



HAL
open science

Interactions, influences et transferts culturels : le cas de Numénus

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Interactions, influences et transferts culturels : le cas de Numénus. Cahiers ReMix, 2021. hal-03504461

HAL Id: hal-03504461

<https://hal.science/hal-03504461>

Submitted on 29 Dec 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Interactions, influences, transferts culturels. Numénius d'Apamée et la *symphonia*

version finale en ligne, avec photo du Numénius : « Interactions, influences et transferts culturels : le cas de Numénius », dans *Les migrations interdiscursives : Penser la circulation des idées*, Cahiers Remix, 2021, en ligne : http://oic.uqam.ca/fr/remix/les-migrations-interdiscursives-penser-la-circulation-des-idees?fbclid=IwAR21XsvJ9okUmgyhxMp_FMWa03VN60elsCMOS8hOaw_UG6bRv1czbTFSnMk

Aborder la question des migrations discursives à partir des œuvres de l'Antiquité est un exercice qui permet non seulement de montrer le dialogue entre des sources que l'on croit parfois refermées sur leurs propres traditions, mais aussi d'interroger plus avant les modalités de ce dialogue. Dans cette perspective, le philosophe du II^e siècle après J.-C. Numénius d'Apamée¹ offre un terrain d'observation privilégié. Platonicien pythagorisant d'origine syrienne, il est notamment connu pour avoir dit que Platon n'était autre que Moïse parlant l'attique². Le fragment dans lequel il suggère une comparaison entre son interprétation de Platon, uni à Pythagore, et les traditions religieuses que nous qualifions couramment d'orientales est quant à lui placé en tête de l'édition actuelle de ses fragments (fr. 1 dP = 10 F)³. À eux seuls⁴, ces deux éléments suffisent à faire de son œuvre le lieu idéal pour aborder la question à l'étude. À cette fin, l'analyse commencera par le fragment où Numénius expose son projet d'illustrer sa lecture de Platon par certaines traditions religieuses non grecques. Sera ainsi dégagée la manière dont il réalise concrètement cette illustration. À partir de là, pourra être élaborée une réflexion plus théorique : elle sera réalisée à l'aide des concepts modernes d'interactions, d'influences et de transferts culturels. Il en ressortira que la notion de *symphonia*, caractéristique de la pensée grecque ancienne, correspond sans doute mieux à la démarche vers laquelle conduit l'auteur.

I. Des traditions religieuses étrangères pour illustrer une interprétation de Platon (Numénius, 10 F)

Nous ne commenterons pas ici la fameuse phrase évoquée en

¹ Sur cet auteur, voir par ex. Frede; Petty; Staab; Athanassiadi, et notre édition des fragments et témoignages de son œuvre à paraître aux Belles Lettres. Lorsque nous citons l'un de ces textes, nous donnons la numérotation de cette édition (sous la forme x F ou x T) et, la première fois, nous ajoutons la numérotation correspondante dans l'édition d'Édouard des Places, Paris, 1973, abrégé en dP.

² Voir Clément d'Alexandrie, *Strom.* I 22, 150. 4 et nos réserves sur l'authenticité de cette formule dans Jourdan, 2020b, 105 n. 4.

³ Sur ce texte, voir Pleše; Jourdan, 2021a.

⁴ Voir aussi son utilisation de la Genèse, d'après Porphyre, *De antro*, § 10 et son récit d'un épisode lié à l'Exode (18 F = fr. 9 dP). Sur ces sujets, voir Jourdan, 2015a, 2020a, 2021b et 2021c, ainsi que, concernant le premier, la deuxième partie de cet article.

introduction et par laquelle Numénius aurait dit que «Platon n'est autre que Moïse parlant l'attique». Rapportée par le seul Clément d'Alexandrie dans le contexte de la forgerie judéo-hellénistique⁵, elle suscite des réserves. Eusèbe la reprend à son prédécesseur et la met lui-même à distance⁶. Son authenticité ne peut donc être assurée⁷. Cette phrase n'en est pas moins significative. Elle indique qu'il semblait possible de prêter à Numénius l'idée d'une supériorité ou du moins d'une égalité de Moïse avec Platon. Numénius pouvait lui-même paraître cautionner cette affirmation. Au début de son dialogue *Sur le Bien*, il énonce en effet le projet suivant:

