



HAL
open science

Numénus et les traditions juives : la confrontation de Moïse avec Jannès et Jambrès. Num. 18 F = fr. 9 dP

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. Numénus et les traditions juives : la confrontation de Moïse avec Jannès et Jambrès. Num. 18 F = fr. 9 dP. *Semitica et Classica*, 2021, *Semitica et classica*, 14 (2021), pp.39-58. hal-03504474

HAL Id: hal-03504474

<https://hal.science/hal-03504474>

Submitted on 27 Oct 2023

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

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

SEMITICA ET CLASSICA

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

VOLVMEN XIV 2021

Directrice

MARIA GOREA

Comité de rédaction

CÉCILE DOGNIEZ RENÉE KOCH PIETTRE

FRANCESCO MASSA HEDWIGE ROUILLARD-BONRAISIN

BREPOLS

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

Directrice

MARIA GOREA

Comité de rédaction

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

Comité scientifique

En France :

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

À l'étranger :

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

Comité de patronage

Président :

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

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

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



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

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

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

■ SOMMAIRE

ÉDITORIAL	5
RÉSUMÉS	7
ARTICLES	
GIUSEPPE GARBATI - Phoenician “identity”: methodological approach, historical perspective	19
FLAVIO BEVACQUA - Theophrastus and the Septuagint: the wood of the Tabernacle between Hebrew and Greek	33
FABIENNE JOURDAN - Numénios et les traditions juives : la confrontation de Moïse avec Jannès et Jambres (Num. 18 F = fr. 9 dP)	39
ISABELLA MAURIZIO - La deuxième colonne hexaplaire d’Origène (ou <i>Secunda</i>) et la transcription des noms propres sémitiques en grec : comparaison critique	59
MARIE-LAURE REBORA - Ὁσσιος καὶ ἄμεμπτος : portraits de jeunes défunts en <i>ṣaddîqîm</i> dans deux épitaphes d’enfants des catacombes juives romaines de Vigna Randanini	69
CAROLINE ARNOULD-BÉHAR - L’énigmatique homme à la ménorah de la catacombe 3 de Beit Shearim (Besara)	85
MADIAN	
GUILLAUME CHARLOUX, SAMER AHMED SAHLAH, WALEED ALI BADAIWI - Madian revealed? Assessing the history and archaeology of the oasis of al-Bad’ in northwestern Arabia	97
FRANÇOIS VILLENEUVE - Un fragment de diplôme militaire romain découvert à al-Bad’ (BDLat1)	143
CHRÉTIENS DU MOYEN-ORIENT AUX FRONTIÈRES	
SIMON BRELAUD - Chrétiens du Moyen-Orient aux frontières : introduction	153
FRANÇOIS PACHA MIRAN - L’enluminure syriaque à l’époque médiévale : entre tradition byzantine et innovation orientale, XI ^e -XIII ^e siècle	155
LASSE LØVLUND TOFT - Najrān in the <i>Sīra</i> : narrative roles and Muslim attitudes towards the South Arabian Christians	179
VARIA	
MADADH RICHEY - The ‘Azorba’l bronze fragment from Byblos: reading economy and society in Early Phoenician	201
MOUNIR ARBACH - Nouvelles inscriptions des sites antiques du Jawf (Yémen)	223
PAOLO XELLA - KBL « boiteux », « paralytique », dans les inscriptions des <i>tophets</i> puniques	233
ELIODORO SAVINO - La fine della prefettura di Pilato in Giudea e le visite di Lucio Vitellio a Gerusalemme ..	241
R. JESSE PRUETT, NATHANIEL E. GREENE, JEREMY M. HUTTON - A re-edition of <i>PAT</i> 0922: the funerary monument of Yedī’bēl, a Palmyrene priest (141 CE)	247
MOHAMMAD I. ABABNEH, FAHAD M. AL-OTAIBI - An oryx hunting scene accompanied by an Ancient North Arabian (Safaitic) inscription	257
COMPTES RENDUS	263

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

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

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

Maquette et maquette de couverture

LUIGI FABII

Mise en pages et secrétariat de rédaction

EMMANUELLE CAPET



© 2021 Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium

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

D/2021/0095/391

ISBN 978-2-503-59241-1

ISSN 2031-5937

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

© BREPOLS PUBLISHERS

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

■ ÉDITORIAL

Les études phéniciennes et puniques viennent d'honorer leur brillante représentante, Maria Giulia Amadasi Guzzo, par la publication d'un recueil d'hommage, troisième volume de la collection *Supplementa de Semitica & classica*. Dans la présente livraison de la revue, le domaine phénico-punique se trouve enrichi par une réflexion sur la question tant débattue de l'identité phénicienne ; des aspects d'ordre matériel, proprement paléographiques ou lexicographiques, ne sont pas en reste, représentés par l'étude d'une spatule inscrite en phénicien, trouvée à Byblos il y a près d'un siècle, dont le texte est revisité ici, et par l'examen de quelques termes figurant sur des stèles découvertes dans les *tophets* puniques de Carthage et de Cirta (Constantine).

