



HAL
open science

Pourquoi n'y a-t-il pas d'âme du monde dans le dialogue de Numénius Sur le Bien ?

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Pourquoi n'y a-t-il pas d'âme du monde dans le dialogue de Numénius Sur le Bien ? : La non-identification du "troisième" dieu à l'âme du monde dans le *Περὶ τῆς γαθοῦ*. Philosophie antique - problèmes, renaissances, usages, 2021, Les éléments, 21, pp.233-264. 10.4000/philosant.5354. hal-03504468

HAL Id: hal-03504468

<https://hal.science/hal-03504468>

Submitted on 26 Oct 2023

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

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

PHILOSOPHIE ANTIQUE

P r o b l è m e s , R e n a i s s a n c e s , U s a g e s

Numéro 21

2021

Les éléments

Revue publiée avec le soutien de
l'InSHS du Centre National de la Recherche Scientifique

Librairie philosophique J. Vrin
6, place de la Sorbonne, 75005 Paris
<http://www.vrin.fr>

© Association Revue Philosophie Antique, 2021
<http://www.vrin.fr>

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

ISBN : 978-2-7116-3036-3
ISSN : 1634-4561

Livre imprimé en France

Table des matières

Les éléments

Mathilde BRÉMOND

Éléments et zones du monde d'Homère à Empédocle..... 7

Xavier GHEERBRANT

Phérécyde de Syros D6/R23 (LM) réexaminé

*La génération des dieux des cinq recoins à partir des trois éléments
produits par Chronos* 31

Francesco FRONTEROTTA

Le feu, les éléments et la cosmologie d'Héraclite

Sur les fr. 31, 90 et 64+65+66 DK..... 63

Anne-Laure THERME

Héphaïstos dans les forges de Cypris

La fonte des bronzes vivants d'Empédocle 87

Lora MARIAT

L'air et les puissances de l'invisible

Une polémique philosophique et médicale..... 119

Izabela JURASZ

Les « éléments » (estuksē / ityē)

dans le système cosmogonique de Bardesane..... 147

Varia

Roberto GRANIERI

L'ontologie du plaisir dans le Philèbe et le vocabulaire platonicien

de l'être..... 179

Gianmarco MINESI

La structure de l'idée dans le Parménide de Platon..... 205

Fabienne JOURDAN

Pourquoi n'y a-t-il pas d'âme du monde dans le dialogue

de Numénius Sur le Bien ? 233

Comptes rendus

Christopher Moore, *Calling Philosophers Names*

On the Origin of a Discipline

(Maria Michela Sassi)..... 265

Marwan Rashed, *La Jeune Fille et la Sphère. Études sur Empédocle*

(Catherine Rowett)..... 269

Platon, <i>Ménexène</i> , intro., nouvelle trad. (texte grec en regard) et comment. par Étienne Helmer, & Platon, <i>Menexenus</i> , edited by David Sansone (Thomas Bénatouïl).....	272
Christoph Poetsch, <i>Platons Philosophie des Bildes</i> <i>Systematische Untersuchungen zur platonischen Metaphysik</i> (Elsa Grasso).....	276
Ivan Jordović, <i>Taming Politics</i> <i>Plato and the Democratic Roots of Tyrannical Man</i> (Silvio Marino).....	278
Marie-Noëlle Ribas, <i>La Querelle de l'expérience</i> <i>Aristote, Platon, Isocrate</i> (Marion Pollaert).....	281
Aristote, <i>Les Réfutations Sophistiques</i> , introd., éd., trad. et comment. par Myriam Hecquet (Paolo Fait).....	284
Maria Michela Sassi (dir.), Elisa Coda, Giuseppe Feola (éd.) <i>La zoologia di Aristotele e la sua ricezione</i> <i>dall'età ellenistica e romana alle culture medievali</i> (Arnaud Zucker).....	287
Marion Bourbon, <i>Penser l'individu</i> <i>Genèse stoïcienne de la subjectivité</i> (Christopher Gill)	290
Suzanne Stern-Gillet, Kevin Corrigan, José C. Baracat Jr. (éd.) <i>A Text Worthy of Plotinus. The Lives and Correspondence of P. Henry S.J.,</i> <i>H.-R. Schwyzer, A. H. Armstrong, J. Trouillard and J. Igal S.J.</i> (Filip Karfik).....	293
Nicolas D'ANDRÈS, <i>Socrate néoplatonicien</i> <i>Une science de l'amour dans le Commentaire de Proclus</i> <i>sur le Premier Alcibiade</i> (Corentin Tresnie).....	295
Alain LERNOULD, <i>Simplicius. Commentaire sur la Physique d'Aristote</i> , Livre II, ch. 1-3 (Philippe Soulier)	298
Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC (dir.) <i>Magna voce. Effets et pouvoirs de la voix dans la philosophie</i> <i>et la littérature antiques</i> (Frédérique Woerther).....	301
Étienne HELMER (dir.), <i>Mendiants et mendicité en Grèce ancienne</i> (Donatella Izzo).....	303
Sophie KLIMIS, <i>Le penser en travail</i> <i>Castoriadis et le labyrinthe de la création humaine. [1]</i> (Pierre Ponchon).....	306
Bulletin bibliographique	309

Varia

POURQUOI N'Y A-T-IL PAS D'ÂME DU MONDE DANS LE DIALOGUE DE NUMÉNIUS *SUR LE BIEN* ?

La non-identification du « troisième » dieu à l'âme du monde
dans le *Περὶ τὰγαθοῦ*

Fabienne JOURDAN

UMR 8167 « Orient et Méditerranée », Laboratoire Antiquité classique et tardive

RÉSUMÉ. Dans son dialogue *Sur le Bien* (19 F = fr. 11 dP), Numénios écrit que le dieu qui est « deuxième et troisième est un ». Par là, il désigne un dieu considéré selon deux aspects qui correspondent à la double orientation de son attention. Dans le second, il est tourné vers le monde et joue le rôle de démiurge. Selon la plupart des chercheurs, ce démiurge serait à identifier à l'âme du monde que les fragments parvenus du dialogue ne mentionnent pas. L'article montre que cette interprétation ne rend peut-être pas compte du propos de Numénios. Il indique les raisons théoriques et polémiques expliquant qu'en réalité, même si le démiurge a la fonction de l'âme du monde, Numénios ne l'identifie pas avec celle-ci. Il veut définir les principes qu'il identifie à l'être, conçu comme incorporel. Le mouvement intrinsèque à l'âme et l'immanence qui la caractérise, d'après la tradition platonicienne que suit Numénios et la tradition stoïcienne à laquelle il s'oppose, interdisent de donner à cette âme le statut de pur intelligible – le lui accorder serait précisément céder à l'immanentisme et au corporalisme stoïciens. Enfin, il n'est pas davantage utile de reconnaître dans le second aspect du deuxième dieu, un moment nommé « troisième dieu » dans le dialogue, le troisième dieu que Numénios aurait identifié au monde d'après le témoignage de Proclus (29 T = fr. 21 dP). Ce troisième dieu-là peut réellement correspondre au monde dont Platon fait un dieu, à condition que ce monde soit considéré comme le produit du seul intellect, ordre (κόσμος) qui comporte certes une âme, et même un intellect en elle, mais qui n'est réduit ni à l'une ni à l'autre.

SUMMARY. In his dialogue *On the Good* (19 F = fr. 11 dP), Numenius writes that the God who is "second and third is one". Through this phrase, he designates a God with two aspects that correspond to the double direction of his attention. In the second one, he is turned towards the world and plays the role of a demiurge. Accord-

Philosophie antique, n°21 (2021), 233-264

ding to most scholars, this demiurge could be identified with the World Soul, that the fragments we have of the dialogue do not mention. The paper shows that this interpretation may not take into account what Numenius actually says and highlights the theoretical and polemical reasons why, in fact, even if the demiurge acts as the World Soul, Numenius does not identify him with it. He wants to define the principles that he identifies with Being, conceived of as incorporeal. The innate movement of Soul and the immanence that characterizes it according to the Platonic tradition which he follows and according to the Stoic tradition he stands against, prevent the Soul from getting this status of pure intelligible. If Numenius granted it, he would yield to Stoic immanentism and corporealism. Finally, it appears that it is not useful either to identify the second aspect of the second God, designated as "third God" at one moment in the dialogue, with the third God Numenius reportedly identified with the world according to the testimony of Proclus (29 T = fr. 21 dP). This third God could really correspond to the world that Plato turns into a god, provided that this world is considered as the product of the intellect only, as the order (κόσμος) that certainly contains a soul, even its own intellect, but is reduced neither to the one nor to the other.

Dans son dialogue *Sur le Bien* (19 F = Fr. 11 dP *¹), Numénius pose deux dieux qu'il distingue par leur type d'unité : le premier est simple et indivisible, le deuxième est un, mais, qualifié de « deuxième et troisième », il est marqué par une apparente division. Cette division a un caractère modal et non unitaire. Elle renvoie vraisemblablement à deux aspects distincts que le dieu prend selon l'orientation de son attention. Le second de ces aspects, qui correspond à ce que Numénius nomme un moment « troisième » dieu, a souvent été identifié à l'âme du monde que le Περὶ τᾶγαθοῦ tel qu'il est parvenu ne mentionne pas. Or cette interprétation ne semble pas rendre compte de l'intention de Numénius. Nous tenterons de montrer pourquoi, selon nous, loin d'identifier à l'âme du monde ce « troisième » dieu qui joue le rôle de démiurge, Numénius lui donne le rôle de celle-ci pour mieux l'éliminer quant à elle du rang des principes. Cette démonstration nécessite une définition préalable du « troisième » dieu tel que Numénius l'entend dans le fragment concerné. Elle sera donnée en guise de préliminaire.

Préliminaire : « le dieu qui est le deuxième et troisième est un » : à quoi renvoie le « troisième dieu » dans le fragment 19 F ?

Dans son dialogue *Sur le Bien*, rédigé vraisemblablement dans la seconde moitié du II^e siècle, Numénius part en quête d'une définition du Bien qui passe par une définition de l'être. Il distingue progressivement deux niveaux de l'être, séparés hiérarchiquement et représentés par deux entités : au

* Je remercie G. Boys-Stones et le second rapporteur, resté anonyme, pour leur lecture de mon article ; j'espère avoir répondu à leurs remarques. Je sais également gré à Angela Ulacco pour sa réponse à l'exposé qui est à l'origine de ce texte et fut présenté au Centre Léon Robin le 19 avril 2019. Toutes les positions ici adoptées, avec les erreurs associées, sont les miennes.

1. La numérotation des fragments et témoignages de Numénius est celle de notre propre édition, traduite et commentée, à paraître aux Belles Lettres, dans la collection « Fragments ». La première fois que nous mentionnons l'un d'eux, nous indiquons entre parenthèses la numérotation correspondant dans l'édition de É. des Places, Numénius, *Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

sommet, il situe le Bien lui-même (τὸ αὐτοάγαθον), qui est également l'Être lui-même (αὐτόον), le premier intellect, le premier dieu, la pensée par excellence identifiée au φρονεῖν et sans doute enfin la Forme elle-même ou par excellence qui correspond à la Forme spécifique qu'est le Bien ; au-dessous de lui, il place une deuxième Figure² qui a la première comme père (20 F = Fr. 12 dP) et paradigme (27-28 F = Fr. 19-20 dP), ce qui lui assure des traits semblables aux siens, mais à un deuxième niveau qui explique leur moindre perfection. Elle sert de relais au Bien lui-même en transmettant ses effets au monde sensible et garantit par répercussion sa parfaite transcendance cosmologique. Ce « deuxième » est plus précisément conçu comme le deuxième dieu, le deuxième intellect, le démiurge exerçant l'intellection, tant dans son activité purement contemplative, sous un mode noétique, que dans son activité démiurgique, sous un mode discursif, et enfin comme le bon (démiurge) qui participe au Bien. Sa bonté est exprimée par l'adjectif ἀγαθός emprunté au *Timée* qui l'applique précisément au démiurge, ce qui laisse penser que Numénios a pu envisager cette deuxième figure comme représentant « le Bon » ou plus exactement « Celui qui est bon » par excellence, à la fois par analogie et par contraste avec le Bien lui-même (τὸ ἀγαθόν, τὸ αὐτοάγαθον)³. La relation entre ces deux dieux se résume ainsi : même s'il n'est sans doute pas identifié à l'Un⁴, le premier se caractérise par une simplicité (ἀπλοῦς, 19 F), une unité (ἕν au sens de μόνος, 27 F = Fr. 19 dP) et une indivisibilité (μὴ [...] διαίρετος, 19 F) incompatibles avec toute forme d'action (du moins démiurgique, 20 F) et avec toute pensée que nous qualifierions de « transitive », c'est-à-dire de pensée ayant un objet, comme c'est le cas de la saisie intuitive de l'intelligible et de la pensée discursive qui constituent la double activité intellectuelle du deuxième dieu (24 F = Fr. 16 dP) ; ce dernier, en revanche, se caractérise certes par une forme d'unité en tant qu'être proprement dit, mais cette unité est susceptible de division, ne serait-ce que d'un

2. Le deuxième dieu est en quelque sorte un « deuxième Bien ». Numénios évite l'expression parce qu'il veut affirmer l'unicité du Bien, représenté par le seul Bien lui-même et non par le démiurge qui est bon, même si le commun des hommes aura pu confondre les deux (cf. 25 F = Fr. 17 dP). Il souhaite par là aussi éviter d'identifier le Bien de *République* VI et le démiurge du *Timée* contrairement à Plutarque et Articus. Sa définition du deuxième dieu comme le démiurge qui est bon, dans l'économie du Περὶ τὰγαθοῦ qui le nomme encore deuxième dieu et deuxième intellect, suggère néanmoins que ce dieu représente un « deuxième bien », tout comme il est sans doute le deuxième « être » au sens où il est le deuxième dans le domaine de l'être véritable, le premier rang étant occupé par le Bien lui-même identifié à l'Être lui-même. Pour éviter l'expression problématique, il emploie l'adjectif ἀγαθός et conçoit sans doute ce deuxième comme « Celui qui est Bon (par excellence) ». Voir la suite de notre propos.