Il faudra, une fois qu'on aura parlé et scellé ce qu'on aura dit à l'aide des témoignages de Platon, revenir sur ce point et lier l'ensemble (ξυνδήσασθαι) aux propos de Pythagore, puis invoquer les peuples qui jouissent d'une bonne réputation, en présentant leurs rites (τὰς τελετὰς), doctrines (τὰ δόγματα) et édifices cultuels (τὰς τε ἰδρύσεις) qui célèbrent le divin en accord avec Platon (συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως), tous ceux [de cet ordre] qu'ont institués Brahmanes, Juifs, Mages et Égyptiens. (10 F, chez Eusèbe, *PE IX 7*)⁸.

Numénius traite ici du caractère incorporel du premier principe, qui correspond au premier dieu de sa théologie. Il veut prendre Platon à témoin de son discours (il va citer ses textes), associer cette interprétation aux propos de Pythagore, puis faire appel aux peuples célèbres dont il estime que certaines traditions religieuses corroborent sa lecture de Platon. Le premier intérêt du passage réside dans le fait qu'il ne retient que des traditions religieuses pour servir sa comparaison. Il semble même les désigner de manière exhaustive: les *teletai* renvoient généralement à des cérémonies, les *dogmata* aux textes ou doctrines qui les sous-tendent, et les *hidruseis* aux fondations religieuses qui leur sont associées, à la fois en tant que mises en œuvre de l'intention religieuse à leur origine et en tant que résultats de cette mise en œuvre — Numénius songe sans doute aux statues et aux temples qui dispensent un enseignement religieux de manière visuelle⁹. Dans le même esprit, les peuples qu'il nomme sont choisis parce qu'ils désignent des ordres religieux ou sont associés à des croyances religieuses: les Brahmanes sont une caste de prêtres en Inde; les Juifs représentent le peuple monothéiste par excellence, celui qui a placé sa foi dans la révélation de l'Ancien Testament; les Mages constituent eux aussi une caste de prêtres, cette fois en Perse, bien que Numénius puisse aussi renvoyer à travers eux aux auteurs des *Oracles chaldaïques*, voire aux desservants de Mithra¹⁰; lorsqu'il évoque les Égyptiens, Numénius renvoie surtout aux prêtres comme l'a fait

⁵ Sur ce sujet, voir par ex. Jourdan, 2010 avec la bibliographie *ad hoc*.

⁶ Eusèbe, *PE IX 6, 9 et XI 10, 14*. Quant à Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, II 114. 2, il emprunte à Eusèbe.

⁷ Elle peut toutefois relever d'un propos tenu à l'oral et transmis par la tradition. Nous donnerons une étude approfondie de ce passage dans un autre cadre.

⁸ Nous traduisons les textes cités.

⁹ Sur ce point, voir sa mention de la statue de Sarapis rapportée par Origène, *Contre Celse*, V 38 = fr. 53 dP.

¹⁰ Sur ce sujet, voir les précisions dans Jourdan, 2021a.

Platon avant lui¹¹, à moins qu'il ne pense aux auteurs des traités hermétiques¹². Il convoque donc des traditions religieuses et les représentants de ces traditions pour illustrer sa lecture *théologique* de Platon.

Le deuxième intérêt du passage concerne cette utilisation des pratiques et croyances des peuples nommés. La participiale συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως (*sunteloumenas Platōni homologoumenōs*) l'explique. Elle indique que seront présentées uniquement¹³ les pratiques et croyances «établies en accord avec Platon»¹⁴, c'est-à-dire en accord avec l'interprétation de la doctrine de Platon donnée par Numénius. En vertu du jeu de mots sur le verbe συντελεῖν (*suntelein*) qui désigne aussi la célébration de rites sacrés, ces pratiques cultuelles sont même plus précisément envisagées comme «célébrant» *le divin en accord* avec Platon.