Nous mesurons une fois de plus la nécessité d'équilibrer les réflexions plus générales et leurs vertus explicatives avec l'étude minutieuse du détail épigraphique, textuel ou iconographique, pouvant éclairer des aspects insoupçonnés de l'histoire.

La consultation d'un traité de Théophraste par le traducteur quasi contemporain du livre de l'Exode dans la Septante semble indiquée avec vraisemblance par un curieux détail textuel, en apparence infime, mais révélateur de la culture des traducteurs et de leurs lectures. C'est encore en scrutant un fragment de l'une des œuvres de l'Apaméen Numénios que l'on parvient à déceler chez cet auteur – lequel s'attache à comparer l'enseignement platonicien aux traditions orientales – des échos judéo-hellénistiques ou égyptiens, non exempts d'influences syncrétiques liées à la magie. L'étude du détail phonique est illustrée par celle des vestiges de la deuxième colonne des *Hexaples* d'Origène, comportant une transcription en lettres grecques du texte hébraïque de la Bible, comparés à des transcriptions de noms sémitiques en grec ; l'analyse peut éclairer certains traits de la prononciation à la fois du grec et de l'hébreu à une époque antérieure à celle des Massorètes de Tibériade. Elle montre ainsi que l'on parvenait à s'accommoder des incompatibilités phonétiques et à donner une transcription en grec, même imparfaite, des sons gutturaux de l'hébreu et de l'araméen.

La double identité, gréco-romaine et juive, est aussi palpable dans les vocables grecs choisis pour accompagner de jeunes défunts dans les catacombes juives romaines de Vigna Randanini, tandis que, en Galilée, le symbole de la ménorah concentre à lui seul l'identité religieuse, censée perdurer dans l'au-delà et se passant même des mots.

La recherche archéologique est illustrée par les données nouvellement issues des fouilles et des prospections menées dans l'oasis d'al-Bad', à identifier possiblement avec l'antique Madian de la Bible hébraïque et du Qur'ān. Grâce à un fragment de diplôme militaire inscrit en latin qui y fut trouvé, et dont le texte inédit est livré ici, on parvient à mesurer l'importance stratégique du site à travers les siècles, et à y situer un camp d'unités auxiliaires de l'armée romaine au second siècle de notre ère. On peut parler dans ce cas précis d'interaction entre mondes et traditions militaires sémitiques et romains, comme ce fut aussi le cas, un peu plus tôt, dans la Judée, où les raisons de la suspension de la mission préfectorale de Pilate font ici l'objet d'une note historique. En revanche, le dossier sur les chrétiens des zones frontalières, éloignées et sans rapports les unes avec les autres (la Mésopotamie du Nord, à Édesse ou dans le Ṭūr 'Abdīn, et le Sud de l'Arabie, à Najrān), témoigne, à travers les enluminures d'un côté, et la narration de l'autre, des contacts complexes entre chrétiens et musulmans, des influences réciproques et, malgré une certaine unité linguistique, d'une confrontation entre cultures, surmontée ou non, toujours féconde.

Nous ne pouvons évoquer al-Bad' et l'Arabie sans saluer la disparition de Christian Darles, chercheur passionné du Yémen, membre de nombreuses missions en Arabie, dont Shabwa, dans le Ḥaḍramawt, Barāqish, dans le Jawf, et al-Bad', qu'il a fait profiter de son expertise d'architecte notamment dans la restauration.

L'épigraphie sémitique, sudarabique et palmyrénienne, apporte cette fois encore son lot d'inédits, complétant la connaissance historique des royaumes de l'Arabie du Sud, ou faisant une mise au point paléographique, tandis que des dessins rupestres racontent en images des scènes cynégétiques légendées en safaitique.

Le compte rendu d'un ouvrage sur le lexique de la pharmacopée syriaque donne ici lieu à une analyse méthodologique, qui est une véritable contribution à l'étude des créations linguistiques en araméen. Celles-ci sont souvent dues à des emprunts à l'akkadien notamment, dont le parcours s'allonge de toute l'arrière-histoire des mots qui ont contribué à enrichir la nomenclature des *materiae medicae*.

