intelligible qui relève en soi du premier dieu, est antérieur chronologiquement et logiquement au monde sensible, et est composé d'intellects, et aux êtres du monde sensible destinés à avoir part à lui. Le contexte traitant de ce dernier, les âmes n'ayant pas de place dans l'intelligible si elles sont autres que des intellects<sup>103</sup> et servant principalement à loger des intellects ici-bas,



101. Pour rendre l'ensemble dans le cadre (réel ou imaginé) de la formation des êtres, on pourrait aussi traduire le participe *μεταλαγχάνοντα* par un futur ou une périphrase désignant ceux « destinés à avoir part » au premier dieu.

102. Voir plus haut la note 92.

103. Voir JOURDAN à paraître b.

nous aurions tendance à penser que, ici, Numénios songe toutefois essentiellement au monde sensible<sup>104</sup>.

#### 4/ Conclusion : le premier dieu de Numénios et le démiurge du *Timée*

Une fois analysée grammaticalement et philosophiquement, la phrase toujours citée pour montrer en Numénios un citateur de la Bible influencé par Philon déçoit cette attente. Elle révèle en revanche le lieu de la véritable originalité de Numénios : son traitement de Platon. Numénios identifie son premier dieu au démiurge du *Timée* dans sa fonction de semeur. Cette fonction<sup>105</sup>, il la distingue de l'autre tâche que le même dialogue (41d-42a) confie à son propre démiurge et qui consiste à distribuer et à instruire les âmes. Numénios opère une scission au sein de la figure platonicienne et n'en attribue que le rôle primordial à son premier dieu. Contrairement à ce que pourrait laisser croire sa désignation du deuxième dieu comme le démiurge (ici, ainsi qu'en 20 F et 24-27 F), il ne distingue donc pas absolument son premier dieu du démiurge platonicien : il lui en conserve la fonction supérieure et divine et confie à un deuxième dieu, qui chez lui est le démiurge proprement dit, le reste de cette tâche. Ainsi résout-il le débat caractéristique de l'école platonicienne de son temps sur l'identification du Bien de la *République* et du démiurge du *Timée* : contrairement à Plutarque et Atticus, il la rejette en n'attribuant qu'au seul deuxième dieu la fonction proprement dite de démiurge ou artisan du monde, distinct du Bien qu'est le premier dieu ; mais il ne l'abandonne pas complètement – elle relève d'une interprétation synthétique de Platon à laquelle il ne renonce pas. Il la réalise d'une manière toute personnelle :

104. Si Numénios écrit que le dieu est semence de toute âme, il ne dit pas qu'il sème « dans toutes les âmes qui ont part à lui ». Il sème en toutes choses qui participent ainsi de lui et n'est proprement semence des âmes que pour celles qui peuvent recevoir un intellect dans une âme. Il est d'ailleurs fort probable que Numénios dote aussi les intelligibles d'intellects (27 F = fr. 19 dP), ce qui rendrait compte de l'ensemencement concerné dans le domaine intelligible. C'est pourquoi l'hypothèse d'une référence au monde sensible est selon nous recevable (en accord avec Scott). C'est le contexte qui nous invite à penser qu'ici le monde sensible est le principal visé (*contra* Andron qui dit ne pas pouvoir trancher). On pourrait aussi se demander si Numénios ne songe pas à l'âme du monde, la seule à n'être pas pourvue de parties mortelles. Présentée par Platon comme engendrée par le seul démiurge que Numénios identifie *ici* à son premier dieu, cette hypothèse n'est pas à exclure en soi. Mais Numénios n'évoque pas l'âme du monde dans les fragments parvenus. Celle-ci est donc sans doute concernée par cet ensemencement au même titre que les autres.

105. En accord avec TARRANT 2004, selon qui les dieux de Numénios sont avant tout des fonctions.

il donne au Bien, qui est son premier dieu, uniquement la fonction du démiurge platonicien selon lui convenable à son rang de premier intellect, et il laisse à un dieu de second rang les autres fonctions démiurgiques. Un écho de cette conception est perceptible dans la désignation du premier dieu comme « démiurge de l'οὐσία » en 24 F. Elle a certes un sens métaphorique. Mais elle porte peut-être aussi la trace de l'élaboration du premier dieu numénien à partir de la figure revisitée du démiurge du *Timée* (41 c-d). Elle n'est d'ailleurs pas sans rappeler le statut de semeur et semence d'intellect propre à ce dieu, l'intellect et l'οὐσία étant deux aspects de l'intelligible.

L'analyse de cette phrase pourrait suffire à trancher le débat si les partisans de la lecture judéo-hellénistique du propos de Numénios ne tendaient pas à la confirmer par la description qui suit du deuxième dieu.

### ■ III/ LE LÉGISLATEUR PLANTEUR : UNE IMAGE PHILONIENNE ?

Numénios désigne le démiurge par le terme de législateur (νομοθέτης) et en fait le planteur, distributeur et transplanteur (φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει), en chacun de nous (εἰς ἡμᾶς ἑκάστους), de ce qui a été ainsi envoyé « de là-bas » (τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα), c'est-à-dire de ce qui a été semé par le premier dieu.