Ces remarques nous permettent d'esquisser les bases d'une réflexion théorique: Numénius n'exalte pas ces peuples comme détenant l'origine de la théologie véritable. Il ne dit pas davantage que Platon tire d'eux sa doctrine: il n'utilise pas l'argument courant de l'ancienneté et du caractère sacré des enseignements anciens et barbares pour les situer à l'origine de la philosophie platonicienne et garantir ainsi la véracité de celle-ci et de son interprétation. Il veut simplement illustrer la doctrine qu'il prête à Platon en établissant des parallèles destinés à montrer que cette doctrine, sur certains points, est partagée par des peuples dignes d'estime en raison de leurs traditions religieuses présumées antiques et divines. Une telle démarche conforte l'exactitude de ses positions. Le verbe συντελεῖν (*suntelein*) est le mot décisif du passage à cet égard: Numénius veut montrer un *accord* (συν-τελεῖν) entre «son» Platon et les différentes traditions. L'objet de cet accord réside dans la manière d'honorer le divin (autre sens de συντελεῖν), qui, selon lui, doit être considéré comme incorporel¹⁵. Avant d'employer tout autre concept moderne, comme ceux d'influence ou de transfert, mieux vaut donc souligner que Numénius désire surtout mettre au jour l'existence d'un accord sur un point précis. Le platonicien pythagorisant s'approche en cela de la notion de *sumphonia*, qui désigne cet accord entre les traditions religieuses et

¹¹ Voir notamment le début du *Timée* 22a, un dialogue que Numénius a sans cesse à l'esprit et qu'il interprète ici en partie.

¹² Sur le lien entre l'Égypte et les traités hermétiques, voir Fowden et l'ensemble des travaux de Jean-Pierre Mahé (dont 1978-1982)

¹³ 10 F. Ce point est bien vu entre autres par Waszink: 46-47; Frede: 1047-1048; Pleše: 360 et van Nuffelen: 79.

¹⁴ Selon nous, l'adverbe ὁμολογουμένως (*homologoumenōs*) porte sur le participe συντελουμένας (*sunteloumenas*). G. Boys-Stones en fait au contraire un adverbe de phrase indiquant que, par son appel aux peuples célèbres, Numénius agit comme Platon («as Plato did» traduit chez lui l'adverbe): une telle construction ne permet plus de comprendre le sens de συντελουμένας (*sunteloumenas*) et part de la supposition selon nous erronée selon laquelle Numénius estimerait que Platon emprunte à ces sagesse étrangères..

¹⁵ Voir 10 F, 15 F (cité plus bas) et Origène, *Contre Celse*, I 15 (fr. 1 b dP). Sur la manière dont les peuples nommés s'entendent à ce sujet, voir Jourdan, 2021a.

philosophiques ¹⁶. L'adverbe *ὁμολογουμένως* (*homologoumenôs*) attaché au participe *συντελουμένας* (*sunteloumenas*) souligne sans doute ce projet.

II. Influence, interaction ou adaptation?

Ce programme posé, comment Numénius prouve-t-il l'accord auquel il souhaite parvenir ? Nous avons montré dans d'autres travaux la manière dont certaines pratiques et doctrines brahmaniques, juives, perses et égyptiennes auraient pu corroborer son discours sur l'incorporité divine d'un côté et sur la magie de l'autre¹⁷. À cette occasion, nous avons suggéré qu'il disposait d'une relative connaissance de ces traditions. Ces hypothèses ne permettent cependant pas toujours d'aborder la question des influences, des interactions ou des transferts culturels. Deux autres exemples s'y prêtent davantage, car le contexte est plus explicite. Leur étude permet de voir comment Numénius corrobore effectivement ses dires à l'aide d'autres traditions, mais sans se laisser influencer par leurs discours. Cela ne signifie pas qu'elles ne l'aident pas à penser. Mais il reste d'abord et avant tout dans sa propre tradition qu'il estime simplement confirmée par les autres.