3. Le jeu consiste à employer le même adjectif tantôt sous sa forme substantivée au neutre (τὸ ἀγαθόν) pour désigner le Bien lui-même, tantôt comme adjectif au masculin (ἀγαθός) pour qualifier le deuxième dieu (27-28 F = Fr. 19-20 dP).

4. Sur ce sujet, voir Jourdan 2017-2018.

point de vue logique. Cette division renvoie selon nous à une différence dans l'orientation de son attention et s'observe tant dans son mode d'action (contemplation pure d'un côté / activité démiurgique de l'autre⁵) que dans le type de pensée correspondant⁶. Numénius décrit cette situation dans la deuxième partie du fragment 19 F :

Le dieu qui est le premier, parce qu'il demeure en lui-même, est simple du fait que, se trouvant complètement uni à lui-même, il ne peut jamais subir de division. Le dieu qui est le deuxième et troisième, quant à lui, est un, mais quand il a des relations avec la matière qui est dyade, d'un côté il l'unifie, de l'autre, il est partagé en deux par elle, parce que le caractère de celle-ci est marqué par les désirs physiques et qu'elle s'écoule. Comme donc il n'est pas concentré sur l'intelligible – ce qui reviendrait en effet à être concentré sur lui-même – du fait qu'il regarde la matière, en s'occupant d'elle, il perd toute attention pour lui-même. Il s'attache alors au sensible, l'entoure de soins et va jusqu'à l'élever vers son propre caractère parce qu'il s'est mis à rechercher le contact avec la matière⁷.

La division subie par le deuxième dieu ne semble pas essentielle à celui-ci. Elle est le fruit de sa rencontre avec la matière et relève d'une orientation de son regard et de son activité. S'il reste concentré sur lui-même, tourné vers l'intelligible qu'il est tout comme l'est le premier dieu qui sert de modèle à son être véritable et le fait être, il reste pleinement soi et donc indivis. Lorsqu'il rencontre la matière et s'occupe d'elle pour « élever » le sensible vers lui, c'est-à-dire pour lui conférer l'ordre qui le fait advenir en monde et le doter ainsi de la divinité qu'il est capable de recevoir, ce dieu perd son attention à soi et se laisse « partager », « diviser » par la matière, dont l'identification à la dyade exprime justement le caractère diviseur⁸.

5. Chacune de ces activités est elle-même dédoublée, ce qui réunit contemplation et action démiurgique là où elles semblaient un moment distinguées. Dans son premier aspect, en effet, le deuxième dieu contemple purement le Bien, ce qui a deux conséquences indissociables : il devient ce qu'il est (19 F, « Celui qui est Bon ») et il produit la forme de lui-même (24 F) ; dans son second aspect, d'une part, il contemple le Bien lui-même, ce qui donne sa bonne direction à son activité ; d'autre part, pour ordonner la matière, il utilise les formes intelligibles, sans doute situées dans cette forme de lui-même qu'en tant cette fois qu'intellect discursif il divise en autant de formes que nécessaires à la production du monde (voir les fragments 24 F et 26 F et leur commentaire dans notre édition à paraître).

6. L'intellection implique un objet distinct de son sujet, ne serait-ce que d'un point de vue logique ; la pensée discursive plus encore (voir le fragment 24 F).

7. Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὄν ἐστιν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἰς συμφερόμενος δὲ τῆ ὕλη δυάδι οὐσῆ ἐνοὶ μὲν αὐτῆν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ρεούσης. τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ (ἦν γὰρ ἂν πρὸς ἑαυτῷ) διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίνεται. καὶ ἄπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεζάμενος τῆς ὕλης. Numénius, Περὶ τὰγαθοῦ, extrait de 19 F (fr. 11. 11-20 dP) chez Eusèbe, *PE XI* 18, 3-5.

8. Sur ce point, voir par ex. Plutarque, *De def. orac.* 35, 429 A-D.

Ainsi, ce que Numénius nomme un moment « deuxième et troisième » dieu ne renvoie qu'à une seule entité (« il est un, εἷς »)⁹ : chacun représente l'un de ces deux aspects du deuxième dieu proprement dit. Le premier est celui où le dieu reste tourné vers soi et advient ce qu'il est authentiquement : l'image et le fils du Bien, selon nous « Celui qui est Bon par excellence », intellect contemplatif pleinement uni à soi et que cette contemplation fait être tout comme elle produit l'image de lui-même qui servira de paradigme à ce qui le suit (*cf.* 24 F) ; le second est l'aspect où il exerce une Fonction démiurgique et par suite la bonté qui le caractérise. Telle est du moins notre interprétation, le fait de ne pas voir ici la désignation de deux dieux distincts correspondant à la lecture la plus courante du passage¹⁰.

9. C'est l'interprétation la plus souvent retenue, voir par ex. Beutler 1940, col. 671 ; Festugière 1954, p. 128 ; Merlan 1967, p. 100 ; Frede 1987, p. 1057-1059 et 1064, suivi par Tarrant 2004, p. 186-187 et Reydams-Shils 2007, p. 252-255 ; Zambon 2002, p. 223-229 ; Baltes 1975 et dans Dörrie, Baltes & Pietsch 2008, p. 472-482 ; Opsomer 2005a, p. 66 et 73, n. 23 ; Staab 2013, col. 1183 ; Ferrari 2014, p. 62 ; 2015 p. 327 ; Boys-Stones 2018b, p. 191. Si Numénius parle ici de deux dieux plutôt que d'un seul qui changerait d'état ou d'activité, c'est selon nous parce que la distinction entre ces deux états, liés à deux types d'activités, change réellement le type d'être qui le caractérise dans chaque cas : dans le premier, le dieu est entièrement uni au Bien, d'une manière purement contemplative ; dans le second, il rencontre la matière et se fait démiurge, rôle qui implique une contemplation à visée pratique suivie d'une mise en œuvre des Formes contemplées (26 F = Fr. 18 dP). La division, selon nous métaphorique ou logique, permet de penser séparément et donc clairement deux modes d'action équivalant à deux modes d'être. Elle ne conduit pas à une division réelle, alors que Numénius en opère une entre le Père et le fabricant du *Timée* (28 c 3-5 ; ici en 20 F = Fr. 12 dP ; *cf.* 29 T = Fr. 21 dP) qu'il fait respectivement correspondre au premier et au deuxième dieu. Dans la suite des fragments parvenus du dialogue, il ne mentionne d'ailleurs plus ce troisième dieu de 19 F. En réalité, il tend peut-être moins à diviser son dieu qu'à montrer en lui seul l'existence de ces deux aspects apparemment contradictoires. Voilà pourquoi il insisterait sur l'unité du dieu dans la division. Son but peut être d'éviter la distribution de ces deux activités à deux entités d'essence distincte, comme pourraient l'être l'intellect et l'âme, et de considérer deux aspects d'un même intellect, pouvant être tantôt noétique, tantôt discursif. C'est ainsi qu'il situe au niveau du deuxième dieu l'association d'une Forme de transcendence et d'activité démiurgique que Plutarque et Articus unissaient dans le Bien lui-même.

10. M. Frede (1987, p. 1057-1059 et 1064) a tenté de montrer que Numénius distingue réellement trois dieux ici. Selon lui, l'expression ὁ θεὸς μέντοι ὁ δευτέρος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς indique non pas l'unité du deuxième dieu avec le troisième, au sens où ils feraient un, mais l'unité de ce qui est désigné comme « dieu qui est deuxième et troisième ». La traduction est juste, mais ce que veut dire par là M. Frede est moins sûr : selon lui, de même que, d'après le témoignage de la doctrine numénienne rapportée par Jamblique (*Sur l'âme*, § 50, p. 72, 19-26 Finamore-Dillon, cité par Jean Stobée, I 49, § 67, 22-31, vol. I p. 458, 3-12 W. ± Fr. 42 dP), l'âme est une et identique avec ses principes, de même, le troisième dieu serait identique au deuxième en tant que celui-ci est son principe, ce qui ne les empêcherait pas d'être numériquement distincts. M. Frede en appelle en outre à l'autre témoignage de Jamblique (*Sur l'âme*, § 6, p. 30, 1-13 Finamore-Dillon, cité par Jean Stobée, I 49, § 32, 61-77, vol. I p. 365, 5-21 W. ± fr. 41 dP) portant cette fois, selon sa lecture, sur l'âme aux parties homéomères pour dire que le troisième dieu, qui apparaîtrait par division du deuxième, est un avec lui

Nombre de chercheurs en sont venus à identifier le second aspect du dieu à l'âme du monde. Une fois leur argumentation explicitée, nous montrerons pourquoi, selon nous, mieux vaut renoncer à cette identification pour saisir l'intention profonde de Numénius lorsqu'il définit les principes. Une étude des fragments proprement dits et de leur réception chrétienne permettra cette démonstration. Nous pourrions peut-être mieux comprendre ensuite ce que Proclus a quant à lui perçu comme le troisième dieu chez Numénius.

Disons avant toute discussion que Numénius ne distingue pas systématiquement les deux aspects du deuxième dieu évoqués en 19 F et compte sur la sagacité du lecteur pour le faire. Il nomme ensuite ce dieu le plus souvent « démiurge », selon nous pour deux raisons : d'une part, il le fait par métonymie et par référence à la figure qui lui correspond généralement dans le *Timée* ; d'autre part, il conçoit ce dieu comme démiurge dans l'un et l'autre de ses deux aspects, mais en un sens différent : dans le premier, il est démiurge en tant que producteur de la Forme de lui-même qui va selon nous servir de modèle intelligible au monde lorsqu'elle est contemplée à cette fin par le démiurge proprement dit (26 F = Fr. 18 dP), second aspect du dieu ici appelé « troisième dieu » ; dans ce second aspect, il est ce démiurge proprement dit, c'est-à-dire celui qui produit ou Forme le monde sensible en contemplant l'intelligible¹¹. Nous traiterons ici essentiellement de l'identification du *second* aspect de ce dieu à l'âme du monde.

au sens où il lui est identique, ce qui n'empêcherait pas là non plus qu'ils soient distincts, le troisième étant essentiellement le deuxième, mais non l'inverse. Voir aussi Frede 2000 où M. Frede n'est pas plus modéré, mais envisage différemment ces trois dieux, le troisième conçu comme intellect, image dianoétique du deuxième, le deuxième comme intellect, image noétique du premier.

11. Cette double démiurgie, considérée d'un côté comme production de la forme du démiurge et, de l'autre, comme production du monde, est décrite en 24 F. En 19 F, c'est toutefois selon nous uniquement dans son second aspect, en tant que « troisième dieu » qui s'occupe du sensible, que le deuxième dieu de Numénius est démiurge proprement dit, non dans son premier aspect où il ne s'occupe pas du monde, mais reste tourné vers lui-même. C'est pourquoi nous ne croyons pas que ce soit le « deuxième » dieu de ce fragment (ce que nous considérons en réalité comme le premier aspect du deuxième dieu) qui est le démiurge proprement dit et nous ne pensons pas avisé de vouloir absolument faire correspondre le propos de 19 F avec celui de 29 T (fr. 21 dP) où le deuxième dieu est le démiurge et le troisième son produit. En 27-28 F (fr. 19-20 dP), Numénius fait certes de son deuxième dieu en tant que démiurge le produit immédiat de l'activité causale du premier qu'est le Bien, mais parce qu'il envisage la qualité de « bon » appliquée au démiurge dans le *Timée* et l'explique par le fait que le Bien soit pour lui modèle et cause (27-28 F). Cela ne signifie ni qu'il réduise ce deuxième dieu en son ensemble au démiurge proprement dit, ni qu'il le considère comme tel dans son premier aspect : la qualification de démiurge s'applique au deuxième dieu sous ses deux aspects d'une part par métonymie et par référence au *Timée* ; d'autre part parce que chacun de ces aspects peut être considéré comme démiurgique en un sens différent (voir l'explication donnée plus haut).