Les membres de la rédaction de *Semitica et classica* rendent aussi hommage à Shaul Shaked, qui fut membre de son Comité scientifique. L'épigraphie araméenne a perdu en lui un immense savant. Né en 1933 à Debrecen, dans la Hongrie horthyste, que ses parents ont fuie, il étudia puis enseigna à l'Université hébraïque de Jérusalem. Fin connaisseur des contacts entre mondes araméens et iraniens, il fut l'auteur d'ouvrages de référence sur les interactions entre zoroastrisme, judaïsme et islam.

Maria GOREA
Directrice de la revue



Au début de son dialogue *Sur le Bien*, Numénios annonce qu'il va évoquer les pratiques et croyances des peuples célèbres pour leurs traditions religieuses. Ce platonicien pythagorisant du II^e siècle choisit celles qu'il estime en accord avec Platon en vue de montrer leur accord avec *son* interprétation du philosophe (10 F = fr. 1 dP)¹. Parmi ces peuples, il compte les Juifs. Dans l'unique fragment du Livre III qui est parvenu de son dialogue, il fournit la preuve la plus explicite qu'il a réellement mis en œuvre ce programme². Eusèbe ne s'y trompe pas : il le cite immédiatement après le fragment 10 F qui énonce ce programme³. Origène fait déjà allusion à son contenu : pour établir un contraste avec Celse qui méprise les Juifs et les chrétiens, il loue Numénios d'avoir narré une « histoire de Moïse, Jannès et Jambres »⁴. Eusèbe donne le passage. Dans un bref récit, Numénios y relate la confrontation des magiciens égyptiens Jannès et Jambres avec Moïse dont ils auraient désamorcé « les plus terribles fléaux », c'est-

à-dire les « plaies »⁵ que, d'après l'Ancien Testament, Dieu aurait envoyées en Égypte avant l'Exode. Ce récit est étonnant pour trois raisons. Sa narration elle-même diverge de celle de l'Exode : les deux magiciens décrits par Numénios ne sont pas nommés dans la Bible ; leur exploit moins encore ; Numénios appelle en outre Moïse *Musée*. Son opinion sur le personnage, ensuite, n'est pas claire. Le projet d'Eusèbe, enfin, paraît mal s'accorder avec le récit. Eusèbe cite le texte dans l'esprit qui anime tout le Livre IX de la *Préparation évangélique* : il veut montrer que les Grecs ont parlé des Hébreux en termes élogieux. Les deux fragments évoqués sont reproduits sous l'impulsion de Clément d'Alexandrie qui rapporte la fameuse phrase prêtée à Numénios selon laquelle Platon ne serait autre que Moïse parlant l'attique⁶. Le récit relatif à l'Exode doit donc prouver que Numénios témoigne en faveur des Hébreux et surtout de Moïse. Or il est ambigu à ce sujet. L'étude du fragment fera ressortir cette triple ambiguïté. Elle invite tant à déterminer l'enjeu philosophique qui justifie le récit de Numénios qu'à chercher les sources à son origine. Le but de cette dernière investigation n'est pas de reconstituer ces sources pour elles-mêmes, mais d'esquisser le milieu de pensée où le récit a pu naître et de parvenir au sens que Numénios a souhaité lui donner. Celui que lui prêtent Origène et Eusèbe pourra alors être aisément détaché de ce contexte.

* La numérotation des fragments et des témoignages de Numénios est celle de l'édition traduite et commentée, présentée comme inédit dans notre Habilitation à diriger des recherches (novembre 2019). Cet ouvrage est à paraître aux Belles Lettres. La première mention d'un fragment ou témoignage est ici accompagnée de la numérotation correspondante dans l'édition de É. des Places (Les Belles Lettres, Paris, 1973).

– Je remercie Cécile Dogniez pour sa relecture soignée et Alain Le Boulluec pour sa lecture et ses très précieux conseils. L'interprétation adoptée, avec les erreurs associées, est la mienne.

1. Sur ce fragment, voir PLEŠE 2005 ; JOURDAN 2021a.
2. Concernant l'autre exemple toujours mentionné du fr. 21 F (= fr. 13 dP), voir JOURDAN 2020b.
3. PE IX 7 = 10 F et PE IX 8 = 18 F.
4. *Contre Celse* IV 51 = fr. 10 a dP. Origène signale immédiatement après que Numénios aurait interprété une histoire de Jésus ou de Josué sans le nommer. Voir les remarques à ce sujet dans la dernière partie de cet article.