A. L'être selon Numénius et Ex 3, 14a

Le premier exemple est fourni par le fragment 15 F (fr. 6 dP). Eusèbe (*PE XI* 10, 6-8) le cite pour montrer chez Numénius, qu'il considère comme le meilleur interprète de Platon¹⁸, un écho au verset de l'Exode où Dieu se présente à Moïse comme «Celui qui est» (3, 14a). Dans la Septante, la formule est *ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν* (*egô eimi ho ôn*), «Je suis celui qui est» (cf. *PE XI* 9, 1). Eusèbe y voit une allusion au début du fragment:

- [...] En ce qui me concerne, je ne vais pas feindre plus longtemps ni prétendre ignorer le nom de l'incorporel:
- Il y a des chances, en effet, qu'il soit à présent plus agréable de le dire plutôt que de ne pas le dire.
- Exactement, et j'affirme que son nom est là ce que l'on cherchait depuis longtemps. Toutefois, qu'on n'aille pas rire si je dis que l'incorporel a pour nom «essence» (*οὐσία*) et «être» (*ὄν*). (*PE XI* 10, 6).

Le rapprochement opéré par Eusèbe est tentant: face à Moïse, Dieu se dénomme *ὁ ὄν* (*ho ôn*), «Celui qui est»; Numénius utilise le participe du même verbe, *τὸ ὄν* (*to on*), comme nom de l'incorporel, et il est aisé de considérer ce participe comme une qualification, mieux, comme une désignation du dieu qu'il évoque, puisqu'il donne même *οὐσία* (*ousia*) comme synonyme de ce participe. Toutefois, rien dans le fragment n'indique le moindre emprunt à la Bible. Le participe au

¹⁶ Sur l'usage de cette notion par les néoplatoniciens, voir Saffrey; par les chrétiens, Morlet; et sur la manière dont Numénius a pu l'aborder ou l'anticiper, Jourdan, 2020a et 2021d.

¹⁷ Voir Jourdan, 2021a et 2021c à propos des fragments 10 F et 18 F.

¹⁸ Sur l'utilisation de Numénius par Eusèbe, voir Jourdan, 2015b et 2022.

neutre est la manière la plus courante dont les philosophes de ce temps désignent l'être alors érigé au rang de principe. Par la référence à la question de l'incorporel et à celle du nom, toutes deux associées à la divinité, Numénius ne fait pas allusion au contexte biblique. Il renvoie à deux passages de Platon:

1) Concernant l'incorporel, il songe vraisemblablement au débat du *Sophiste* (246 b 2) entre les partisans des formes et les Fils de la Terre à propos de l'être véritable, l'οὐσία (*ousia*). Contrairement aux seconds, les premiers considèrent cette réalité comme incorporelle et Numénius prend évidemment leur parti, tandis qu'il associe sans doute les autres aux stoïciens qui font de l'οὐσία (*ousia*) un terme désignant la matière.

2) Concernant l'association entre la notion de nom et celle d'être, Numénius fait vraisemblablement un clin d'œil au *Cratyle* (421 a 8-9) où l'ὄν-ονα (*on-noma*), le «nom», est l'être même (ὄν/on) de la recherche. De là viendrait entre autres l'idée que l'interlocuteur pourrait rire: ce rire serait celui du lecteur averti qui percevrait le clin d'œil ou du moins qui, comme Glaucon dans la *République* (VI 509 c 1-2), saisisait l'importance du propos. Le contexte est entièrement platonicien. La seule hypothèse possible pour confirmer le propos d'Eusèbe consisterait à penser que Numénius cite Ex 3, 14a plus loin afin d'étayer son interprétation de Platon. Mais, si tel était le cas, Eusèbe aurait-il omis de reproduire le passage?

Malgré les apparences et le désir des chercheurs, influencés par Eusèbe et tentés de prêter à Numénius une allusion à la formule biblique, le contexte du fragment se révèle uniquement platonicien. Aucune interférence avec le discours judéo-chrétien n'est perceptible¹⁹. L'influence s'exerce dans l'autre sens. Le discours de Numénius infléchit l'interprétation de la formule biblique par Eusèbe. En *PE XI 9*, celui-ci la lit de manière platonicienne avant même de la comparer aux textes de Platon. Contrairement aux insinuations d'Eusèbe, l'interaction entre le discours philosophique et le discours chrétien se fait dans cette direction et marque durablement l'élaboration de la théologie chrétienne.