Le second aspect du deuxième dieu, le démiurge proprement dit, paraît être l'âme du monde

Il y a plusieurs raisons de penser que Numénius associe le second aspect de son deuxième dieu à l'âme du monde¹². Cet aspect du dieu, avons-nous vu, est tourné vers la matière et prend soin du sensible et du corporel (20 F et 26 F), ce qui rappelle le rôle de l'âme du monde, notamment chez Platon et Plotin. Lorsque le dieu est désigné seulement comme deuxième dieu ou démiurge, mais qu'en vertu du propos du fragment 19 F nous pensons que c'est son second aspect qui est essentiellement évoqué, le rapprochement avec cette âme paraît aussi évident : le fragment 20 F le montre traverser le ciel, selon une image qui peut faire songer au déploiement de l'âme du monde à travers lui dans le *Timée* ; le fragment 23 F (fr. 15 dP) prête au dieu envisagé dans son unité un mouvement autour des intelligibles et des sensibles qui s'apparente à la double orientation de l'âme elle-même ; en 26 F, le démiurge joue le rôle de mainteneur de la cohésion de la matière et des corps (cf. 13 F = Fr. 4a dP), rôle habituellement confié à l'âme du monde depuis le *Timée* et surtout depuis l'interprétation stoïcienne de ce dialogue ; enfin, d'après le témoignage de Proclus (*In Tim.* III 103. 28-32 = 30 T = Fr. 22 dP), Numénius distinguerait un troisième intellect, qu'il faut sans doute identifier au second aspect du deuxième dieu et auquel il prêterait une forme de pensée discursive, activité intellectuelle qui caractériserait opportunément l'âme du monde organisatrice. Outre ces arguments tirés de la seule lecture de Numénius, on pourrait ajouter avec Jan Opsomer¹³ que Platon lui-même semble faire de l'âme du monde un démiurge dans les *Lois*, qu'il est en cela suivi par l'auteur de l'*Epinomis* (981 b 8), et que les stoïciens font correspondre l'âme du monde au démiurge, qui est dieu suprême

12. Dodds 1960, p. 13-14 ; Krämer 1967², p. 75-76 ; Baltes 1975, p. 265-267 et 2008 [dans Dörrie, Baltes & Pietsch 2008], p. 475-476, 479 ; Deuse 1983, p. 67 ; Frede 1987, p. 1058 et 1068, qui reste toutefois nuancé ; Kenney 1991, p. 60 ; 1992 p. 220 ; Petty 1993, p. 112-113 ; Strutwolf 1999, p. 140 ; Pradeau 2003, p. 35, n. 2 ; Opsomer 2005a, p. 63, 95 ; Edwards 2010, p. 124 ; Müller 2011, p. 70, n. 71 ; Staab 2013, col. 1183 et 1185 ; C. S. O'Brien 2015, p. 145 ; Boys-Stones 2018b, p. 191 suggère le rapprochement avec l'âme du monde, mais identifie plus précisément le troisième dieu à la seule *bonne* âme du monde (*ibid.* p. 192-193 ; voir semblable raisonnement dans Boys-Stones 2018a, p. 224 puis 225-226). Nous ne commenterons pas ici la lecture de H. J. Krämer 1967², p. 63-92 qui identifie le deuxième dieu à la dyade (déterminée) de Xénocrate, effectivement associée à l'âme du monde dans le fragment 15 Heinze (= 213 I. P.) et de là à celle des *Oracles chaldaïques* (le deuxième dieu étant alors selon H. J. Krämer l'âme qui pense, le troisième l'âme inférieure immanente aux corps) : elle tend à démontrer de manière trop forcée l'emprunt de Numénius à l'Académicien avant de vouloir expliquer la pensée de ce dernier par celle de Numénius et des *Oracles*.

13. 2005a, p. 63, avec la note 55.

immanent¹⁴. Paolo Impara¹⁵ rappelle quant à lui que, dans le platonisme en général, l'incorporel immanent au corps est toujours considéré comme une âme.

Ces arguments conduisent plus précisément certains chercheurs à identifier le troisième dieu de 19 F à la *bonne* âme du monde¹⁶ évoquée dans le témoignage de Calcidius (*In Tim.* ccxcv-ccxcix = Fr. 52 dP) ou à l'intellect de l'âme du monde¹⁷. Dans l'un et l'autre cas, on en viendrait à une position proche de celle de Plutarque qui confie la tâche démiurgique à l'âme du monde et plus précisément à son intellect¹⁸.

Werner Deuse¹⁹ était semblable lecture par une interprétation ingénieuse du témoignage de Proclus relatif à l'exégèse numénienne du mélange à l'origine de l'âme du monde en *Timée* 35a (*In Tim.* II 153, 17-25 Diehl = Fr. 39 dP). Là, Numénius est compté parmi ceux qui font de l'âme une réalité mathématique composée à partir de la monade, conçue comme indivisible, et de la dyade indéterminée, conçue comme divisible. Selon W. Deuse, Numénius identifie la monade non pas au premier dieu, mais au deuxième dont la *rencontre* avec la dyade indéterminée, identifiée à la matière, *ferait advenir* le troisième dieu en tant que l'âme *bonne* du monde résultant du mélange évoqué par Platon²⁰. Numénius n'aurait donc pas interprété le

14. Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, VII 88 et 134-136 ; Cléanthes, *SVF* I, 537 [Hymne à Zeus] ; Philodème, *De pietate*, col. 11 ; voir Krämer 1967², p. 296, n. 407 ; Reydams-Schils 1999, p. 42-51 et 55-56 ; Opsomer 2005a, p. 63, n. 56.

15. 1980, p. 49.

16. Voir par ex. Impara 1980, p. 50, n. 65, qui identifie le troisième dieu de 19 F au deuxième envisagé dans sa fonction ordonnatrice et à l'âme bonne du monde comme se préoccupant de tout avec ordre et rationalité ; Deuse 1983, p. 65-73, surtout p. 72, qui fait de ce troisième dieu le démiurge en contact avec la matière et l'identifie lui aussi à l'âme bonne du monde, comprise comme l'âme du monde dans laquelle domine le bien ; Boys-Stones 2018a, p. 225-226 et 2018b, p. 193-194, qui opère semblable identification, mais fait quant à lui du deuxième dieu le démiurge, compris comme les Formes, et du troisième le modèle intelligible du monde, ordre qu'est le deuxième lui-même se manifestant cette fois dans la matière. Selon lui, la bonne âme du monde que serait le troisième dieu ne serait pas en mouvement ni même principe de mouvement, contrairement à l'âme mauvaise comprise comme seul principe de mouvement, mais serait principe de stabilité et représenterait ce qu'il y a de bon dans le mouvement (voir 2018a, p. 225-226, bien qu'en 2018b, p. 194 il fasse du troisième dieu l'ordre qu'est le deuxième « *insofar as it is a principle of the movement displayed by matter* »).

17. Voir par ex. Baltes 1975, p. 267 ; voir aussi Frede 1987, qui fait en outre l'hypothèse d'une identité entre le troisième dieu et le principe de l'âme qui se séparerait ensuite en âme du monde et âme individuelle ; Edwards 2010, p. 124 qui parle de partie inférieure de l'intellect. Nous reviendrons sur cette position *infra*, p. 256 et svtes..

18. *De an. procr.* 33, 1030 C ; sur un tel rapprochement, voir Baltes 1975, p. 267 ; sur la relation entre intellect et âme dans la démiurgie selon Plutarque, voir Opsomer 2005a, p. 87-95.

19. 1983, p. 71-73.

20. Pareille interprétation permet de ne pas attribuer à Numénius l'idée d'une composition de l'âme du monde à partir de l'ingrédient nuisible qu'est la dyade indéterminée, identi-

mélange du *Timée* comme provoquant la « fusion » d'éléments destinée à produire une nouvelle entité, mais comme une rencontre *féconde* (son lexique comporte parfois des connotations sexuelles) et plus précisément comme le développement (« *Entfaltung* »), sous la forme de l'âme du monde, de l'intellect qu'est le deuxième dieu entrant en contact avec la matière.

Cette interprétation est séduisante, mais comporte une faiblesse : l'identification de la monade en tant qu'*indivisible* (ἀμέριστος dit Proclus) au deuxième dieu. Nous avons certes nous-même proposé de lire le *singularitas* de Calcidius comme une traduction de μονάς chez Numénios et comme une désignation de son deuxième dieu conçu comme demiurge²¹. Mais *singularitas* désigne l'unité ou l'unicité, non l'indivisibilité. En outre, dans l'exposé sur la cosmologie pythagoricienne rapporté par Calcidius, Numénios ne parle pas du mélange à l'origine de l'âme du monde ni de l'indivisibilité du dieu *digestor*. Dans le fragment 19 F, en revanche, l'indivisibilité est présentée comme le propre du premier dieu (διόλου μή ποτε εἶναι διαίρετος) par opposition à l'unité divisible que constitue le deuxième. Il paraîtrait étrange que Numénios ait ailleurs identifié ce dieu à une monade *indivisible*. L'interprétation de W. Deuse mérite donc des réserves, tout comme plus généralement le témoignage de Proclus. Celui-ci paraît rendre davantage compte de la doctrine de Xénocrate sur l'âme comme nombre composé par l'indivisible et le divisible²², étayée par la définition du nombre comme être intermédiaire entre les intelligibles et les sensibles qu'Aristote prête à Platon (*Metaph.* A 6, 987b15-20) : Proclus précise en effet que, d'après ses prédécesseurs, l'âme est une réalité intermédiaire « entre les réalités relevant de la nature et celles qui la dépassent » (ὡς μέσην τῶν τε φυσικῶν καὶ τῶν ὑπερφυσικῶν). Numénios peut certes avoir repris et développé la pensée de Xénocrate ou de la tradition vétéro-académicienne sur l'âme, mais il n'aura pas nécessairement parlé de deux ou trois dieux dans ce cas.

On pourrait encore tenter de résoudre la difficulté en envisageant la relation inverse. Ce ne serait pas le second aspect du deuxième dieu ou « troisième dieu » qui serait l'âme du monde, mais celle-ci ne serait pas différente de lui. Un témoignage de Jamblique (fr. 41 dP²³) étayerait cette lecture. Il affirme que, d'après Numénios, l'âme a ses principes supérieurs en elle. Cela expliquerait ici l'identité l'âme du monde avec l'intellect demiurgique. Mais cela n'impliquerait pas que ce dernier lui soit identique – de même que faire de l'âme un demiurge n'est pas faire du demiurge une âme.

fiée à la matière (19 F) ainsi qu'à l'âme mauvaise (voir Calcidius, *In Tim.* CCXCVII = Fr. 52, 65-68 dP. Sur ce témoignage et la question des deux âmes du monde chez Numénios, voir Jourdan 2014a, p. 145-189 et 2014b).

21. Voir Jourdan 2017-2018, p. 147-150.

22. Voir Plutarque, *De an. procr.* 2, 1012 E.

23. Sur l'âme, § 6, p. 30, 1-13 Finamore-Dillon, cité par Jean Stobée, I 49, § 32, 61-77, vol. I p. 365, 5-21 W. ± fr. 41 dP.

Si les deux dernières interprétations évoquées suggèrent la réserve, l'argumentation précédente, en revanche, fondée directement sur les fragments, paraît plus convaincante. Elle suscite malgré tout notre hésitation. Voici pourquoi.

Le « troisième dieu » de 19 F ou : le second aspect du deuxième dieu n'est pas l'âme du monde

L'âme ne relève pas du domaine de l'être proprement dit et n'est pas identifiée par Numénius à son troisième dieu

Des doutes naissent à la lecture des textes. Les premiers s'élèvent avec le fragment 14 F (fr. 5. 19-28 dP). Dans le *Περὶ τὰγαθοῦ*, Numénius cherche à définir le Bien et fait passer cette définition par celle de l'être. Il distingue progressivement différents niveaux de l'être constituant les différents principes de la réalité. Parmi eux, il compte le Bien lui-même, puis le deuxième dieu, c'est-à-dire le démiurge qui est bon, et enfin l'οὐσία qui représente le monde des formes (24 F = Fr. 16 dP) – le quatrième niveau est quant à lui représenté par le monde qui, en réalité, n'est pas être proprement dit, mais participe à l'être. Or, quand il définit l'être proprement dit, en 14 F, Numénius explique que celui-ci est privé de tout mouvement. Ses termes sont les suivants :

[...] L'être est donc à la fois éternel et stable, toujours dans le même état et identique à soi ; il n'est pas né et il ne périt pas, il ne croît et ne décroît pas non plus, ni il ne devient plus ou moins, en aucune façon. En somme, il ne sera assurément soumis à aucun type de mouvement et surtout pas au mouvement selon le lieu – il ne lui est en effet pas permis non plus, c'est la loi divine, d'être mû : jamais, par une course en avant ni en arrière, en haut ni en bas, vers la droite ni vers la gauche, jamais, l'être ne sera soumis au changement et jamais il ne sera mû autour de son propre centre. Bien plutôt, il se tiendra en repos et sera ferme et fixe, se maintenant toujours de façon identique et de la même manière²⁴.