5. Ce terme est un biblisme, dérivant du terme *πληγή* employé dans la Septante par l'intermédiaire du latin *plaga*, « coup » (sur ce point, voir LE BOULLUEC & SANDEVOIR 1989, p. 35). Nous l'employons par commodité quand nous renvoyons à l'épisode biblique qu'il sert couramment à désigner. Comme ce n'est pas le terme utilisé par Numénios, nous l'évitons quand nous commentons directement son texte.
6. Clément d'Alexandrie, *Stromates* I 22, 150. 4 = Eusèbe, PE XI 10, 14. Sur l'origine de ce passage, que nous avons désigné par le sigle 31 Fd (Fd = fragment d'origine douteuse) dans notre HDR, voir nos réserves dans JOURDAN 2020b, p. 105-106, n. 4. Nous y reviendrons dans un prochain article.

■ I/ LE FRAGMENT DU *Περὶ τὰγαθοῦ*, LIVRE III (18 F)

Jannès et Jambres ne sont pas nommés dans l'Ancien Testament. Leurs noms figurent seulement dans une lettre deutéro-paulinienne (2 Tim 3,8) datant d'environ 120. Elle les évoque au sein d'une comparaison qui les suppose connus d'une tradition juive plus ancienne⁷, les présentant comme les magiciens égyptiens qui s'opposèrent à Moïse face au Pharaon dans l'épisode relaté en Ex 7,8-12. Le récit de l'Ancien Testament est célèbre : le souverain exhorte Moïse et son frère Aaron à produire quelque prodige, le second jette au sol un bâton qui se transforme en serpent ; les magiciens de la cour reproduisent le miracle, mais le bâton d'Aaron engloutit les leurs. Numénios ne rapporte pas l'épisode de cette manière. Sa version n'est pas si favorable aux frères hébreux. Il ne nomme d'ailleurs que Moïse, appelé Musée en vertu de la tradition judéo-hellénistique qui traverse son discours, et place au contraire deux frères égyptiens face à lui. Voici ses termes :

Τὰ δ' ἐξῆς Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς Αἰγύπτιοι ἱερογραμματεῖς, ἄνδρες οὐδενὸς ἤττους μαγεῦσαι κριθέντες εἶναι, ἐπὶ Ἰουδαίων ἐξελαυνομένων ἐξ Αἰγύπτου. Μουσαίω γοῦν τῷ Ἰουδαίῳ ἐξηγησαμένῳ, ἀνδρὶ γενομένῳ θεῶ εὐξασθαι δυνατωτάτῳ, οἱ παραστῆναι ἀξιωθέντες ὑπὸ τοῦ πλήθους τοῦ τῶν Αἰγυπτίων οὗτοι ἦσαν τῶν τε συμφορῶν, ἃς ὁ Μουσαῖος ἐπῆγε τῇ Αἰγύπτῳ, τὰς νεανικωτάτας αὐτῶν ἐπιλύεσθαι ὄφθησαν δυνατοί,
Eus. PE IX 8, 1-2

Ensuite, il y eut Jannès et Jambres, des Égyptiens exerçant les fonctions de scribes sacrés (ἱερογραμματεῖς)⁸, des hommes qui avaient été jugés supérieurs à tous dans le domaine de la magie à l'époque où les Juifs étaient chassés d'Égypte. En tout cas, face à Musée qui se trouvait à la tête des Juifs, un homme qui était devenu le plus capable de prier Dieu, ils furent ceux que la foule des Égyptiens choisit comme défenseurs, et parmi les malheurs que Musée amenait sur l'Égypte, ils se montrèrent capables de déjouer les plus terribles.

Que relate Numénios ? Le choix, par les Égyptiens eux-mêmes, et non par le Pharaon, de deux de leurs meilleurs magiciens pour affronter Moïse lors de l'Exode. Ces magiciens se révèlent capables de « défaire » ou de

« déjouer » (ἐπιλύεσθαι) les plus terribles des « maux » (συμφορῶν [...] τὰς νεανικωτάτας) que le Prophète « amène »⁹ sur l'Égypte. L'analyse détaillée mettra en évidence l'ambiguïté du récit qui semble partiellement défavorable à Moïse.

Le cadre est celui de l'Exode. Cet épisode est d'emblée présenté de manière négative eu égard aux Juifs : ils n'auraient pas été libérés d'Égypte, comme l'enseigne l'Ancien Testament (Ex 12,31-33), mais chassés (ἐπὶ Ἰουδαίων ἐξελαυνομένων ἐξ Αἰγύπτου). La formule rappelle la tradition, héritée et relatée par Manéthon, puis passée dans une partie de la littérature grecque et latine¹⁰, qui veut que les Juifs auraient été contraints de quitter l'Égypte en raison de leur prétendue impureté, parfois présentée de manière plus concrète comme une contamination par la lèpre¹¹.