B. Numénius et la Bible: une appropriation aux vertus transformatrices (Gn 1, 2)

Cet exemple déceptif ne doit pas donner à penser que Numénius n'a pas réellement utilisé les traditions bibliques et donc que celles-ci n'ont pas du tout agi sur son discours. Porphyre donne la preuve la plus convaincante du contraire. Son témoignage sur l'enseignement de Numénius découvre une interaction effective entre le propos de ce dernier et la tradition à laquelle il fait appel pour le corroborer. Cette interaction se fait dans les deux sens: Numénius emprunte son vocabulaire et son imagerie à la tradition juive qu'il convoque, mais il n'hésite pas à en transformer la lettre pour la faire correspondre à son enseignement. L'interaction équivaut ici à une influence ou à un transfert terminologique agissant sur le discours de

¹⁹ Pas davantage sans doute en 21 F, sur ce sujet voir Jourdan, 2020b.

Numénios, mais aussi sur sa source. Nous verrons en effet qu'elle n'atteint pas le cœur de son propos : celui-ci modifie au contraire la tradition censée le corroborer.

Voyons le texte. Porphyre commente l'ancre des nymphes qu'Homère décrit dans l'*Odyssée* (XIII 102-112). Il prête à Numénios l'interprétation suivante du rôle des nymphes:

Nymphes Naïdes est justement le nom que nous donnons spécifiquement aux puissances qui président aux eaux, tandis qu'ils (les théologiens, cf. § 9) le donnaient aussi communément à l'ensemble des âmes qui descendent dans la génération. Ils pensaient en effet que les âmes se tiennent près de l'eau parce qu'elle est "emplie par le souffle divin" (θεοπνώω ὄντι), comme le dit Numénios lorsqu'il explique que c'est pour cette raison que le Prophète lui aussi a dit que le souffle de Dieu, au-dessus de l'eau, se mouvait en elle (ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα²⁰) et que, selon les Égyptiens, l'ensemble des *daimones* se trouvent non pas sur du solide (οὐχ ἐστάναι ἐπὶ στερεοῦ), mais bien tous sur une barque (ἀλλὰ πάντας ἐπὶ πλοίου): même le Soleil et, simplement, tous les *daimones*, quels qu'ils soient, il faut le savoir, représentent les âmes qui volent sur l'humide, les âmes qui descendent dans la génération. (Porphyre, *De antro nympharum*, 10. 153-161 Dorandi, Num. fr. 30 dP)

Il n'est pas utile de commenter ici tous les détails du passage²¹. Concentrons-nous sur l'utilisation de la formule biblique. Numénios cite le passage de Gn 1, 2 où l'Esprit est décrit comme planant sur les eaux. Son but est d'étayer son interprétation des nymphes Naïades comme des âmes qui voguent sur l'eau. Une interprétation détaillée montrerait que c'est plus précisément l'intellect de chaque âme ainsi que l'intellect de l'âme du monde qu'il compare à ce Πνεῦμα divin, lui-même interprété comme intellect dans la tradition judéo-chrétienne. Mais que fait-il de la citation biblique? Dans le texte grec de la Genèse, on lit καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος (*kai pneuma theou epephereto epanô tou hudatos*). D'après Porphyre, Numénios écrit cependant: ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα (*empheresthai epanô tou hudatos theou pneuma*). Le verbe ἐπι-φέρομαι (*epi-pheromai*) devient chez lui ἐμ-φέρομαι (*em-pheromai*) qui signifie cette fois que le Souffle vogue *aussi à l'intérieur* de l'eau. Plusieurs hypothèses matérielles, dont une erreur de copiste, pourraient expliquer cette variante²². La modification

²⁰ ± Gn 1, 2, dont le texte, dans la Septante, diffère légèrement. Voir le commentaire dans la suite de l'article.