L'idée que l'être « jamais ne sera mû autour de son propre centre » (οὔτε περὶ τὸ μέσον ποτε ἑαυτοῦ κινηθήσεται) met le soupçon à l'oreille : une entité qui se meut autour de son propre centre fait songer à une sphère et plus spécifiquement à la terre ; mais pour un lecteur du *Timée* (36 e) aussi passionné que Numénius, c'est avant tout l'âme du monde qui se meut autour de son propre centre, cette âme que le démiurge place justement au centre de celui-ci avant de le lui faire entourer, si bien qu'elle lui imprime son mouvement de rotation uniforme. Numénius peut donc, dès ces lignes et même avant²⁵,

24. Numénius, *Περὶ τὰγαθοῦ*, chez Eusèbe, *PE XI* 10, 4-5 = 14 F (extrait) / Fr. 14, 19-28 dP.

25. Voir aussi le fragment précédent (13 F = Fr. 3 dP) où tout mouvement est exclu de l'être, alors que l'âme est chez Platon principe du mouvement.

chercher à évincer l'âme du rang de l'être proprement dit. Dans ce contexte (12-17 F = Fr. 3-7 dP) où il associe l'être et l'incorporel, il peut même avoir intégré la critique d'Aristote (*De anima*, I 3, 407 b 2-3) à l'égard de l'âme du monde dans le *Timée* : d'après elle, le mouvement, même automoteur, associe étroitement l'âme au corps en lui assignant un lieu, en lui imposant de sortir de soi et de pouvoir être mue par autre chose ou par accident, tous traits que Numénios refuse à l'être jusqu'en 17 F. Voulant exempter celui-ci de toute compromission avec le corporel, il aura sans doute évité de l'associer à l'âme et, à l'inverse, d'identifier l'âme à un être authentique.

Certes, dans ce passage, Numénios vise d'abord, contre les Fils de la Terre du *Sophiste* (246 a-247 d) et sans doute contre les stoïciens qui s'appuient sur leur raisonnement, à refuser le statut d'être à la matière et au corps. Par répercussion néanmoins, ces lignes en viennent peut-être aussi à évincer l'âme de ce rang, ce qu'un texte non transmis aurait pu expliciter.

La remarque a deux conséquences :

1) Quand, peu avant, Numénios explique que le rôle de l'être est d'assurer le maintien de la cohésion du monde sensible (13 F = Fr. 4a, 23-32 dP), dans une représentation à dessein toute stoïcienne, il ne songe vraisemblablement pas à confier ce rôle à l'âme. Nous verrons que le propos de 26 F confirme cette intuition.

2) La deuxième conséquence concerne la présentation des fragments dans l'édition d'Édouard des Places : il n'est pas certain qu'il faille comme lui rapprocher immédiatement le fragment que nous avons lu du passage de Némésios qui associe Numénios et Ammonios dans une même démonstration de l'incorporité de l'âme²⁶. Certes, contre les stoïciens, Numénios a pu entreprendre une démonstration semblable, mais sans doute pas dans le même cadre que celui où il démontre l'absence de tout rapport entre l'être et le corps.

La validité de nos doutes sur l'identification du démiurge ou du « troisième dieu » de 19 F à l'âme du monde doit toutefois être démontrée par d'autres arguments.

Nous venons de faire allusion au silence de Numénios sur pareille identification. L'argument *e silentio* est certes le plus fragile, d'autant plus qu'Eusèbe qui transmet son texte ne s'intéresse guère au « troisième dieu » du fragment cité plus haut : son but est de montrer que la conception chrétienne de la relation entre le Père et le Fils a un parallèle chez Platon, Numénios étant par lui conçu comme le meilleur de ses interprètes étant donné qu'il connaît la valeur de Moïse et du Pentateuque²⁷. Eusèbe se sera donc concentré sur le

26. Fr. 4 b chez des Places = Némésios, *De la nature de l'homme*, section 2, p. 17, 15-18, 15 Morani. E. A. Leemans (1937) donne le texte parmi les témoignages (29, p. 89-90).

27. Voir *PE* XI 9, 8 où Eusèbe présente Numénios comme un homme illustre (ἐπιφανής) parmi les interprètes de Platon.

premier et le deuxième dieu de Numénius. Comme il traite de la « deuxième cause », il peut avoir aussi associé implicitement le « troisième » dieu de 19 F, conçu comme second aspect du deuxième, avec le second aspect qu'il distingue lui-même dans le *Logos* chrétien – du moins se sert-il sans doute de Numénius pour préciser ce pan de sa doctrine²⁸.

Le désintéret apparent d'Eusèbe pour le « troisième dieu » et surtout pour une éventuelle identification de celui-ci à l'âme du monde ne relève toutefois peut-être pas tant d'Eusèbe que de Numénius lui-même dont les textes ne se prêtent pas à une telle interprétation. En réalité, Eusèbe est loin de se désintéresser à une possible identification d'un troisième dieu à l'âme du monde. Il la cherche au contraire pour élaborer un parallèle entre la conception chrétienne de la Trinité et une conception platonicienne triadique de la divinité. Un troisième dieu identifiable à l'âme du monde lui aurait permis de montrer, chez Numénius, la présence secrète de l'Esprit Saint. Ce qui nous en convainc est qu'il découvre lui-même ce parallèle dans un passage qui intervient deux chapitres avant une longue série de citations de Numénius. Ce texte mérite lecture. Eusèbe vient de citer le passage de la *Lettre II* pseudo-platonicienne où sont évoqués les trois rois²⁹. Il en tire ceci :

Ces mots, ceux qui cherchent à éclairer Platon les rapportent au premier dieu, à la cause seconde et à la troisième, l'âme du monde, qu'ils définissent elle aussi comme un dieu, le troisième. Quant aux Paroles divines, elles mettent au rang de principe la Trinité sainte et bienheureuse du Père, du Fils et du Saint Esprit, selon ce qui a été expliqué³⁰.

Selon Eusèbe, les interprètes de Platon rattachaient les trois rois à trois dieux, ou plutôt, comme il n'envisage qu'un seul et unique dieu, à un dieu et à deux causes dérivées, trois entités qu'il associe quant à lui aux trois personnes de la Trinité. On pourrait alors être tenté de penser que Numénius est l'un de ces interprètes qui identifient la troisième cause à l'âme du monde aussi nommée troisième dieu.

La formulation du passage, tout comme son contexte, interdisent cette conclusion. Contrairement à son habitude, Eusèbe ne nomme pas Numénius, mais évoque de manière anonyme « ceux qui cherchent à éclairer Platon » (οἱ τὸν Πλάτωνα διασαφεῖν πειρώμενοι). Il peut faire une synthèse plutôt que renvoyer à une interprétation unique. Ensuite, même si Numénius a lui-même utilisé la *Lettre II* (cf. 1 F et 23 F), l'exégèse qui associe le troisième roi à une âme alors identifiable à l'Esprit Saint a d'autres origines. Chez les chrétiens eux-mêmes, Justin³¹ voit dans le troisième roi une allusion à cet Esprit qu'il associe par ailleurs au troisième principe entrant dans la composition de

28. Sur ce sujet, voir Strutwolf 1999, p. 147-161, 176-179 et 188-192 et Jourdan 2021b.

29. PE XI 20, 2 = *Lettre II*, 312d-e 6.

30. Eusèbe, PE XI 20, 3. Le texte est étudié en détail dans Jourdan 2021b.

31. I *Apol.* 60, 7.

l'âme du monde selon le *Timée*³² – un raccourci pouvait être effectué. Mais Eusèbe semble lire la *Lettre II* à travers le prisme de Plotin. Trois chapitres plus haut, avant une longue série de citations de Numénius (*PE XI 18*), il cite le passage du traité *Sur les trois hypostases qui ont rang de principes*³³ où est commenté l'extrait de la *Lettre II* sur les trois rois³⁴. Plotin se sert de cette lettre comme témoin de l'ancienneté platonicienne (et donc de la justesse) de sa propre doctrine des trois « hypostases »³⁵. Il identifie les trois rois au Bien, à l'Intellect et à l'Âme. C'est donc chez Plotin plutôt que chez Numénius qu'Eusèbe trouve l'identification du troisième roi à l'Âme qui lui permet le lien avec l'Esprit Saint. Qu'il la nomme « âme du monde » plutôt qu'âme (universelle) est dû soit à une simplification du propos de Plotin, soit à une synthèse de celui-ci avec l'enseignement de ses prédécesseurs ou d'autres platoniciens : Porphyre identifie la troisième hypostase avec l'âme du monde³⁶ dans un même contexte d'interprétation de la *Lettre II* qui semble s'appropriier le passage de Plotin³⁷. Du troisième roi à l'âme du monde, il manque toutefois à Eusèbe la médiation du troisième dieu, puisque Plotin ne parle pas de trois dieux. Malgré sa teneur polythéiste, cette conception de trois divinités plaît à Eusèbe qui veut assurer la divinité des trois personnes de la Trinité³⁸. Soit donc il emprunte, sans le nommer, au passage de Porphyre mentionné qui prête à Platon l'identification à trois dieux des trois rois de la *Lettre* (fr. 222 F) et des trois « hypostases » que sont selon lui le Bien, le démiurge et l'âme du monde (221 F) – exégèse à la fois plotiniste et médioplatonisante. Soit, ce qui n'est pas à exclure, comme en témoignerait à la fois le caractère imprécis de la désignation des exégètes platoniciens concernés et la précision, que l'on sent ajoutée dans le texte, d'une identification du troisième dieu à l'âme du monde, Eusèbe fait lui-même une synthèse entre Numénius et Plotin. Il reprendrait à Numénius l'association du troisième roi à un troisième dieu, qui est suggérée par l'exégèse implicite du passage de la *Lettre II* dans le pamphlet contre les académiciens³⁹ et dans le fragment 23 F⁴⁰, ainsi que plus généralement dans la désignation de trois dieux dans le *Περὶ τὰ γὰ θεῶν* ; il reprendrait à Plotin l'identification de ce

32. Sur ce point, voir Saffrey & Westerink 2003, p. xxxix-lx.

33. *PE XI 17*, 1-7 = *Enn. V 1* [10], 1-8.

34. Voir plus exactement *PE XI 17*, 9-10 = *Enn. V 1* [10], 8.

35. *Enn. V 8* [31], 1-4 ; *III 5* [50] 8, 8. Voir le commentaire sur la réception plotinienne de la *Lettre II* dans Saffrey & Westerink 2003, p. xliii-xlix.

36. Fr. 221 F Smith = Cyrille, *CJV VIII 271 a*, 916 B 3-15 et I 34, 553 B 9-14, 2-6.

37. Fr. 222 F Smith = Cyrille, *CJI 34 c*, 553 C 9-D 8 ; cf. Plotin, *Enn. V 1* [10] 8, 1-5.

38. Voir par ex. *DE V 4*, 9-11 où Eusèbe utilise lui-même les expressions « premier dieu » et « deuxième dieu ».

39. I F (fr. 24 dP) = Eus. *PE XIV 5*, 6.

40. Au début de ce fragment, Numénius réécrit le passage de la *Lettre II* en changeant la portée de la préposition *περί*.

roi à une âme. Plotin qualifiant ses trois hypostases de divines⁴¹, la synthèse envisagée peut être née du propos de Plotin lui-même et en constituer une adaptation inspirée par la lecture de Numénius.

Cette identification entre le troisième dieu et l'âme exprimerait ainsi l'interprétation de Plotin adoptée par Eusèbe, passée par une lecture de Numénius⁴² ou de Porphyre⁴³. Elle ne relève pas d'une interprétation directe de Numénius. Si Numénius avait lui-même opéré cette identification, elle aurait été si opportune pour Eusèbe qu'il l'aurait sans doute rapportée⁴⁴.

Un autre argument *e silentio* pourrait être constitué par le témoignage de Proclus (29 T = Fr. 21 dP) selon lequel Numénius aurait nommé un troisième dieu identifié au monde. Nous y reviendrons à la fin de cet article.

Les arguments *e silentio* nous interdisant la certitude, la démonstration doit être approfondie.

Le second aspect du deuxième dieu, le démiurge, n'est pas immanent ; il n'entre pas dans le monde mais élève le monde à lui et dirige son âme

Une des caractéristiques de l'âme du monde, avons-nous signalé plus haut, est son immanence. Cette caractéristique ne lui est certes pas toujours reconnue et, dans les *Lois* (X 899 a 9-10), Platon envisage lui-même la possibilité que l'âme du monde soit séparée du corps du monde. Néanmoins, même si elle est produite avant ce corps⁴⁵, l'âme du monde est immanente dans le *Timée* à partir duquel Numénius pense ici et, surtout, elle est telle selon les stoïciens qui sont ses adversaires privilégiés dans l'interprétation de ce dialogue. C'est pourquoi, bien que consciente du fait que ce point pourra être discuté, nous partons ici de l'hypothèse que Numénius envisage l'âme comme telle et qu'il s'agit de l'une des raisons pour lesquelles il l'exclut de son système de principes⁴⁶.

41. *Enn.* V 1 [10] 7, 47.

42. Eusèbe a tendance à numériser Plotin, voir Jourdan 2021b.

43. Il est quant à lui cité par Cyrille qui transmet les deux fragments parvenus.

44. Voir les éventuelles objections à cette lecture et leur réponse dans Jourdan 2021b. Théodoret (*Thérapeutique des maladies helléniques*, II 84-86), juste après avoir cité les passages plotiniens du traité *Sur les trois hypostases* cités par Eusèbe, prétend sans plus aucune précaution que Numénius, comme Platon et Plotin, pose l'âme du monde comme troisième principe qu'il identifie quant à lui à l'Esprit Saint : il n'est pas exclu qu'il simplifie le discours d'Eusèbe où il aura perçu une synthèse entre Plotin et Numénius, sans être conscient d'un éventuel chaînon porphyrien. Dans l'*Histoire philosophique*, Porphyre achève son propos avec Platon. Il ne peut avoir explicitement cité Numénius. En outre, Théodoret (393-457) est certes un contemporain plus jeune que Cyrille (376-444) qui nous transmet les fragments de Porphyre, mais il ne semble pas lui emprunter.