Le terme νομοθέτης a certes étonné<sup>106</sup> parce qu'il ne semble pas correspondre au parallélisme attendu. Il s'explique toutefois aisément par le contexte de *Timée* 41 e-42 d, qui sous-tend le propos<sup>107</sup>. Là, sont évoquées les lois (νόμους, 41 e 2) et la destinée enseignées par le démiurge aux âmes qu'il sème, démiurge ensuite présenté lui-même comme ayant légiféré ou leur ayant transmis ces décrets (διαθεσμοθετήσας, 42 d 2-3). Numénios traduit l'idée par le substantif νομοθέτης qui essentialise cette fonction<sup>108</sup>.

106. W. SCOTT (1925, p. 79, n. 4) a pensé pouvoir le corriger en ποιητής et E.-A. LEMMANS (1937 *ad loc.*) y voyait également une corruption textuelle.

107. Il n'est pas nécessaire, comme le fait É. DES PLACES (1973, p. 108, n. 3), de l'expliquer par un parallèle avec le Nouveau Testament (Jc 4,12) où Dieu est effectivement comparé à un législateur. Nous suivons ici l'intuition de P. Thillet (chez DES PLACES, *ibid.*) qui renvoie au *Timée* et nous l'explicitons.

108. Alcinoos (*Did.* 172 H. I. 8-11 W. L.) résume justement le passage du *Timée* par une comparaison entre le démiurge et un νομοθέτης. Sa transcription du discours de Platon peut être héritée de la tradition, voire de Numénios si celui-ci l'a précédé selon l'hypothèse de R. CHIARADONNA (2017). Calcidius témoigne sans doute de la même tradition lorsque dans son propre commentaire au *Timée* (LXXXVIII), il parle de *lator legis utriusque vitae, tam aeternae quam temporariae*. L'identification d'un dieu à un législateur est quoi qu'il en soit courante chez Platon (*République* IV 427 b 1 ; *Lois* II, 662 c 6 à propos de Zeus et d'Apollon et

L'appropriation du discours de Platon va peut-être même plus loin : dans les *Lois* (IV 714 a 2), Platon joue sur l'étymologie en faisant de la loi (νόμος) la distribution de l'intellect (διανομή τοῦ νοῦ). Il poursuit l'idée au livre X en identifiant loi et intellect, la première étant l'expression de l'ordre intellectif et divin que représente le second, divinité qui régit l'univers<sup>109</sup>. En faisant de son démiurge le νομοθέτης, Numénios peut adapter ce vocabulaire à sa propre conception (et division, donc) du dieu platonicien : son démiurge met en application la *Loi* qu'est le premier dieu, justement en distribuant aux hommes l'intellect qu'est aussi celui-ci. En d'autres termes, le premier dieu impose une loi implicite en semant *dans tout ce qui a part à lui* ; le démiurge la représente, la formule ou la rend concrète en implantant la semence là où elle doit l'être, en l'occurrence en chacun de nous. Le parallèle entre semeur-semence et législateur n'est pas bancal. Il est ancré dans la lecture de Platon.

C'est toutefois la notion de φυτεύων, ici reprise par le verbe φυτεύει, qui a récemment donné lieu à une nouvelle hypothèse concernant l'emprunt de Numénios à Philon. Nous avons dit qu'il signifie « planter », action que Numénios distingue de celle de semer qu'il réserve à son premier dieu. Cette distinction lui permet de tirer deux dieux de la figure unique qu'est le démiurge ou l'agriculteur platoniciens et de les séparer, processus fondamental de sa théologie. Estimant toutefois la distinction peu convaincante, Francesca CALABI (2017) invite à donner au verbe φυτεύειν le sens de « cultiver, s'occuper de ». À partir de là, elle dresse un parallèle entre le propos de Numénios et celui de Philon. Selon elle, Numénios n'opposerait pas l'action de semer et celle de planter. Il envisagerait une continuité entre celle de semer-planter et celle de cultiver ce qui a été semé. Il s'inspirerait par là de deux activités que Philon confie au Dieu unique ou plus précisément à Dieu et à sa puissance ou Λόγος. Numénios s'inspirerait peut-être même de la double création philonienne, qui distingue la formation du monde en six jours et le repos du septième. En aucun cas n'envisagerait-il du moins que le deuxième dieu plante les âmes dans les corps ou ne s'occupe de la transmigration lors d'une deuxième incorporation, selon les interprétations couramment proposées du passage.

Cette lecture ne peut pas être retenue selon nous pour les raisons suivantes. La première est philologique : le verbe φυτεύειν ne signifie pas « cultiver », même au sens métaphorique, mais littéralement « planter » et éven-

*Cratyle* 389 a où c'est à l'inverse le législateur qui a les attributs d'un dieu). Selon H. TARRANT (1979, p. 21), cette interprétation du démiurge comme législateur serait due à Posidonius (il renvoie à Sénèque, *Ep.* 94. 38 = Posidonius, F 178 Kidd).