²¹ Sur ce sujet, voir Jourdan, 2015a, 2019 et 2021b.

²² On pourrait certes penser que Numénios n'a pas eu accès au même texte de la Septante que nous. Nos éditions, toutefois, ne signalent pas ici de variante. Il serait possible aussi d'imaginer une reformulation de ce verset par des auteurs juifs auxquels Numénios aurait emprunté —mais, si, lorsqu'il cite Gn 2, 7, Philon, que l'on peut envisager comme source juive de Numénios, transforme parfois πνοή en πνεῦμα, il ne change pas le verbe ἐπι-φέρομαι quand il cite Gn 1, 2. Il serait enfin aussi possible de penser qu'un copiste, face à un manuscrit en majuscule où le Π et le Μ sont aisés à confondre, aurait écrit un préverbe pour l'autre. Voir ces hypothèses développées et rejetées dans Jourdan, 2015a: 435-436.

paraît toutefois trop habilement servir le propos pour ne pas être voulue²³. Numénios veut justifier son emploi de l'adjectif θεόπνοος (*theopnoos*), qui signifie littéralement «empli du souffle divin»²⁴. Ce souffle ou esprit divin, selon la manière dont on traduira πνεῦμα (*pneuma*), ne doit donc pas être seulement *au-dessus* de l'eau comme l'indique la préposition ἐπάνω (*epanô*) du verset que garde Numénios, mais également *à l'intérieur* de l'eau. Fidèle à son propos, Numénios modifie donc le texte biblique destiné à illustrer son interprétation d'Homère, elle-même mise au service d'une interprétation du mythe d'Er. En recourant à cette tradition religieuse étrangère, il applique à la lettre le programme exposé dans le fragment 10 F.

Le texte biblique intéresse Numénios en raison de l'image du Πνεῦμα (*Pneuma*, «Souffle/Esprit») flottant au-dessus des eaux. Il ne l'influence pas davantage. Son interprétation d'Homère, et, par-delà, de Platon, en revanche, modifie sa lecture du verset au point d'en transformer vraisemblablement la lettre. La tradition égyptienne utilisée ensuite n'influence pas autrement son propos: elle lui permet d'introduire la notion de *daimones* qui sert à évoquer les dieux égyptiens selon l'*interpretatio graeca*. À travers eux, Numénios renvoie sans doute aussi aux intellects des âmes en passe de s'incarner, l'eau représentant la matière et la génération dans le discours platonicien²⁵. La seule interaction perceptible se joue dans la reformulation des images bibliques et égyptiennes et dans leur coloration réciproque au sein du texte de Numénios: le préverbe ἐπι (*epi*), qui indique une supériorité avec contact, est employé pour préciser l'emplacement à la fois des âmes voguant sur l'eau dans le participe ἐπιποτώμενας (*epipotômenas*) et des *daimones* situés sur des navires (ἐπὶ πλοίου/*epi ploiou*); dans οὐκ ἐπὶ στερεοῦ (*ouk epi stereou*) et ἐπὶ πλοίου (*epi ploiou*), il rappelle la préposition ἐπάνω (*epanô*) qui servait à décrire la situation de l'Esprit dans le verset (ἐπάνω τοῦ ὕδατος/*epanô tou hudatos*). Les traditions ou du moins leur présentation interagissent entre elles au sein même du discours de Numénios. Il les fait concorder avec son propos sans que celui-ci soit influencé autrement que par leur terminologie et par leur imagerie qu'il sait insérer au contexte platonicien.

III. Interaction, influence, transfert culturels ou *symphonia*?

L'analyse des textes a permis d'entrevoir comment utiliser à leur sujet les concepts proposés à l'examen. Plutôt que d'influence, il est d'abord possible ici de parler d'interaction entre les textes de Numénios et ceux qu'il cite pour corroborer son propos: s'ils n'influencent pas ce dernier, ils en modifient parfois l'expression tout

²³ Tout le texte est traversé par cette tension entre ce qui est à l'intérieur et ce qui est au-dessus de la génération, comme le montre la série des préverbes et prépositions εἰς (*eis*) et ἐν (*en*) d'un côté, ἐπὶ (*epi*) et ἐπάνω (*epanô*) de l'autre, πρόσ- (*pros*-) pouvant véhiculer les deux sens.