45. *Timée*, 34c ; *Lois* X, 896c.

46. Voir plus haut les défauts qu'Aristote (*De anima* I 3, 406b26-407b27) pointait déjà dans la conception platonicienne de l'âme du monde.

Dans le contexte spécifique du *Περὶ τὰγαθοῦ*, il paraît erroné de comprendre le démiurge ou second aspect du deuxième dieu comme immanent⁴⁷. Si le premier dieu est absolument transcendant à l'égard de la sphère cosmologique, le deuxième, bien que chargé de la régir, ne la pénètre pas davantage, pas même dans son second aspect. Pour s'en convaincre, il suffit de reprendre les textes évoqués plus haut.

En 19 F, d'abord, le second aspect du dieu dirige certes son attention sur la matière et le sensible pour en prendre soin, mais il ne s'abaisse pas vers eux ; au contraire, il *élève* (*ἀνάγει*) le sensible vers son propre séjour ou caractère, selon la manière dont on veut traduire le terme ἦθος qui désigne ici ces deux facettes d'une même notion. Dans le fragment suivant (20 F), le deuxième intellect est certes envoyé à travers le ciel. Mais d'une part le voyage ici-bas ensuite décrit est celui de notre intellect, envoyé par ce deuxième intellect divin (21 F = Fr. 13 dP). D'autre part, celui-ci reste dans le ciel comme le pilote reste sur son navire en 26 F : le ciel symbolise moins le monde sensible qu'un entre-deux, sans doute intelligible, entre le premier dieu et le monde – en 26 F, d'ailleurs, le ciel devient clairement une représentation du monde intelligible métaphoriquement identifié au premier dieu lui-même. Le fait en outre de montrer le dieu transmettre la vie par son regard dirigé vers les corps (20 F) plutôt que par une pénétration de ceux-ci semble clairement indiquer un processus de vivification différent d'une pénétration de l'âme dans les corps qui suppose une forme d'immanence. Est ici soulignée l'efficacité démiurgique de la seule attention de l'intellect. Le fragment le plus éloquent sur le sujet est le fragment 26 F. En voici les termes :

Un pilote, emporté quelque part au milieu des flots, dirige son navire avec la barre, trônant au-dessus du gouvernail, assis sur un banc. Mais ses yeux et son

47. Dans notre article consacré au témoignage de Porphyre qui évoque l'Esprit de *Gn* 1, 2 (*De antro* § 10 = Numénus, Fr. 30 dP, voir Jourdan 2015a), nous avons supposé que Numénus faisait de cet Esprit une image de l'intellect démiurgique considéré comme partiellement immanent. Par une manipulation du texte biblique, il décrit en effet l'Esprit comme étant à la fois au-dessus des eaux et à l'intérieur de celles-ci, ce qui nous semblait renvoyer à la présence de l'intellect démiurgique à la fois au-dessus et à l'intérieur du monde. Une relecture du passage à la lumière d'une étude plus approfondie du *Περὶ τὰγαθοῦ* nous permet d'affiner cette interprétation : il nous paraît d'abord très vraisemblable que Numénus ait un moment associé l'intellect démiurgique et l'intellect de l'âme du monde ou cette âme du monde elle-même, une précision ou modification de son propos en passant d'un ouvrage à l'autre étant très vraisemblable puisque, dans le *Περὶ τὰγαθοῦ*, il distingue justement pas à pas les figures qu'il finit par désigner comme principes. Si l'on tenait à harmoniser le texte ou nos interprétations, nous pourrions dire alors que la présence de l'intellect démiurgique dans le monde, telle qu'elle nous a semblé représentée là, n'implique pas une immanence réelle de celui-ci, mais une situation au-dessus du monde semblable à celle du pilote à la barre. Sa présence à l'intérieur des eaux renverrait à l'ordre ou à l'harmonie par lui donnée au monde sensible – à la Forme de lui-même (24 F) telle qu'elle est imprimée dans ce monde, ou encore à son relais, que peut être l'âme du monde avec son propre intellect ou cet intellect lui-même.

intellect sont ensemble tendus tout droit vers l'éther, en direction des cieux : sa route à lui, elle est en haut, elle prend son départ dans le ciel qu'il traverse, tandis qu'il navigue en bas, sur la mer. Le démiurge fait exactement de la même façon avec la matière : pour éviter qu'elle ne rompe les amarres et ne s'en aille à la dérive, une fois qu'il l'a enserrée dans les liens de l'harmonie, il siège lui-même sur elle comme sur un navire en mer, tandis qu'il dirige l'harmonie en gouvernant avec les Formes ; ses regards, au lieu du ciel, il les porte vers le dieu d'en haut qui attire ses yeux, tirant sa faculté de discernement de sa contemplation et sa faculté motrice de son désir⁴⁸.

Ce passage décrit l'activité démiurgique en termes de maintien de la cohésion du monde à l'aide de l'harmonie. La figure de l'âme du monde et son rôle dans le *Timée* ou chez les stoïciens paraît plus que jamais à l'arrière-plan. Pourtant, là encore, le démiurge qui exerce cette cohésion n'est pas immanent et c'est là subtilement que Numénius s'oppose à l'interprétation stoïcienne du *Timée*. Selon une image très platonicienne⁴⁹, il le représente par un pilote et toute la première phrase insiste sur la position éminente de celui-ci au-dessus du bateau que représente le monde : il est juché dessus (ὕπερ πηδαλίων ὑψίζυγος), assis à la barre (ἐφεζόμενος). Contrairement à ἐπί⁵⁰, la préposition ὑπερ n'indique pas une supériorité avec contact, mais une supériorité absolue, sans contact, et même si Numénius emploie ἐφεζόμενος pour dire l'assise, le sème de cette supériorité parfaite traverse le texte dans les expressions ὑψίζυγος, ὑπερ ταύτης ἴδρυται et οἶον ὑπερ νεώς ; seul le bateau est ἐπὶ θαλάττης, sur la mer dont il ne diffère pas en nature, non le démiurge. Ainsi, bien que ce dernier soit d'abord décrit comme emporté par les flots (ἐν μέσῳ πελάγει φορούμενος), l'expression est avant tout inspirée par l'image et progressivement corrigée : le seul objet emporté est le bateau-monde que le démiurge dirige en tournant ses regards vers le premier dieu et en s'aidant des formes pour y introduire l'ordre⁵¹. Voilà qui conduit à penser que Numénius ne l'envisage pas comme immanent au monde.

48. Κυβερνήτης μὲν πού ἐν μέσῳ πελάγει φορούμενος ὑπερ πηδαλίων ὑψίζυγος τοῖς οἴαξι διθύνει τὴν ναῦν ἐφεζόμενος, ὅμματα δ' αὐτοῦ καὶ νοῦς εὐθὺ τοῦ αἰθέρος ξυντέταται πρὸς τὰ μετάρσια καὶ ἡ ὁδὸς αὐτῷ ἄνω δι' οὐρανοῦ ἄπεισι, πλέοντι κάτω κατὰ τὴν θάλασσαν· οὕτω καὶ ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην, τοῦ μήτε διακρούσαι μήτε ἀποπλαγχθῆναι αὐτήν, ἀρμονία ξυνδησάμενος αὐτὸς μὲν ὑπερ ταύτης ἴδρυται, οἶον ὑπερ νεώς ἐπὶ θαλάττης, [τῆς ὕλης]· τὴν ἀρμονίαν δὲ ἰθύνει, ταῖς ἰδέαις οἰακίζων, βλέπει τε ἀντὶ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὅμματα λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὀρητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως, Numénius, *Περὶ τὰ γαθοῦ*, chez Eusèbe, *PE XI* 18, 24 = 26 F.

49. *Politique*, 272e3-4 ; *Timée*, 42e3 ; *Phèdre*, 247c3-d1.

50. Voir l'expression ἐποχόμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ en 11 F (*PE XI* 22, 1 fin = Fr. 2 dP) qui exprime certes la supériorité du Bien à l'égard de l'οὐσία, mais aussi le fait qu'il n'est pas ontologiquement distinct d'elle (sur ce sujet, voir Jourdan 2017-2018 et 2021a). Ici, la préposition ὑπερ indique au contraire la séparation ontologique.

51. Dans ce fragment, les formes sont les instruments de la démiurgie, non les modèles contenus dans le premier dieu.

Le rapport du démiurge à l'âme du monde paraît à présent plus clair. Dans ce fragment, il rappelle celui du démiurge du *Timée* à l'égard de l'âme du monde dont il diffère : c'est lui qui dirige l'harmonie à laquelle, dans un esprit pythagorisant⁵², l'âme est associée et à laquelle le *Timée* dit justement qu'elle prend part (37a1). Il ne s'identifie pas à elle et l'on pourrait même se demander si, étant donné le parallélisme entre les expressions διθύνει τὴν ναῶν et ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει, le bateau ne représente pas plutôt l'âme que le corps du monde, celui-ci étant représenté avec la matière par l'eau, ou plutôt si ce bateau ne représente pas le corps du monde avec son âme. C'est donc un démiurge non immanent qui réalise ici le rôle confié à l'être dans le fragment 13 F.

Le fragment 21 F montre quant à lui comment le démiurge de Numénios non seulement se distingue d'une âme, mais entretient à son égard un rapport de supériorité évident. Lorsqu'il identifie le deuxième dieu (vraisemblablement le second aspect de ce dieu, étant donné la tâche qui lui est donnée) au législateur qui distribue la semence de toute âme, c'est-à-dire leur intellect, Numénios lui donne le rôle du démiurge du *Timée* qui distribue les âmes aux différents astres, puis qui légifère, pour ainsi dire, en leur découvrant par avance les lois que leur réserve la destinée selon leur attitude⁵³. Dans cette action, il paraît difficile de l'identifier à l'âme du monde elle-même. Même si, dans le *Timée*, celle-ci n'est pas de même nature que les autres âmes en ce qu'elle est faite d'un matériau plus parfait, elle est vraisemblablement ici concernée par le même processus de distribution, le terreau où elle est quant à elle semée étant le monde plutôt qu'un astre ou un individu.

Ainsi, les textes du Περὶ τὰγαθοῦ et leur réception, d'une part, ne cautionnent pas l'identification du second aspect du deuxième dieu, le démiurge, à l'âme du monde, et semblent d'autre part chercher à préserver une forme de transcendance propre à cet aspect dieu qui s'oppose à pareille identification. Son statut d'intellect y contribue éminemment.

Tentons à présent de comprendre pourquoi Numénios aurait tenté d'éviter cette identification et comment il aurait alors envisagé la relation de cet aspect du dieu à l'âme du monde.

52. Voir l'argumentation de Simmias dans le *Phédon*, 84b-85b. L'identification de l'âme à une harmonie est rejetée par Socrate parce qu'elle fait intervenir le corps. Platon n'en recourt pas moins à l'association de l'âme avec l'harmonie, non seulement dans le *Timée*, mais implicitement dans le raisonnement sur la justice qui se déploie dans la *République*.

53. *Timée*, 41d-42a. En 21 F, Numénios répartit les rôles du démiurge platonicien entre ses deux premiers dieux. Le premier fournit la semence (la partie divine qu'est l'intellect nommée dans le *Timée*, 41b-d), le second la sème (cf. *ibid.* 41d-42 a). On pourrait aussi rapprocher le démiurge de ce passage avec le roi de *Lois*, X 904a-b. Sur ce fragment, voir Jourdan 2021c.

Pourquoi cette non identification ? Comment l'éviter ?

Raisons théoriques et polémiques

La question peut être formulée autrement : pourquoi Numénius aurait-il évité d'intégrer l'âme du monde dans sa « triade » divine ? Une raison doctrinale et un esprit polémique motivent conjointement ce choix.

Le Περὶ τὰγαθοῦ veut parvenir à une définition du Bien qui passe par une définition de l'être, identifié à l'incorporel qu'est l'intelligible. Or l'âme a un statut ambigu à cet égard. Elle est certes immortelle et incorporelle, mais, malgré sa ressemblance avec l'intelligible, elle n'est pas une réalité intelligible proprement dite et préserve avec le corps un contact qui peut l'y enchaîner⁵⁴. Dans le *Timée* (36e), la perfection de sa production n'empêche pas l'âme du monde d'avoir, situé à l'intérieur d'elle, tout le corps du monde, son centre coïncidant alors avec celui du monde qu'elle pénètre tout comme elle l'enveloppe de l'extérieur : comment ne pas soupçonner son rapport inévitable au corps qu'Aristote a justement dénoncé chez Platon⁵⁵ ? Numénius a sans doute conscience que l'âme du monde telle que l'envisage le *Timée* est sujette à cette critique, complétée par celle que nous avons vu adressée à son automotricité : le mouvement essentiel à chaque âme selon Platon⁵⁶ est contradictoire avec l'immobilité que Numénius attribue à l'être (13-15 F) – la rotation caractéristique de l'âme du monde l'est tout autant.