109. Voir BRISSON & PRADEAU 2006, p. 384, n. 42.

tuellement « produire, mettre au monde »<sup>110</sup>. Même les exemples donnés par F. Calabi chez Philon ne sont pas probants<sup>111</sup>. Il ressort au contraire de leur analyse que φυτεύειν désigne l'implantation concrète permettant à la graine semée de s'épanouir réellement et de devenir *plante*, comme c'est déjà le cas chez Platon. La deuxième raison qui empêche d'attribuer à φυτεύειν le sens de « cultiver » est le contexte du fragment. Numénios emploie juste après le verbe μεταφυτεύειν dont le sens

110. Les exemples donnés par F. CALABI (2017, §15, n. 38) ne sont pas probants : chez Hésiode (*Op.* 22), c'est le verbe suivant (οἶκον τ' εἶ θεέσθαι) qui indique la notion de culture ou de bon soin donné à ce qui a été planté ; chez Xénophon (*Mémorable* II 1, 13), les verbes σπείρειν et φυτεύειν se succèdent comme de coutume sans que le deuxième prenne un sens différent ; chez Platon (*Phèdre* 276 e), le sens de « planter » s'impose dans le contexte.

111. En *Sobr.* 36 sont détaillés les travaux agricoles du γεωργός, depuis le creusage des sillons et le semis (καταβάλλη τὰ σπέρματα) jusqu'à l'arrosage des plantes ; le verbe φυτεύειν est utilisé sous la forme du participe passif substantivé τοῖς φυτευθεῖσι pour désigner littéralement les *plantes* et le verbe ἐμφυτεύειν désigne l'implantation des boutures et marcottes. Il est d'abord question de planter et d'implanter. En *Plant.* 1, il n'y a aucune raison de traduire ἐφύτευσεν par « cultiver » plutôt que par « planter » étant donné qu'en Gn 9,20 qui est cité, Noé est présenté comme le premier à *planter* la vigne. Il va certes ensuite s'enivrer (Gn 9,21) comme le rappelle la citation de la suite du verset en *Plant.* 140. On ajoutera que le verbe hébreu que la LXX (Gn 9,20) traduit est נָטַע, qui signifie « planter » et non « cultiver ». Mais, même si cela suppose une culture de la vigne, le verbe φυτεύειν peut garder son sens littéral dans la traduction du verset biblique (c'est la même chose en *Agric.* 1 où il est de nouveau cité). En *Agric.* 18, le complément d'objet étant μοσχέματα, il est naturel de penser que φυτεύσω renvoie à l'activité de planter ces marcottes (voir l'explication déjà donnée pour *Sobr.* 36, même si il s'agit ici d'un contexte psychique). Quant au cas plus intéressant de *Agric.* 9, il reprend les termes de *Agric.* 8 qui font ici encore se succéder σπείρειν et φυτεύειν comme deux temps de l'activité courante du γεωργός : φυτεύειν implique bien un soin particulier de ce qui a été semé, mais il s'agit littéralement d'une implantation correcte des graines afin qu'une plante puisse croître. En *Leg.* I 48-49, il est enfin littéralement question de *planter* la vertu dans l'âme. Le seul cas litigieux est sans doute celui de *Spec.* I 305. Les élans de la passion auraient d'abord « semé » (ἐσπειραν) et fait croître ou germer (συνηύξησαν) des maux. Le mauvais jardinier de l'âme les cultiverait (ὁ κακὸς ψυχῆς γεωργὸς ἐφύτευσεν). Mais, même si le verbe φυτεύειν peut prendre un sens figuré quand il a ainsi l'âme pour sujet, il n'en demeure pas moins que l'activité décrite littéralement, après l'ensemencement, est bien, comme de coutume, celle de planter (correctement) ou d'implanter ce qui a été semé, dans l'idée sans doute que la semaison ne suffit pas, surtout que, s'il est bien ici question de graines germées, elles nécessitent effectivement une implantation. On remarquera pour conclure que F. Calabi en revient elle-même au sens courant de « planter », propre au verbe φυτεύειν à la fin de son exposé (§ 41-46).

de « transplanter » ne fait aucun doute : changerait-il soudain le sémantisme de la base verbale ? En outre, l'expression finale τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα renvoie à ce qu'a semé le premier dieu. L'image du jet ou de la diffusion qu'elle recèle est doublement intéressante : d'une part, elle permet de filer la connotation sexuelle qui affleurerait dans celle de l'ensemencement ; d'autre part, elle invite justement à distinguer ce simple jet ou, mieux, cette diffusion, de l'activité d'implanter ce qui a ainsi été envoyé ou transmis. D'un point de vue philosophique et exégétique, enfin, l'image du plantage doit absolument être gardée. Elle est liée à celle de la plante utilisée plus loin dans le *Timée* (90 a 2-6) : la partie divine donnée aux hommes par le dieu, qualifiée de *daimon* en raison de sa parenté intrinsèque avec celui-ci et située au sommet de notre tête, est présentée là comme faisant de chacun de nous une *plante* céleste (ἡμᾶς [...] ὄντας φυτὸν [...] οὐράνιον). Notre âme pour ainsi dire *pousserait* au ciel lors de sa première naissance (ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ), là où « l'espèce divine » (cette partie divine de l'âme assimilée à un *daimon*) aurait *enraciné* notre tête (τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννύν). L'âme qui a reçu l'intellect est donc qualifiée de « plante » dans le *Timée*. Voilà qui à la fois justifie l'action de « planter » réservée au démiurge numénios, explique sa différence avec celle de « semer »<sup>112</sup> et permet même de mieux comprendre en quoi consiste cette plantation métaphorique.