²⁴ Cet adjectif se retrouve dans le *Corpus Hermeticum*, I 30. L'initié qui a reçu de Poimandrès, identifié à son νοῦς (*nous*), le *logos* de la souveraineté absolue, dit être devenu «empli du souffle divin de la vérité» (θεόπνοος γενόμενος τῆς ἀληθείας, *theopnoos genomenos tês alêtheias*). Le terme apparaît aussi dans une inscription à propos de la Sphinge (πρόσωπον, *Epigr. Gr.* 1016).

²⁵ Sur ce point, voir Declava Caizzi.

comme celle d'autres traditions convoquées dans le même cadre. Le contexte platonicien des textes d'où sont issus les fragments influence en retour l'auteur chrétien et son interprétation des passages bibliques dont il croit percevoir une allusion chez Numénius. Parler de transfert culturel, c'est-à-dire de déplacement d'une tradition dans une autre, ensuite, n'est peut-être permis que concernant le vocabulaire, qui prend une acception correspondant à la tradition réceptrice: ainsi le Πνεῦμα (*Pneuma*) biblique semble renvoyer à l'intellect tout comme le font les dieux ou les décans égyptiens, une fois que l'*interpretatio graeca* en a fait des *daimones*.

Ces notions d'interaction, d'influence et de transfert culturels correspondent cependant à notre manière extérieure ou «étiquée» d'envisager la relation entre des traditions qui tentent effectivement une rencontre. Du point de vue «émique», ou tout simplement du point de vue de la pensée grecque antique, mieux vaut peut-être parler de *symphonia*. La *symphonia* relève de l'observation, entre les traditions, d'une concordance, qu'elle tente ensuite de mettre en œuvre ou de prouver²⁶. Numénius y tend par le programme qu'il se donne en 10 F. Bien qu'il ne révèle pas les étapes du processus, il opère une légère harmonisation entre les traditions dont il montre l'accord²⁷. Son emploi de deux verbes préfixés en συν- (*sun-*, «avec») dans le premier fragment étudié (10 F) témoigne sans doute de pareille intention: avec ξυνδήσασθαι (*sundêsasthai*), il propose de lier les propos de Platon avec ceux de Pythagore; avec συντελουμένας ὁμολογουμένως (*sunteloumenas homologoumenôs*), il affirme l'accord théologique de Platon avec celles des traditions étrangères qu'il a choisies en vue même de cet accord. Dans les deux cas²⁸, sa démarche conduit directement à la *symphonia* que pratiquent les philosophes qui le suivent, tant platoniciens que chrétiens.

Bibliographie

- ATHANASSIADI, Polymnia. 2018. «Numenius: Portrait of a Platonicus.» In Harold Tarrant, Danielle A. Layne, Dirk Baltzly et François Renaud (dir.) *Brill Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. Leiden: Brill, XXI+657p., ici p. 183-205.
- BOYS-STONES, George. 2014, *Numenius fragments*. Durham University. En ligne. https://www.academia.edu/6410739/The_fragments_of_Numenius_of_Apamea.
- DECLEVA CAIZZI, Fernanda. 1988. «La “Materia scorrevole”. Sulle tracce di un dibattito perduto.» In Jonathan Barnes et Mario Mignucci (dir.) *Matter and metaphysics*. Napoli: Bibliopolis, 596p. ici p. 425-470.
- FOWDEN, Garth. [1986] 2000. *Hermès l'Égyptien*, tr. fr. de l'anglais par Jean-Marc Mandosio. Paris: Les Belles Lettres, 384p.
- FREDE, Michael. 1987. «Numenius», *ANRW II* 36.2, p. 1034-1075.

²⁶ Nous reprenons ici la définition de S. Morlet que nous utilisons de manière probatoire.