L'âme du monde telle que l'envisageait Platon ne pouvant être sans ambiguïté considérée comme ce que Numénius entendait par un être proprement dit, il aura certainement eu soin de ne pas entacher le démiurge de ses défauts, qu'il savait indépassables, pour l'ériger à ce rang d'être tout comme à celui d'intellect. Plutôt que de la repenser pour faire d'elle une entité non immanente ou de ne considérer à cet effet que son intellect issu du Bien (21 F)⁵⁷,

54. Sur ce sujet, voir le *Phédon*, 79d-81e. On pourrait certes nous objecter que l'âme n'est pas forcément immanente, surtout si l'on envisage l'âme bonne du monde ou l'intellect de l'âme du monde, et que cette entité n'est pas forcément en mouvement, ainsi que le propose G. Boys-Stones (2018a, p. 225-226). Nous pensons simplement que, dans le contexte scolaire et polémique où il écrit, Numénius la conçoit sans doute ainsi ou du moins pense que ses adversaires stoïciens et aristotéliens la conçoivent ainsi, ce qui le conduit à leur répondre en préservant leurs propres prémisses, là aussi nées de la lecture de Platon. Voilà pourquoi, plutôt que de redéfinir cette âme, il ne tiendrait pas à l'intégrer dans son système de principes ici et qu'il ne semble pas utile de l'y intégrer là où aucun texte ni témoignage ne le fait (celui de Calcidius ne se prête pas directement à une telle interprétation et ne relève pas du même contexte).

55. *De anima*, I 2, 404b16-17 ; 3, 407b2-3.

56. *Phédon*, 245e-246a ; *Lois*, X 896a.

57. La critique d'Aristote contre l'âme du monde platonicienne s'adresse justement à la situation dans laquelle est mis l'intellect de celle-ci (*De anima*, I 3, 407a5-b12) – d'autant plus urgent est-il pour Numénius de dégager de cette âme l'intellect qu'il veut identifier à l'être et donc libérer de tout lien avec le corporel et la *psuche* qui le régit.

dans le cadre scolaire et polémique qui est le sien, il aura sans doute été fidèle au Platon pythagorisant du *Timée* qui considère l'âme du monde comme un *produit* du démiurge auquel le dialogue ne l'identifie pas. Il envisage peut-être simplement qu'elle prend son relais dans le maintien de l'ordre du monde, grâce à l'intellect issu du premier dieu. Tel serait alors le rôle qu'il donnerait à l'âme *bonne* du monde évoquée dans son compte-rendu de la cosmogonie pythagoricienne.

La deuxième raison pour laquelle Numénius n'identifie pas le démiurge à l'âme du monde est sans doute à la fois doctrinale et polémique. Numénius écrit dans un contexte scolaire où l'âme est conçue comme immanente. Nous avons vu que cette relation avec le corps empêche d'en faire un être proprement dit et de la situer au niveau des principes. L'y placer serait en outre et surtout faire une concession inacceptable à l'immanentisme stoïcien qui conçoit le démiurge comme un intellect immanent qu'il identifie volontiers à l'âme du monde⁵⁸. Pour préserver l'artificialisme qui, comme l'a montré Alexandra Michalewski⁵⁹, est le meilleur outil des platoniciens de ce temps contre le corporalisme et l'immanentisme stoïcien, Numénius aura selon nous résolument évité d'identifier son démiurge à l'âme du monde.

Deux objections à ce raisonnement peuvent encore être élevées.

1) En 23 F, ce dieu est doté d'un mouvement qui pourrait l'assimiler à une âme et contredire notre hypothèse qu'en refusant le mouvement à l'être, en 13 F, Numénius refuse implicitement ce statut d'être à l'âme.

2) Au fragment 26 F, Numénius prête même au démiurge deux facultés psychiques : le discernement (τὸ κριτικόν) et l'impulsion motrice (τὸ ὀρμητικόν).

Ces objections peuvent être levées ainsi.

1) Le mouvement évoqué en 23 F est un mouvement de l'attention : c'est celui de l'intellect qu'est le dieu, tourné tantôt vers les intelligibles, tantôt vers les sensibles, selon une double orientation qui, dans ce contexte, n'est pas tant celle qui le divise, que celle qui le caractérise lorsqu'il s'occupe du seul monde : là, comme le montre le Fragment 26 F, il porte ses regards vers l'intelligible pour assurer la cohésion de celui-ci⁶⁰. Si pareil mouvement le distingue du premier dieu et intellect qui est immobile (bien que pas complètement comme l'indique la suite du fragment⁶¹), il ne contribue toutefois

58. Numénius peut aussi avoir voulu par là distinguer son enseignement de celui qui était prêté à Xénocrate (fr. 15 Heinze = 213 I.P.) et du système de principes propre à Plutarque.

59. 2014, p. 95.

60. Le dédoublement du deuxième dieu dans son ensemble se reflète dans le dédoublement de l'attention du second aspect de ce dieu lui-même décrit en 26 F, où il tourne son attention vers l'intelligible tout en s'occupant du sensible.

61. Le repos inhérent au premier dieu (τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν) est un mouvement qui lui est par nature associé (κίνησιν σύμφυτον). Ce mouvement correspond à un type de penser particulier, le φρονεῖν.

pas à en faire une âme. Il s'agit d'un mouvement de pensée qui caractérise l'intellect doublement orienté qu'il est. Le mouvement de l'âme du monde, quant à lui, est certes aussi mouvement de pensée d'après le *Timée* et le livre X des *Lois*, mais pas uniquement : sa rotation a une dimension ou efficacité physique qui se manifeste dans la rotation ordonnée de l'univers⁶².

2) Concernant les deux facultés habituellement considérées comme psychiques et dont le démiurge est doté en 26 F, Numénius recourt à des expressions familières et marquées par le stoïcisme pour décrire une entité qui n'est pas une âme. L'analyse de détail⁶³ découvre qu'il se sert justement de ces notions pour suggérer l'absolue rationalité de l'intellect démiurgique dont le désir n'a rien de sensible et l'élan rien d'irrationnel : dans l'un et l'autre cas, ils consistent en une tension pour élever le sensible vers l'intelligible.

Si l'on tient enfin à faire de ce démiurge l'intellect de l'âme du monde⁶⁴, rien ne l'empêche absolument : Numénius fait de son deuxième dieu un intellect et envisage un moment un troisième intellect discursif (30 T = Fr. 22 dP). Il peut avoir conçu celui-ci comme régissant à la fois l'univers et l'âme de celle-ci en tant que son intellect non immanent. Cette conception serait explicitée dans des textes non parvenus. Mais dans le contexte de recherche de l'être et des principes caractéristique du *Περὶ τὰγαθοῦ*, elle n'est

62. Le livre X des *Lois* distingue d'ailleurs l'âme de l'intellect qu'elle s'adjoint et dote l'âme du monde d'un mouvement seulement similaire à celui de cet intellect (897c).

63. Voir le commentaire au fragment dans notre édition à paraître.

64. Ce troisième dieu peut aussi être envisagé comme l'âme bonne du monde (l'âme rationnelle de ce monde), à condition selon nous de considérer celle-ci comme l'intellect de l'âme du monde. La notion d'intellect permet d'envisager plus aisément la séparation d'avec le monde et l'absence de mouvement autre que celui de la pensée. Pour un platonicien de l'époque de Numénius, la notion d'âme véhicule avec soi celle de mouvement, ce qui explique la répugnance de Plutarque à associer âme et Formes, répugnance qu'aurait selon nous partagée Numénius (*contra* Boys-Stones 2018a, p. 226). Voilà pourquoi nous privilégierions l'association du troisième dieu de 19 F avec le troisième intellect de 30 T, l'intellect discursif qui pense en démiurge. Concernant la bonne âme du monde évoquée dans le témoignage de Calcidius, d'une part nous ne sommes pas sûre que Numénius la distingue réellement de l'âme du monde elle-même où domine le bien (voir Jourdan 2014a, p. 188 avec la note 258) ; d'autre part, il n'est pas évident qu'il l'identifie à un intellect (*ibid.* p. 179-181, avec la note 226). Lorsque G. Boys-Stones (2018a, p. 224-226 et 2018b, p. 192-194) identifie le troisième dieu de 19 F avec l'âme bonne du monde, il prend quant à lui celle-ci dans le sens particulier de l'ordre qu'est le deuxième dieu, qu'il identifie aux Formes (2018b, p. 193). Il la fait correspondre à ce qui est bon dans le mouvement cosmique et se manifeste comme tel dans ce mouvement, l'âme mauvaise du monde représentant selon lui le principe du mouvement en général (à nuancer toutefois avec le propos de 2018b, p. 194). Même s'il est vrai que l'âme n'a pas à être nécessairement considérée comme immanente, ce qui est peut-être encore moins le cas de l'âme bonne du monde telle que G. Boys-Stones la définit (il s'agit selon lui d'une réalité non immanente et stable), dans le contexte heuristique, scolaire et polémique du *Περὶ τὰγαθοῦ*, nous préférons simplement ne pas l'introduire : parler d'intellect nous semble plus adéquat.

selon nous pas privilégiée par Numénios qui ne souhaite pas y faire entrer l'âme au statut ambigu eu égard à l'intelligible, pas même en tant que « résidence » de l'intellect universel. Nous préférons donc nous en tenir au silence d'un texte qui, selon nous, évite de mentionner une entité dont la nature met en danger la cohérence de l'enseignement métaphysique. Dans le contexte précis du *Περὶ τῶγαθοῦ*, nous envisagerions de préférence l'intellect de l'âme du monde comme le relais de l'intellect démiurgique et discursif qu'est le troisième dieu de 19 F.

Si Numénios n'identifie pas son démiurge, second aspect de son deuxième dieu, à l'âme du monde⁶⁵, les arguments donnés plus haut suggérant au contraire cette identification ne sont pas à dénigrer pour autant. Voyons donc à présent ce qu'il fait de ce qu'il semble en revanche clairement concevoir comme un *intellect*.

Le démiurge prend partiellement la charge de l'âme du monde, se laissant relayer par l'intellect de celle-ci dans les tâches qui imposent une certaine immanence

Selon nous, Numénios confie à son démiurge le rôle de l'âme du monde sans l'identifier à celle-ci pour ne pas laisser de place à l'âme parmi les principes⁶⁶. Les fragments semblent en effet décrire une appropriation, par le démiurge identifié à un intellect, du rôle habituellement confié à cette âme : en 26 F, il assure la cohésion du sensible ; en 20 F, c'est lui en tant qu'intellect, et non lui assimilé à une âme ou à l'intellect de l'âme du monde, qui traverse le ciel ; dans le même fragment, il est donné comme le principe de la vie : il la donne en tant qu'intellect, dont l'action est représentée de manière métaphorique par le regard, et non en tant qu'âme qui pénètre les corps ; de même, il la retire lorsqu'il détourne son attention des corps, non sa présence. Dans ce rôle de principe de vie, il n'est aucunement assimilé à une âme dont le *Phédon* suggère pourtant que c'est le rôle ; il est seulement décrit comme un intellect.

Cet intellect est alors implicitement rattaché à la figure de Zeus, conçu comme intellect qui dispense la vie. Voici comment. Le *Cratyle* (396 a-b) exploite un double jeu étymologique sur le nom de ce dieu, qui, à l'accusatif, se dit en grec Δία et sonne comme la préposition διά qui introduit une cause et qui, au nominatif Ζεῦς est un homophone du verbe ζῆν, qui signifie

65. En renonçant à cette identification, nous rejoignons Waszink 1966, p. 40, n. 4 et p. 73 ; Dillon 1973, p. 179 ; 1996², p. 374 ; 2000, p. 341-342 et 2007, p. 400 ; Halfwassen 1994, p. 42.

66. Semblable position aurait peut-être pour antécédents les réflexions aristotélisantes du Pseudo-Archytas (*Sur les principes*, p. 20. 11-14 Thesleff, Ulacco) sur l'intellect se mouvant lui-même et assumant la charge qui devrait revenir à l'âme ainsi que celles du *Pseudo-Timée* de Locres chez lequel l'âme, composé hylémorphique, est produite par l'activité de l'intellect divin. Je remercie A. Ulacco pour ce rapprochement. Voir aussi Jourdan 2020 sur les rapports entre Numénios et la tradition néopythagoricienne telle que l'éclaire A. Ulacco.

« vivre ». On retrouve subtilement ce jeu étymologique dans le même fragment 20 F : il comporte la préposition διὰ, signalant que c'est à la fois *grâce à l'intellect et à travers le ciel*, διὰ τούτου, que se fait le voyage de notre intellect ; il comporte aussi le verbe ζῆν, sans compter que l'image qui suit des traits du dieu peut faire penser à la foudre de Zeus. Numénius reprend vraisemblablement ce jeu étymologique du *Cratyle* qui associe ensuite Kro-nos et Oura-nos à deux Formes de l'intellect en raison du sème νοός qui termine leur nom : il a donc pu vouloir suggérer ici que leur fils, Zeus, est une troisième forme d'intellect, l'intellect qui dispense la vie⁶⁷. Plotin identifiera certes parfois son Âme hypostase à Zeus⁶⁸, mais, d'une part, l'âme hypostase n'est pas l'âme du monde (elle en dérive comme on pourrait dire que l'âme du monde dérive sans doute du démiurge numénien) ; d'autre part, Plotin identifie aussi parfois Zeus à l'Intellect, voire à l'Un⁶⁹ ; enfin, le propos de Numénius est autre : tout, dans le fragment cité, montre que le Zeus implicite de Numénius est un intellect qui finit par retourner à soi, en tant que le « troisième » dieu qui se réunit au deuxième pour ne former vraiment qu'un avec lui, dans une unité cette fois indivise.