112. Numénios a pu se sentir autorisé à distinguer la plante de la semence et par suite l'ensemencement (ici évoqué par le don du *daimon* à chacun de nous) de l'implantation ainsi que leurs acteurs respectifs grâce à ce passage du *Timée* ; là, en effet, c'est la partie divine elle-même, l'intellect, qui enraine la tête dans le ciel et non le dieu qui a semé ou donné. Numénios aura simplement distingué une étape supplémentaire en attribuant cet acte d'enracinement au démiurge. Il peut aussi identifier celui-ci à un *daimon* dans le souvenir du rôle psychagogique d'un tel être dans le mythe d'Er, sans compter que, chez lui, le démiurge est lui-même un intellect. Il aura même pu interpréter le τὸ θεῖον du passage platonicien comme renvoyant à ce dieu démiurge-intellect, l'enracinement s'y faisant dans le ciel, lieu privilégié du démiurge, voire identifié à celui-ci en 19 F (fr. 11 dP). Que Numénios ait en tête ce passage pourrait même être confirmé par l'évocation, dans la dernière phrase du fragment, du « chacun de nous » qui bénéficie de cette implantation, comme le fait ici Platon donnant à ce « chacun de nous » (ἐκάστῳ, 90 a 4) le devenir de « plante céleste ». L'expression semble appartenir à une tradition qui précède Platon : il y fait allusion par un simple λέγοντες (90 a 7) que Numénios peut avoir pris pour une référence aux pythagoriciens.

En lien avec le *Timée* (42 a 3)<sup>113</sup>, on pourrait en effet penser que le deuxième dieu numénien « plante » les âmes dans les corps<sup>114</sup>, comme le font là les jeunes dieux dont il prendrait le rôle<sup>115</sup>, avant de les « transplanter » lors des réincarnations successives ; on pourrait aussi penser à la distribution des âmes ou plutôt des seules parties divines des âmes aux astres et aux immortels (ἐνεμμέν θ' ἐκάστην πρὸς ἕκαστον), opérée par le démiurge chez Platon lui-même. Mais Numénus est sans doute plus précis. Nous venons de voir l'association platonicienne de l'intellect à une plante. Or ce que sème et envoie le premier dieu est sans doute l'intellect destiné à chaque âme devant y avoir part. L'action du démiurge consisterait donc peut-être plutôt à planter chaque *intellect* dans une âme, lieu où réside nécessairement un intellect lorsqu'il « descend » dans le monde sensible<sup>116</sup>. Plutôt que de décrire métaphoriquement l'action qui consisterait à incarner littéralement les âmes, Numénus renverrait au soin mis par son démiurge à planter la semence divine qu'est l'intellect dans des âmes, à l'y distribuer correctement (διανέμει), puis à la transplanter (μεταφυτεύει) lors d'autres incarnations, l'expression « chacun de nous » évoquant d'abord nos âmes. Il pourrait en outre opérer ensuite l'incarnation de ces âmes dans des corps, ce que pourraient aussi évoquer les verbes διανέμει et μεταφυτεύει, à moins que Numénus ne suive Timée

en confiant cette tâche à des dieux secondaires, voire au troisième dieu, si l'on tient à cette interprétation que nous ne cautionnons pas<sup>117</sup>.

Ainsi, plutôt que d'imaginer Numénus s'inspirant de la double création philonienne et de deux aspects du Dieu biblique dont il ferait quant à lui deux dieux, mieux vaut penser qu'il continue à interpréter directement Platon et répartit entre ses deux dieux les deux tâches (semence et législation-incarnation) opérées par le seul démiurge du *Timée*.

#### ■ IV/ CONCLUSION : NUMÉNIUS ET PHILON ?

Dans le fragment 21 F, Numénus élabore une métaphore agricole qui lui permet de décrire les fonctions de ses deux premiers dieux à partir des passages du *Timée* (41 d-42 a ; 90 a) relatifs à l'ensemencement, à la formation et à l'implantation des âmes. Aucune réminiscence biblique ni philonienne ne semble l'inspirer, du moins directement. Ce constat n'implique pas qu'il ne connaisse pas Philon. Il montre que les parallèles souvent proposés pour comparer les deux auteurs relèvent d'abord d'une commune fidélité à Platon. En guise de conclusion, nous résumerons les comparaisons dressées selon nous trop rapidement entre leurs doctrines, avant de proposer une autre manière d'envisager la relation entre Numénus et Philon.