²⁷ Voir la distinction entre *harmonia* et *symphonia* proposée par S. Morlet.

²⁸ Concernant Pythagore, voir le propos de 16-17 F (fr. 7-8), où l'accord est à ce point explicite que c'est Platon qui, dans le *Timée*, est cité comme livrant le propos de Pythagore.

- JOURDAN, F., 2010. *Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée*. Paris: Les Belles Lettres, 306p.
- 2015a. « Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er: Numénios et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 des Places. » *Les Études philosophiques*, Vol. 3 (2015), p. 431-452.
- 2015b. « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénios dans la *Préparation évangélique*. » In Sébastien Morlet (dir.) *Lire en extraits*. Paris: PUPS, 498p. ici p. 107-148.
- 2019. Traduction des paragraphes 5 et 10 à 12 du *De antro nympharum* de Porphyre avec les notes et le commentaire correspondant, dans Tiziano Dorandi (dir.). *Porphyre, L'Antre des nymphes*. Paris: Vrin, 272p., ici p. 178-180 et p. 192-199.
- 2020a. « Une exégèse de l'*Antre des nymphes* au service d'une interprétation du mythe d'Er — Numénios, fr. 30-35 des Places ». In Sylvain Roux (dir.) *Homère et les philosophes*. Paris: Hermann, 300p. ici p. 61-82.
- 2020b. « Numénios et la tradition judéo-hellénistique: une relecture du fragment 21 F (13 dP). » *Semitica et classica*, Vol. 13 (2020), p. 105-125.
- 2021a. « Numénios et les traditions "orientales": essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (10 F = fr. 1 dP). » In Nicole Belayche et Francesco Massa (dir.), *Les philosophes et les mytères dans l'Empire romain*. Liège: Presses Universitaires de Liège / De Boccard.
- 2021b. « Le retour de l'âme à son lieu d'origine divine après la mort physique et sa descente ici-bas selon Numénios. » *Les Études platoniciennes*, Vol. 2021.
- 2021c. « Numénios et les traditions juives: la confrontation de Moïse avec Jannès et Jambros. Num. 18 F = fr. 9 dP. » *Semitica et classica*, Vol. 14 (2021).
- 2021d. « Numénios et Pythagore. Pourquoi Numénios fait-il du pythagorisme le fondement du platonisme? » *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 2021.
- 2022, « L'exploitation théologique de Numénios dans la *Préparation évangélique*. » In Sébastien Morlet, *Eusèbe de Césarée et la philosophie*. Paris: Presses de la Sorbonne.
- MAHÉ, Jean-Pierre, 1978, *Hermès en Haute Égypte*, t. I, Québec : Presses universitaires de Laval, 171p.
- MAHÉ, Jean-Pierre, 1982, *Hermès en Haute Égypte*, t. II, Québec : Presses universitaires de Laval, 565p.
- MORLET, Sébastien. 2019. *Symphonia. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*. Paris: Les Belles Lettres, 496p.
- PETTY, Robert Dale. 1993. *The Fragments of Numenius*. Santa Barbara, réédité à Westbury:Prometheus Trust, 236p.
- PLEŠE, Zlatko. 2005. « Platonist Orientalism ». In Aurelio Pérez Jiménez et Frances B. Titchener (dir.) *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works*. Universités de Málaga et d'Utah: I.P.S., 526p., ici p. 355-382.

- SAFFREY, Henry Dominique. 2016. « Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du néoplatonisme athénien. » In Egbert P. Bos et Pieter A. Meijer, *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*. Leiden: Brill, VII+206p., ici p. 35-50,
- STAAB, Gregor. 2013. « Noumenios », *RAC XXV*, col. 1172-1197.
- VAN NUFFELEN, Peter. 2011. *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic period*. Cambridge: Cambridge University Press, 282p.
- WASZINK, Jan Hendrik. 1966. « Porphyrios und Numenios. » *Entretiens sur l'Antiquité classique*, vol. VII, p. 35-83.

Fabienne JOURDAN, CNRS- Sorbonne Université, Paris