Ces considérations ne signifient pas que Numénius évince complètement l'âme du monde de sa cosmologie. Il ne l'aura simplement pas située au niveau des principes, parmi lesquels il compte le second aspect de son deuxième dieu. Il aura sans doute suivi le *Timée* en estimant que l'âme du monde elle-même est un produit de la démiurgie et en précisant que l'intellect de cette âme vient du premier dieu puis a été installé en elle par le deuxième. Il aura alors sans doute conçu cette âme et son intellect comme les relais de l'intellect démiurgique dans le maintien de l'ordre et de la cohésion du monde, une fois cet intellect enfin réuni à soi, dans une contemplation parfaite lui assurant l'union indivisée avec son premier aspect.

La dernière question qui se pose concerne le troisième dieu que Numénius identifierait au monde d'après le témoignage de Proclus⁷⁰ : ce monde renvoie-t-il à l'âme du monde comme le pensent souvent les chercheurs qui tentent de l'identifier au « troisième dieu » de 19 F⁷¹ ?

67. L'hypothèse peut être étayée par les vues d'Harpocraton qui emprunte à Numénius (voir notre commentaire à 29 T). Sur Numénius et les trois dieux hésiodiques, voir aussi de Ley 1972, p. 56-59 ; Longo 2017.

68. *Enn.* V 8 [31] 10-13 ; V [10] 7 ; III 8 [30] 11. 33-45 ; V 5 [52] 3. 20-23.

69. Voir Pépin 1955, p. 25.

70. Νομήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνομήσας θεοῦ πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποιήμα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός, « Numénius, par exemple, ayant exalté trois dieux, appelle le premier "père", le deuxième "producteur" et le troisième "produit". Le monde est en effet selon lui le troisième dieu », Proclus, *In Tim.* I 303. 27-304. 1 Diehl = 29 T (extrait) = Fr. 21.1-3 dP.

71. Voir par ex. Krämer 19672, p. 81 ; Frede 1987, p. 1069 ; Opsomer 2005a, p. 65 ; 2006 p. 269-270 ; Baltes 1975 et Baltes dans Dörrie, Baltes & Pietsch 2008, p. 476-477 ; Edwards

Et le troisième dieu du témoignage de Proclus (29 T) ?

Pour harmoniser le témoignage de Proclus et le fragment 19 F, il peut paraître tentant d'identifier le « troisième » dieu de 19 F au monde que ce dieu organise et d'associer ensuite l'un et l'autre à l'âme du monde et à l'ordre qu'elle insère dans celui-ci⁷². Cependant, d'une part, dans les fragments parvenus (19 F, 20 F, 24 F, 26 F), Numénios distingue nettement le monde sensible du démiurge, l'emploi du verbe (αὐτο-)ποιεῖν pour décrire la production du premier par le deuxième servant peut-être justement à marquer la distinction ontologique entre l'artisan et son produit (24 F) ; d'autre part, si, d'après le témoignage de Proclus, Numénios distingue le ποιητής (le démiurge) qu'est le deuxième dieu du ποιμά qu'est le monde, il est difficile de lui prêter l'identification des deux sans forcer les textes : le Περὶ τὰγαθοῦ le montre identifier lui-même son deuxième dieu, considéré dans ses deux aspects, à un ποιητής (19-20 F). Enfin, en vertu de cette harmonisation, comme « le dieu qui est deuxième et troisième » est un, ce dieu dans son ensemble serait lui-même identifié au monde, ce qui rendrait le propos de 19 F contradictoire.

Interpréter le terme κοσμός au sens d'âme du monde pourrait certes lever une part des difficultés. Mais rien n'y invite dans le témoignage. En revanche, dans le *Timée*, Platon qualifie lui-même le monde de dieu⁷³. Pour lever les objections liées à la désignation comme dieu du monde sensible grevé de matière, deux solutions semblent se présenter. Il serait d'abord possible de prendre le terme κόσμος comme renvoyant au monde *intelligible*⁷⁴ dont la

2010, p. 124 ; Staab 2013, col. 1183 ; Ferrari 2014, p. 61-62.

72. Voir les interprétations signalées dans la note précédente.

73. *Timée*, 34b1 et 8 ; 92c7.

74. G. Boys-Stones adopte une lecture de cet ordre qui vise à harmoniser le propos de 19 F avec celui de 29 T. Selon lui, le deuxième dieu de 19 F est le démiurge évoqué en 29 T et le troisième le modèle intelligible du monde. Cette lecture, dont il nous fait part dans son rapport, est pleinement valable selon nous à cette condition : définir le deuxième dieu de 19 F comme démiurge uniquement au sens de producteur de la forme de soi puis des Formes déterminées (24 F), et non au sens de démiurge du monde sensible. Cette seconde fonction démiurgique semble clairement attribuée au troisième dieu de 19 F, tourné vers le monde dont il s'occupe, et qui, selon nous, ne peut être par suite identifié au modèle intelligible dont il se sert pour ordonner ce monde. Le deuxième dieu de 19 F est certes un démiurge dans ses deux aspects : démiurge des Formes déterminées dans le premier (cf. 24 F, sur cette fonction, voir Jourdan 2021a), démiurge du monde sensible dans le second (19 F ; 24 F ; cf. 23 F). Il peut en cela être généralement appelé démiurge. Mais le second aspect du dieu, le troisième dieu de 19 F, ne peut selon nous être identifié au modèle intelligible produit par le premier aspect et dont il se sert en 26 F. En outre, la division décrite en 19 F ne suggère pas la production d'un modèle intelligible. Elle décrit, au contact de la matière, l'apparition d'une figure artisanale qui pourrait se servir d'un tel modèle pour conduire cette matière à sa propre divinité. Numénios tient selon nous trop à cette métaphore artisanale, qui distingue producteur et modèle d'une part, producteur et produit (même intelligible, 24 F), d'autre part, pour identifier démiurge

forme de soi produite par le démiurge en 24 F semble être le paradigme, ensuite divisé en autant de Formes que nécessaires à la production du monde. Cette première interprétation pourrait être étayée ainsi : le *ποίημα* que Numénius décrirait comme troisième dieu pourrait renvoyer à la production de cette forme de soi attribuée au deuxième dieu en 24 F, dieu considéré là comme démiurge de cette forme selon nous à l'origine des formes déterminées. Cette solution serait parfaitement adéquate si nous pouvions être sûr soit que Numénius entendait *κόσμος* en ce sens précis sans le qualifier de *νοητός*, soit que ce terme *κόσμος* vient en réalité de Proclus réduisant le *ποίημα* de Numénius au produit du démiurge conçu comme monde sensible⁷⁵. En outre, en recourant au vocabulaire de la *ποίησις*, en 24 F, Numénius semble distinguer cette forme de soi du démiurge lui-même qui la produit ; même si elle est le produit du dieu considéré dans son premier aspect, elle ne semble pas pouvoir être identifiée au même dieu dans son second aspect : le fait que ses deux aspects ne constituent en réalité qu'un seul dieu interdit selon nous d'identifier l'un d'eux au produit de l'autre qui paraît être clairement distinct de lui. L'interprétation de *ποίημα* comme renvoyant au monde intelligible ne permettrait donc pas, selon nous, d'identifier le troisième dieu de 19 F avec celui de 29 T.

Une deuxième solution nous semble plus respectueuse à la fois des termes et du contexte de pensée numénien : elle consiste à penser que ce *κόσμος*, dont le nom proviendrait réellement de Numénius et de sa lecture du *Timée*, renvoie au monde dans lequel nous vivons, mais tel qu'il manifeste en lui le modèle intelligible, autrement dit au plan, réalisé, de l'intellect démiurgique qu'est le deuxième dieu. Voici comment nous y parvenons. En restant dans

(que le premier ou le deuxième aspect du dieu soit ainsi considéré) et Formes, comme le veut G. Boys-Stones dans ses études de 2018a, p. 225-226 et 2018b, p. 191-194 qui identifient ultimement deuxième et troisième dieu aux Formes : celles-ci sont d'une part, dans leur aspect déterminé, le produit du deuxième dieu dans son premier aspect (le deuxième dieu proprement dit de 19 F dont cette production est évoquée en 24 F et qui fait de lui le démiurge d'une Forme intelligible spécifique) et d'autre part le modèle utilisé par ce deuxième dieu dans son second aspect, le démiurge proprement dit et troisième dieu de 19 F (représenté en 26 F). C'est pourquoi, même si la lecture de G. Boys-Stones nous semble très ingénieuse pour harmoniser le propos de 19 T et 29 T et identifier le deuxième et le troisième dieu évoqués là, l'harmonisation ne nous semble pouvoir aboutir si elle revient à identifier le troisième dieu de 19 T, selon nous démiurge au sens cosmologique du terme, avec le modèle intelligible utilisé par ce dieu et produit par le deuxième dieu de 19 T qui n'est autre que lui-même dans son premier aspect.

75. Il le fait selon nous en redésignant plus bas le troisième dieu comme correspondant au *δημιουργούμενον*, littéralement « au produit de la démiurgie ». Cette reformulation éclaire le sens en lequel Proclus invite à comprendre *κόσμος*. Elle n'indique pas que Numénius ait réduit le monde au produit de la démiurgie, œuvre conjointe du démiurge et de la nécessité. Il a réellement pu entendre le monde comme le produit du seul intellect démiurgique évoqué dans la première partie du discours de *Timée*.

l'esprit du *Timée*, il est possible de considérer le monde évoqué ici comme correspondant au produit du seul intellect, ainsi que le décrit la première partie du dialogue de Platon⁷⁶. Il serait envisagé à ce stade de sa production et serait κόσμος au sens littéral d'« ordre ». Il représenterait l'ordre présent dans le monde sensible, l'ensemble pouvant alors être qualifié de divin. Réalisé à partir du modèle intelligible⁷⁷, cet ordre sensible comporterait certes un intellect, lui-même situé dans une âme et assurant sa divinité⁷⁸, mais il ne serait réduit ni à l'un ni à l'autre. Cette lecture compléterait ainsi la précédente : le κόσμος considéré comme troisième dieu renverrait à la forme de soi de ce dieu *telle qu'elle est imitée* par le monde réalisé à son image, un ordre correspondant à la partie de notre monde conduite à la divinité par le démiurge et non régie par la matière ; à la partie du monde qui est belle (24 F). Le « troisième » dieu du témoignage serait ainsi le monde sensible envisagé comme parfaitement conforme à son paradigme (l'οὐσία de 24 F), ce qui lui vaudrait son titre de dieu et rendrait le discours de Numénios parfaitement cohérent avec son modèle platonicien⁷⁹. Ce « troisième dieu » ne serait en revanche pas à confondre avec le second aspect du deuxième dieu appelé un moment « troisième dieu » en 19 F. Mieux vaut renoncer à harmoniser les textes et accepter leur dissonance, en pensant que Numénios n'a peut-être réellement pas souhaité donner à l'âme du monde ce rang de troisième dieu, quelle que soit l'entité ainsi désignée.

76. 29 d-47 e.

77. Le Vivant dans le *Timée*, la forme de soi produite par le deuxième dieu chez Numénios (24 F).

78. On pourrait ajouter que Numénios suggère en 24 F une imitation de son modèle par le monde qui n'est pas résultat passif de la démiurgie. D'après 27 F, la participation au Bien qui confère sa bonté aux êtres est le fruit d'un effort de pensée personnel. Le monde étant doté d'un intellect présent en son âme, il peut lui-même s'adonner à une telle participation qui le rend effectivement beau et bon, c'est-à-dire divin.

79. Plutarque (*De Iside*, 56, 374 A) lui aussi identifie le troisième dieu, sous les traits d'Horus, au monde.

Conclusion

Dans le *Timée*, l'âme du monde n'a pas de fonction démiurgique. Dans le contexte précis du *Περὶ τὰγαθοῦ*, Numénius semble lui être fidèle sur ce point. L'artificialisme est chez lui réservé à la figure du démiurge proprement dit, un pur intellect qui ne semble pas devoir être identifié à l'âme du monde, peut-être pas même à l'intellect de celle-ci. S'il prend son rôle, c'est pour mieux évincer du rang des principes une entité au statut ambigu : le type de mouvement qui la caractérise comme son immanence, selon la tradition platonicienne que suit Numénius et la tradition stoïcienne à laquelle il s'oppose, interdisent d'en faire un être au sens où lui l'entend : une entité résolument intelligible et absolument séparée du corps, plus généralement du sensible, qui ne peut à la limite avoir pour mouvement qu'un mouvement de pensée. Dans le *Περὶ τὰγαθοῦ*, Numénius veut définir le Bien, identifié à l'être et conçu comme principe. Si l'âme du monde peut jouer un rôle dans son enseignement, ce n'est pas à ce niveau-là, mais sur le plan cosmologique, qui n'est pas le sujet du dialogue. Voilà simplement pourquoi elle n'y a pas sa place, ce qui ne signifie pas qu'elle ne l'a pas ailleurs.