L'interprétation du participe ὄν, précédé ici de l'article ὁ, comme une désignation du premier dieu et par suite son interprétation comme un biblisme philonien s'est révélée moins satisfaisante que la lecture selon nous naturelle du texte qui donne l'attribut σπέρμα πάσης ψυχῆς à ce participe. L'imagerie du γεωργός, associée à celle du semeur et du planteur tout comme celle du νομοθέτης relèvent quant à elles davantage de Platon et de la tradition platonicienne que du vocabulaire philonien, bien que nous n'excluons pas absolument une continuité de pensée entre Philon et Numénus sur la représentation de l'intellect

113. L'implantation est exprimée là par le passif ἐμφυτευθεῖεν à propos des âmes qui, en vertu de la nécessité, ont été implantées dans des corps par les jeunes dieux.

114. C'est l'interprétation notamment de FESTUGIÈRE 1953, suivi par DES PLACES, p. 109, n. 4 et EDWARDS 1989, p. 480-481.

115. Le fait que l'implantation de la partie divine de l'âme dans les corps (mortels) n'intervienne dans le *Timée* qu'avec le concours des jeunes dieux ne constitue pas une objection à cette lecture. Numénus semble confier à son premier dieu la première partie du rôle attribué au démiurge dans ce passage du *Timée*. Il confie à son deuxième dieu la deuxième partie de ce rôle (*Tim.* 41 d-42 a) et peut très bien lui confier aussi celui des jeunes dieux (en accord avec BALTES 1975a, p. 263 ; TARRANT 1979, p. 21, 42 ; EDWARDS 1989, p. 481 et 1990, p. 66 ; BONAZZI 2004, p. 15 *contra* ANDRON 2009, p. 42, suivi par O'BRIEN 2015, p. 149). Cela corroborerait son interprétation : ces dieux sont les enfants du démiurge de Platon (41 c 5-6), tout comme son démiurge est fils du premier dieu, justement représenté dans ce passage par le démiurge de Platon. En donnant ainsi à son démiurge la fonction des jeunes dieux, Numénus parerait la critique d'une multiplication de dieux (et d'intellects) au niveau des principes à l'origine du monde. Pour résoudre la difficulté, G. MÜLLER (2015, p. 17) suppose quant à elle que Numénus distribue implicitement la tâche entre son deuxième et son troisième dieu évoqués en 19 F. Voir la note 117.

116. Le fragment précédent associe le démiurge à Zeus comme pourvoyeur de la vie : qu'il pourvoie ainsi à l'âme nécessaire à la résidence de l'intellect ainsi qu'à la vie du corps est en parfaite continuité avec cette esquisse d'allégorisation.

117. Selon G. MÜLLER (2015, p. 17), Numénus distribuerait implicitement la tâche entre son deuxième et son troisième dieu évoqués en 19 F : le deuxième planterait, le troisième distribuerait et transplanterait (διανέμει καὶ μεταφυτεύει), prenant ainsi lui-même le rôle des jeunes dieux du *Timée*. Mais le propos ne semble pas justifier cette distinction, qui, en 19 F, avait surtout une portée didactique qui n'est plus en jeu ici. Dans les fragments suivants, Numénus parle d'ailleurs généralement du démiurge et n'envisage plus la distinction entre ses deux aspects. S'il fallait la réintroduire ici, nous dirions que la distribution de l'intellect relève davantage du second aspect du deuxième dieu (le « troisième » dieu de 19 F), celui qui, après avoir contemplé l'intelligible, est tourné vers le sensible et s'en charge, l'élevant ici à sa divinité par cette distribution de l'intellect.

comme γεωργός<sup>118</sup>. Même si Numénius peut souhaiter distribuer à ses deux dieux les activités que Philon réserve au Dieu unique, il semble quoi qu'il en soit moins s'inspirer de ce dernier qu'interpréter Platon selon ses propres conceptions et faire peut-être un emprunt polémique à Plutarque dans une commune exégèse du *Timée*. Quant au sens parfois attribué à φουτέειν censé rappeler le soin que le dieu philonien ou son Λόγος accorderait à sa semence, il ne se justifie ni dans le fragment ni même chez Philon. Le parallèle avec l'activité de ce Λόγος convient d'autant moins que, chez Philon, c'est ce dernier qui est qualifié de σπερματικός et non Dieu lui-même, auquel Numénius identifierait son premier dieu. Un autre rapprochement parfois suggéré consiste à penser que Numénius envisagerait ici son premier dieu comme ἄρρητος (lecture associée à celle qui voit dans ὄ... ὄν la désignation du premier dieu), tout comme l'est Dieu chez Philon<sup>119</sup>. Mais Numénius ne conçoit pas ainsi la désignation τὸ ὄν réellement utilisée comme nom divin en 15 F et tel n'est pas davantage son propos en 25 F (fr. 17 dP) lorsqu'il parle d'un premier intellect « ignoré des hommes » : ces derniers le méconnaissent certes, mais sa connaissance ne leur est pas en soi refusée (voir 11 F) et Numénius y conduit ; la seule chose véritablement inconnaissable et innommable est la matière (13 F = fr. 4a dP). C'est pourquoi, même si Numénius connaît la littérature judéo-hellénistique et l'utilise, même s'il est vraisemblable qu'il connaisse Philon ainsi que l'appellation ὁ ὄν appliquée à Dieu dans la Septante, il n'est pas nécessaire de penser qu'il se soit *ici* inspiré de Philon ni même d'imaginer que, en bon pythagoricien, il envisage une double lecture de cette expression qu'il aurait malgré tout introduite dans son texte. Ce qui du moins nous en fait profondément douter est entre autres la *silence d'Eusèbe* sur une formule qu'il n'aurait vraisemblablement pas manqué de souligner.

Cette conclusion ne vise pas à exclure une connaissance de Philon par Numénius. Elle invite simplement à concevoir leur éventuelle relation autrement qu'en termes d'influence. Leur commune innutrition platonicienne suggère que, s'il avait lu Philon, Numénius pouvait le compter parmi ces Juifs dont l'enseignement est en accord avec Platon (10 F). Tel est le seul terrain assuré où l'on peut imaginer leur rencontre. Penser que Numénius se serait ensuite inspiré de telle ou telle réécriture philonienne

de Platon est une hypothèse séduisante dont nous n'avons pu à ce jour vérifier la validité. La lecture du fragment 21 F dans son contexte montre en tout cas qu'il n'est pas judicieux d'en chercher, là, une preuve. Mieux vaut, semble-t-il, se fier au silence des chrétiens sur ce point.

jourdan.fabienne@wanadoo.fr  
CNRS, UMR 8167, Antiquité classique et tardive,  
Sorbonne-Université

## ■ BIBLIOGRAPHIE

### Éditions et traductions de Numénius citées, dans l'ordre chronologique

- É. LÉVÊQUE 1857, dans M.-N. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin, chef de l'école néoplatonicienne, traduites pour la première fois en français, accompagnées de sommaires, de notes et d'éclaircissements.... 1, Les Ennéades de Plotin... précédées de la Vie de Plotin et des Principes de la théorie des intelligibles*, Paris, Hachette, réimpr. 1968, Minerva, Frankfurt, p. XCVIII-CIV (traduction de la plupart des extraits du *Περὶ τὰ γαθοῦ*).
- F. W. A. MULLACH 1881, *Fragmenta philosophorum graecorum. 3, Platonicos et Peripateticos continens*, Aalen, Scientia, réimpr. 1968, p. 153-174.
- E.-A. LEEMANS 1937, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten* (Mémoires de l'Académie royale de Belgique. Classe de lettres 37, 2), Bruxelles.
- É. DES PLACES 1973, Numénius, *Fragments*, texte établi et trad. par É. DES PLACES (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres.
- R. D. PETTY 1993, *The Fragments of Numenius : text, translation and commentary*, Diss. (masch.), Santa Barbara (le texte est celui de É. Des Places). Réédité chez Prometheus Trust, Westbury, 2012.
- G. BOYS-STONES 2014, *Numenius fragments, draft translation*, Durham University, [https://www.academia.edu/6410739/The\\_fragments\\_of\\_Numenius\\_of\\_Apamea](https://www.academia.edu/6410739/The_fragments_of_Numenius_of_Apamea)

### Éditions et traductions d'Eusèbe citées, dans l'ordre chronologique

118. L'image apparaît en *Leg.* I 47. Elle est reprise en *Agric.* 9, 1-3 où Philon non seulement considère le νοῦς comme ce qui est véritablement chacun de nous, mais ajoute que cet intellect fait fructifier les bénéfices tirés de ce qui a été *semé et planté*, sous-entendu par le vrai γεωργός. L'image et le vocabulaire proviennent toutefois du *Phèdre* 276 b-277 a et le parallèle peut s'expliquer par une commune appropriation de Platon.
119. Voir WHITTAKER 1967, p. 200-201, suivi par CALABI 2017 ; voir aussi RADICE 2003, p. 178.

- F. VIGER 1628, *Eusebii Pamphili Praeparatio evangelica, Franciscus Vigerus recensuit, latine vertit, notis illustravit, editio nova juxta parisinam 1628*, réédité à l'identique page par page chez Weidmann, Coloniae, 1688. Une reproduction (incomplète concernant l'apparat) est disponible dans J. P. MIGNE, *PG* 21, Paris, 1857, col. 21-1408.