Il n'en demeure pas moins qu'avec sa dualité née de sa rencontre avec la matière, le deuxième dieu du *Περὶ τὰγαθοῦ* a certainement inspiré la figure de l'Âme hypostase chez Plotin, elle aussi marquée par semblable dualité. Plotin a sans doute perçu les difficultés attachées au second aspect du deuxième dieu et à ses relations avec l'âme du monde. Il aura peut-être voulu trancher la question et pour cela libérer son Intellect de cet aspect risquant de suggérer malgré tout une forme d'immanence. C'est du moins l'âme qui, chez lui, a une partie supérieure, préservée de toute contamination avec le sensible, et une partie inférieure qui se sépare d'elle et devient une φύσις identifiée à l'âme du monde, alors chargée de la tâche démiurgique proprement dite⁸⁰. Malgré son hésitation relative à l'identité du démiurge, tantôt associé à la deuxième hypostase⁸¹, tantôt à la troisième⁸², Plotin identifie ultimement l'âme du monde et le démiurge ou plutôt donne à l'âme du monde la fonction démiurgique, une fois cette fonction purgée de sa dimension artificialiste⁸³. Pour cela, d'ailleurs, contrairement au discours du *Timée*, il cesse de la considérer comme engendrée ou produite, ce qui lui permet de lui accorder un statut qu'elle ne pouvait recevoir chez Platon et chez Numénius.

80. *Enn.* III 8 [30] 4, 15-16 et, concernant l'âme individuelle, IV 3 [27] 27, 1-3 ; 31, 1-20 ; IV 8 [6] 4, 32 ; III 5 [50] 2-3 – division vraisemblablement empruntée au second dieu numénien (voir par ex. Merlan 1962, p. 140-141).

81. *Enn.* IV 4 [28] 10.

82. *Enn.* III 9 [13] 1 ; IV 3 [27] 6. Sur cette hésitation apparente, voir Merlan 1967, p. 101 ; Opsomer 2005a, p. 83-85, 2005b ; sur la manière dont Plotin rend compte de la causalité démiurgique, voir par ex. Opsomer 2005b et Chiaradonna 2015.

83. *Enn.* II 3 [52] 18, 9-16 ; IV 7 [2] ; V 1 [10] 2, 2-6 ; IV 3 [27] 6, 1-3 et 7-8 ; 11, 8-9. L'âme du monde produit grâce aux λόγοι reçus de l'Intellect.

Vouloir identifier le démiurge de Numénios avec l'âme du monde, du moins dans le *Περὶ τῶγαθοῦ*, relève peut-être d'une lecture plotinienne des fragments⁸⁴. Mieux vaut sans doute penser que Plotin a revu la conception numénienne du démiurge pour en faire une véritable âme du monde, à laquelle il donne sa propre définition.

84. J. H. Waszink (1966, p. 40, n. 4 et p. 73) invitait déjà à ne pas penser trop vite qu'une déduction valable chez Plotin l'est également chez Numénios.

BIBLIOGRAPHIE

- BALTES, M. 1975 : « Numenius von Apamea und der platonische *Timaios* », *VChr*, 29/4 (1975), p. 241-270.
DOI : <https://doi.org/10.2307/1582870>
- BEUTLER, R. 1940 : « Numenius », *RE Suppl.* VII, Stuttgart, 1940, col. 664-678.
- BOYS-STONES, G. 2018a : *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250 : An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge, 2018 (Cambridge Source Books in Post-Hellenistic Philosophy).
- BOYS-STONES, G. 2018b : « Numenius on Intellect, Soul and the Authority of Plato », dans J. Bryan, R. Wardy, J. Warren (éd.), *Authors and Authorities in Ancient Philosophy*, Cambridge, 2018 (Cambridge Classical Studies), p. 184-201.
- CHIARADONNA, R. 2015 : « Plotinus' Account of Demiurgic Causation and its Philosophical Background », dans A. Marmodoro & B. Prince (éd.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge, 2015, p. 31-50.
DOI : <https://doi.org/10.1017/CBO9781107447974>
- DEUSE, W. 1983 : *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden, 1983 (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse : Einzerveröffentlichung, 3).
- DILLON, J. 1973 : « The concept of Two Intellects. A Footnote in the History of Platonism », *Phronesis*, 18/2 (1973), p. 175-185.
URL : <https://www.jstor.org/stable/4181913>
- DILLON, J. 1996² : *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C to A. D. 220*, London, 1996² [1977].
- DILLON, J. 2000 : « The Role of the Demiurge in the *Platonic Theology* », dans A. Segonds & C. Steel (éd.), *Proclus et la théologie platonicienne, Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Paris-Leuven, 2000 (Ancient and medieval philosophy. 1, 23), p. 339-350.
- DILLON, J. 2007 : « Numenius : some Ontological Questions », dans R. W. Sharples, R. Sorabji (éd.), *Greek and Roman Philosophy : 100 BC – 200 AD*, Vol. 2, London, 2007 (Bulletin of the Institute of Classical Studies, 94) p. 397-402.
URL : <https://www.jstor.org/stable/43767869>
- DODDS, E. R. 1960 : « Numenius and Ammonius », dans *Les Sources de Plotin : dix exposés et discussions ; Vandoeuvres-Genève, 21 - 29 août 1957*, Vandœuvres-Genève, 1960 (*Entretiens sur l'Antiquité classique*, 5), p. 3-61.
- DÖRRIE, H., M. BALTES & Chr. PIETSCH 2008 (éd.) : *Die Philosophische Lehre des Platonismus : Theologia Platonica, Bausteine 182 - 205 : Text, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart, 2008 (Der Platonismus in der Antike, 7).
- EDWARDS, M. 2010 : « Numenius of Apamea », dans L. P. Gerson (éd.), *The Cambridge history of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, 2010, p. 115-125.
- FERRARI, F. 2014 : « Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von *Timaios* 28c3-5 bei einigen Platonikern », dans F. Albrecht & R. Feldmeier (éd.), *The Divine Father : Religious and philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Leiden-Boston, 2014 (Themes in Biblical narrative, 18) p. 57-69.

- FERRARI, F. 2015 : « Metaphisica e teologia nel medioplatonismo », *Rivista di storia della Filosofia*, 70/2, p. 321-338.
DOI : <https://doi.org/10.2307/24873209>
- FESTUGIÈRE, A.-J. 1954 : *La Révélation d'Hermès trismégiste. IV, Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris, 1954 (Études Bibliques, 3).
- FREDE, M. 1987 : « Numenius », *ANRW II* 36.2, Berlin-Boston, p. 1034-1075.
- FREDE, M. 2000 : « Numenius [6] von Apameia », *Der Neue Pauly*, version électronique s. v.
URL : <https://referenceworks.brillonline.com:443/entries/der-neue-pauly/numenios-e826250>
- HALFWASSEN, J. 1994 : *Geist und Selbstbewußtsein. Studien zu Plotin und Numenius*, Mainz, 1994 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur).
- IMPARA, P. 1980 (trad.) : Numenius, *Il trattato sul Bene di Numenio. Saggio introduttivo storico-critico con traduzione e commento del Περί τῶν ἀγαθῶν*, Roma, 1980 (Collana di filosofia antica).
- JOURDAN, F. 2014a : « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », dans F. Jourdan & R. Hirsch-Luipold (éd.), *Die Wurzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts*, Tübingen, 2014, p. 133-210.
- JOURDAN, F. 2014b : « La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 52 des Places, Calcidius ; cf. Fr. 43 des Places, Jamblique) », *Philosophie antique*, 14 (2014), p. 185-235.
- JOURDAN, F. 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*, 153/3 (2015), p. 431-452.
- JOURDAN, F. 2015b : « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique* », dans S. Morlet (dir.) *Lire en extraits. Pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris, 2015, p. 107-148.
- JOURDAN, F. 2017-2018 : « Sur le Bien de Numénius. Sur le Bien de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits », *Χώρα*, 15-16 (2017-2018), p. 139-165.
- JOURDAN, F. 2020 : Note critique : « Angela Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica, I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino* (2017). Recension suivie de quelques réflexions sur les liens entre pythagorisme et platonisme à l'époque impériale, notamment chez Plutarque et Numénius », *Philosophie antique*, 20 (2020), p. 271-276.
DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.3451>
- JOURDAN, F. 2021a 2021 : « Λοῦσία chez Numénius : une notion qui s'élabore progressivement. Analyse des difficultés relatives à λοῦσία et à ἰδέα dans les fragments 22 F, 24 F et 28 F (fr. 14, 16 et 20 dP) », *Χώρα*, 18-19 (2021), p. 455-480.
- JOURDAN, F. 2021b [à paraître] : « L'exploitation théologique de Numénius dans la *Préparation évangélique* », à paraître dans S. Morlet (éd.), *Eusèbe de Césarée et la philosophie* (Actes du colloque des 20-21 novembre 2019, Paris, Sorbonne).
- JOURDAN, F. 2021c [à paraître] : « Numénius et la tradition judéo-hellénistique : une relecture du Fragment 21 F (13 dP) », *Semitica et classica*, sous presse.

- KENNEY, J. P. 1991 : *Mystical monotheism. A study in Ancien Platonic Theology*, Hanover-London, 1991.
- KENNEY, J. P. 1992 : « *Proschresis Revisited : An Essay in Numenian Theology* », dans J. R. Daly (éd.), *Origeniana quinta. Historica, Text and method, Biblica Philosophica, Theologia ; Origenism and later developments. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven, 1992 (Ephemerides theologicae Lovanienses / Bibliotheca), p. 217-230.
- KRÄMER, H. J. 1967² : *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchung zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1967² [1964].
- LEEMANS, E.-A. 1937 : *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der Fragmenten*, Bruxelles, 1937.
- DE LEY, H. 1972 : *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius*, In Somn., I, c. 12, Bruxelles, 1972 (Collection Latomus, 125).
- LONGO, A. 2017 : « Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorie de la *Théogonie* d'Hésiode : le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus », dans M.-A. Gavray & A. Michalewski (éd.), *Les principes cosmologiques du Platonisme. Origines, influences et systématisation*, Turnhout, 2017 (Monothéisme et philosophie), p. 167-185.
- MERLAN, Ph. 1962 : « Drei Anmerkungen zu Numenius », *Philologus*, 106/1-2 (1962), p. 137-145.
DOI : <https://doi.org/10.1524/phil.1962.106.12.137>
- MERLAN, Ph. 1967 : « Part I : Greek Philosophy From Plato to Plotinus », dans A. H. Armstrong (éd.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 13-132.
- MICHALEWSKI, A. 2014 : *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven, 2014 (Ancient and medieval philosophy, 1, 51).
- MÜLLER, G. 2011 : « La doctrina de los principios en Numenio de Apamea », *Cuadernos de Filosofía*, 56 (2011), p. 31-76.
DOI : <https://doi.org/10.34096/cf.n56.175>
- O'BRIEN, C. S. 2015 : *The Demiurge in Ancient thought. Secondary Gods and Divine mediators*, Cambridge, 2015.
- OPSOMER, J. 2005a : « Demiurges in Early Imperial Platonism », dans R. Hirsch-Luipold (éd.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, Berlin-New York, 2005 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 54), p. 51-99.
- OPSOMER, J. 2005b : « A craftsman and his Handmaiden. Demiurgy according to Plotinus », dans Th. Leinkauf, & C. Steel (éd.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven, 2005 (Ancient and medieval philosophy, 1, 34), p. 67-102.
- OPSOMER, J. 2006 : « To Find the Maker and Father. Proclus' Exegesis of Plato *Tim.* 28 c 3-5 », *Études platoniciennes*, 2 (2006), p. 261-283.
DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.1074>
- PÉPIN, J. 1955 : « Plotin et les mythes », *Revue philosophique de Louvain*, 53/37 (1955), p. 5-27.
DOI : <https://doi.org/10.3406/phlou.1955.4531>

- PETTY, R. D. 1993 (trad.) : *The Fragments of Numenius. Text, Translation and Commentary*, Diss. (masch.), Santa Barbara [le texte est celui de É. des Places], 1993.
- PRADEAU, J.-Fr. 2003 : *L'Imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, 2003 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique).
- REYDAMS-SCHILS, G. 1999 : *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout, 1999 (Monothéismes et philosophie).
- REYDAMS-SCHILS, G. 2007 : « Calcidius on God », dans M. Bonazzi & C. Helmig (éd.), *Platonic stoicism - Stoic platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, 2007 (Ancient and Medieval philosophy. 1, 39), p. 243-258.
- SAFFREY, H. D. & L. G. WESTERINK 2003 (éd.) : Proclus, *Théologie platonicienne*, T. II, Paris, 2003 [1974] (Collection des universités de France. Série grecque, 230).
- STAAB, G. 2013 : « Noumenios », *RAC (Reallexicon für Antike und Christentum)* XXV, Stuttgart, 2013, col. 1172-1197.
- STRUTWOLF, H. 1999 : *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen, 1999 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte).
- TARRANT, H. A. S. 2004 : « Must commentators know their sources ? Proclus in *Timaeum* and Numenius », dans P. Adamson, H. Baltussen & M. W. F. Stone (éd.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin commentaries*, London, 2004 (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, 83, 1), p. 175-190.
- WASZINK, J.-H. 1966 : « Porphyrios und Numenius », dans *Porphyre : huit exposés suivis de discussions ; Vandoeuvres-Genève 30 août – 5 septembre 1965*, Vandoeuvres-Genève, 1966 (Entretiens sur l'Antiquité classique, 7) p. 35-83.
- ZAMBON, M. 2002 : *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 27).