- N. M. S. SÉGUIER DE SAINT BRISSON 1846, *La préparation évangélique*, traduite du grec d'Eusèbe Pamphile, évêque de Césarée en Palestine dans le IV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, avec des notes critiques, historiques et philologiques, Paris, Gaume Frères, 2 vol. (voir aussi les notes de son édition en préparation de la PE à la suite du texte de F. VIGER dans la PG 21, col. 1457-1666).
- E. H. GIFFORD 1903, *Eusebii Pamphili Evangelicae praeparationis libri XV. 1-4*, ad codices manuscriptos denuo collato rec., anglie nunc primum reddidit, notis et indicibus instruxit E. H. GIFFORD, Oxonii, E typographeo academico.
- K. MRAS 1954 et 1956, *Eusebius Werke. 8, Die Praeparatio evangelica. 1, Die Bücher I-X; 2, Die Bücher XI-XV* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 43), Berlin, Akademie-Verlag.
- Études*
- ACHILLE C.  
2009 « Un testimone poco noto del Giudaismo : Numenio di Apamea », *Athenaeum* 97 (1), p. 169-185.
- ANDRON C. I.  
2009 « Numenius' Fragment 13 (É. Des Places) : a response to M. J. Edwards », [www.cosmin-andron.com/wp-content/uploads/2009/01/numenius-fr-13.pdf](http://www.cosmin-andron.com/wp-content/uploads/2009/01/numenius-fr-13.pdf).
- ATHANASSIADI P.  
2006 *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénios à Damascius* (L'Âne d'or), Paris, Les Belles Lettres.
- BALTES M.  
1975a « Numenios von Apamea und der platonische Timaios », *Vigiliae christianae* 29, p. 241-270 (repris dans M. BALTES, *Dianoemata : kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Berlin, 1999, p. 1-32).  
1975b « Recension de É. Des Places, Numénios, Fragments », Paris, Les Belles Lettres, 1973 », *Gnomon* 47, p. 538-543.
- BONAZZI M.  
2004 « Un lettore antico della Repubblica : Numenio di Apamea », *Méthexis* 17, p. 71-84.
- BRISSON L.  
1998 *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, 3<sup>e</sup> éd., revue et corrigée, Sankt Augustin, Akademie Verlag [1<sup>re</sup> éd. Paris, Klincksieck, 1974].
- BRISSON L., PRADEAU J.-F.  
2006 Platon, *Lois*, nouvelle trad., introd. et notes par L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, Paris, Flammarion.
- BURNYEAT M. F.  
2005 « Platonism in the Bible : Numenius of Apamea on Exodus and eternity », dans *Metaphysics, soul and ethics in ancient thought : themes from the work of Richard Sorabji*, ed. by R. SALLES, Oxford, Clarendon Pr., p. 143-169.
- CALABI F.  
2017 « L'agricoltura divina in Filone di Alessandria e in Numenio », *Études platoniciennes* 13 (<https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1189>).
- CHIARADONNA R.  
2017 « Théologie et époptique aristotélienne dans le médioplatonisme : la réception de *Métaphysique* Λ », dans *Réceptions de la théologie aristotélienne : d'Aristote à Michel d'Éphèse*, F. BAGHDASSARIAN & G. GUYOMARC'H (dir.), Louvain-la-Neuve, Peeters, p. 143-157.
- DILLON J. M.  
1977 *The middle Platonists : a study of Platonism, 80 BC to AD 220*, Ithaca NY (2<sup>e</sup> éd. 1996).
- DI STEFANO E.  
2010 *Triade divina in Numenio di Apamea : un'anticipazione della teologia neoplatonica* (Symbolon 38), Catania, CUECM.
- DODDS E. R.  
1960 « Numenius and Ammonius », dans *Entretiens sur l'Antiquité classique. 5, Les sources de Plotin*, Vandœuvres – Genève, Fondation Hardt, p. 3-61.
- EDWARDS E.  
1989 « Numenius, fr. 13 (Des Places) : a note on interpretation », *Mnemosyne* 42 (3), p. 478-482.  
1990 « Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews », *Vigiliae christianae* 44, p. 64-75.  
2010 « Numenius of Apamea », dans *The Cambridge history of philosophy in late antiquity*, ed. by L. GERSON, Cambridge, Cambridge University Pr., p. 115-125.
- FESTUGIÈRE A.-J.  
1953 *La Révélation d'Hermès trismégiste. 3, Les doctrines de l'âme* (Études bibliques), Paris, Gabalda, réimpr. 1981.
- FROIDEFOND Ch.  
1988 Plutarque, *Œuvres morales. 5, 2, Traité 23 : Isis et Osiris*, texte établi et trad. par Ch. FROIDEFOND (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, réimpr. 2003.
- GAGER J.-G.  
1972 *Moses in Greco-Roman paganism*, Nashville – New York, Abingdon Pr.
- JOURDAN F.  
2013a « La matière à l'origine du mal chez Numénios : un enseignement explicite chez Macrobe ? 1, La doctrine du corps astral et des facultés produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires », *Revue de philosophie ancienne* 31 (1), p. 41-98.  
2013b « La matière à l'origine du mal chez Numénios : un enseignement explicite chez Macrobe ? 2, La doctrine de la matière affectant l'âme lors de sa descente vers

- le corps terrestre », *Revue de philosophie ancienne* 31 (2), p. 149-178.
- 2013c « Le fragment 43 (Des Places) de Numénius : problèmes d'édition, tentatives d'interprétation », *Études platoniciennes* 10 (<http://etudesplatoniciennes.revues.org/321>).
- 2014a « La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 52 Des Places, Calcidius ; cf. fr. 43 Des Places, Jamblique) », *Philosophie antique* 14, p. 185-235.
- 2014b « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », dans *Die Wurzel allen Übels : Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts*, hrsg. von F. JOURDAN & R. HIRSCH-LUIPOLD (Ratio religionis Studien 3), Tübingen, Mohr Siebeck, p. 133-210.
- 2015a « Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er : Numénius et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 Des Places », *Les études philosophiques* 3, p. 431-452.
- 2015b « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique* », dans *Lire en extraits : pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge*, S. MORLET (dir.), Paris, PUPS, p. 107-148.
- à paraître a « Numénius et les traditions "orientales" : essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (fr. 1 / 10 F) », dans *Les philosophes et les mystères dans l'Empire romain*, éd. par F. MASSA & N. BELAYCHE, Liège, Presses universitaires de Liège – De Bocard.
- à paraître b « Le retour de l'âme à son lieu d'origine divine après la mort physique et sa descente ici-bas selon Numénius », *Les études platoniciennes*.
- KOOTEN G. van
- 2006 « Moses/Musaeus/Mochos and his God Yahweh, Iao and Sabaoth, seen from a Graeco-Roman perspective », dans *The revelation of the name YHWH to Moses : perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman world and early Christianity*, ed. by G. H. van KOOTEN (Themes in biblical narrative – Jewish and Christian traditions 9), Leiden – Boston, Brill, p. 107-138.
- KRÄMER H. J.
- 1964 *Der Ursprung der Geistmetaphysik : Untersuchung zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, Grüner, réimpr. 1967.
- LE BOULLUEC A., SANDEVOIR P.
- 1989 *La Bible d'Alexandrie. 2, L'Exode*, trad. du texte grec de la Septante, introd. et notes par A. LE BOULLUEC & P. SANDEVOIR, Paris, Le Cerf.
- MASSON O.
- 1994 « Nouvelles notes d'anthroponymie grecque », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102, p. 167-184.
- MICHALEWSKI A.
- 2012 « Le Premier de Numénius et l'Un de Plotin », *Archives de philosophie* 75, p. 29-48.
- MÜLLER G.
- 2015 « Qué es "lo que es viviente" (ὅ ἐστι ζῶον) según Numenio de Apamea », *Cuadernos de filosofía* 64, p. 9-22.
- O'BRIEN C. S.
- 2015 *The demiurge in ancient thought : secondary gods and divine mediators*, Cambridge, Cambridge University Pr.
- PUECH H. C.
- 1934 « Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle », *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales* 2 (2) (= *Mélanges Bidez*), Bruxelles, p. 745-778.
- RADICE R.
- 2003 « The "Nameless principle" from Philo to Plotinus : an outline of research », dans *Italian studies on Philo of Alexandria*, ed. by F. CALABI (Ancient Mediterranean and medieval texts and contexts. Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean antiquity), Leiden – Boston, Brill, p. 167-182.
- REINACH T.
- 1895 *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, Leroux.
- REYDAMS-SCHILS G.
- 1999 *Demiurge and providence : Stoic and Platonist readings of Plato's Timaeus* (Monothéismes et philosophie 2), Turnhout, Brepols.
- RUNIA D.
- 1995 « Why does Clement of Alexandria call Philo "the Pythagorean" », *Vigiliae christianae* 49, p. 1-22.
- SCOTT W.
- 1925 *Hermetica : the ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, with English translation and notes. 2, Notes on the Corpus Hermeticum*, Oxford, Clarendon Pr.
- STERN M.
- 1980 « Numenius of Apamea », dans *Greek and Latin authors on Jews and Judaism. 2, From Tacitus to Simplicius*, ed. with introd., transl. and commentary by M. STERN, Jerusalem, The Israël Academy of sciences and humanities, p. 206-216.
- STRUTWOLF H.
- 1999 *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea : eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte* (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte 72), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- TARRANT H. A. S.
- 1979 « Numenius fr. 13 and Plato's *Timaeus* », *Antichthon* 13, p. 19-29.



- 2004 « Must commentators know their sources? Proclus in *Timaeum* and Numenius », dans *Philosophy, science and exegesis in Greek, Arabic and Latin commentaries*, ed. by P. ADAMSON *et al.* (Bulletin of the Institute of classical studies. Supplement 83, 1), London, p. 175-190.
- VIGNAUX P.  
1978 *Dieu et l'Être : exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, présentation par P. VIGNAUX (Collection des études augustinienes. Série Antiquité 78), Paris.
- WALLIS R. T.  
1992 « Soul and Nous in Plotinus, Numenius and Gnosticism », dans *Neoplatonism and gnosticism*, R. T. WALLIS *et al.* ed. (Studies in Neoplatonism : ancient and modern 6), New York, State University of New York Pr., p. 461-482.
- WASZINK J.-H.  
1966 « Porphyrios und Numenius », dans *Entretiens sur l'Antiquité classique. 7, Porphyre*, Vandœuvres – Genève, Fondation Hardt, p. 35-83.
- WHITTAKER J.  
1967 « Moses Atticising », *Phoenix* 21 (3), p. 196-201.  
1978 « Numenius and Alcinoos on the First Principle », *Phoenix* 32, p. 144-154.