Les protagonistes de la scène sont les deux Égyptiens. Ils sont décrits comme des « scribes » ou « hiérogammates » (ἱερογραμματεῖς) dont la supériorité est reconnue dans le domaine de la magie (ἄνδρες οὐδενὸς ἤττους μαγεῦσαι κριθέντες εἶναι). Ces deux fonctions vont de pair. Le terme ἱερογραμματεῖς confirme les scribes dans leur fonction de dépositaires de la sagesse sacrée¹² ; elle fait même d'eux une classe de prêtres dans la société égyptienne¹³. Leur affinité avec la magie se reflète quant à elle dans la définition que la Souda donne de ce mot (s.v.)¹⁴. Elle correspond exactement au type de personnages

9. Même s'il renvoie aux « plaies » d'Égypte, le terme συμφορῶν ne peut pas être traduit par « fléaux » qui est utilisé pour traduire πλῆγαι dans la Septante ; en revanche, ἐπάγειν (ici ἐπῆγε) est le verbe utilisé dans ce contexte, notamment en Ex 1,11, où il prend le sens d'« amener sur ». Voir LE BOULLUEC & SANDEVOIR 1989, p. 35-36.

10. Voir Manéthon, chez Josèphe, *Contre Apion* I 227-250 ; Lysimaque, chez Josèphe, *Contre Apion* I 309 ; Chaérémon, chez Josèphe, *Contre Apion* I 288-290 ; Diodore de Sicile (34, 1), chez Photius, *Bibliotheca* 244 ; Tacite, *Histoires* 5, 3 ; les lexicographes Nicarque, Ptolémée Chennos et Helladius, s.v. *alpha*. Sur cette tradition, qui est en réalité sans doute plus ancienne que Manéthon et dont hérite aussi avant lui Hécatée d'Abdère, voir par ex. GAGER 1969 et 1972, p. 113-133 ; BERGEAUD *et al.* 2010, p. x-xi ; VOLOKHINE 2010, p. 199-243 (ici p. 203-210).

11. Chez Manéthon, Diodore et les lexicographes.

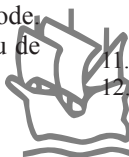
12. Empruntant à l'un d'eux et peut-être plus précisément à Chaérémon, Clément d'Alexandrie (*Strom.* V 4, 20. 3) leur attribue l'écriture hiérogammate servant pour les textes religieux. Voir le commentaire de A. LE BOULLUEC 2009, p. 99. Sur leur fonction en général, voir par ex. HORST 1984, p. x.

13. Voir Porphyre, *De abst.* IV 8, 5 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.* VI 35. 1 – 37. 3, qui empruntent vraisemblablement tous deux à Chaérémon ; sur ce point, voir AUFRÈRE 2016, p. 229.

14. καὶ αἰθίς. Συήνης. Αἰγυπτίων βασιλεὺς, δίκαιος πάνυ. ἔπεται δὲ τῷ τρόπῳ τοῦ ἀνδρὸς τοῦδε ἄλλα μὲν ἐκ

7. Voir BLOCH 1954, p. 106. L'hypothèse est déjà formulée par Théodoret de Cyr, *In II Tim.* III 8 (PG 82, col. 847).

8. Comme ils copient des hiéroglyphes, ces scribes sont forcément ἱεροί. Nous avons conservé l'adjectif *sacré* dans la traduction. Selon nous, en effet, Numénios ou sa source ne l'emploie pas inutilement, mais souhaite par là insister sur ce caractère sacré qui permet d'associer philosophie et théologie.



évoqués ici. Elle rappelle leur capacité à prédire l'avenir, utilisée notamment pour annoncer au Pharaon la puissance grandissante des Hébreux conduits par Moïse au détriment de l'Égypte ; elle décrit le cas d'un roi égyptien, nommé Iachim, homme juste et bon à propos duquel les « discours égyptiens » rapportent qu'il devint un « hiérogrammate » « aimé de Dieu » (adjectif qu'Eusèbe emploie quant à lui à propos de Moïse) – la tradition qualifie en outre cet homme d'expert dans le domaine des amulettes et des incantations. La présentation de Numénios coïncide avec la tradition égyptienne relative aux scribes¹⁵, si ce n'est qu'il n'évoque pas ici leur pouvoir de divination. Il rapporte ensuite que la foule jugea elle-même que les deux hommes étaient en mesure de s'opposer à Moïse (οἱ παραστῆναι¹⁶ ἀξιωθέντες ὑπὸ τοῦ πλήθους τοῦ τῶν Αἰγυπτίων), tâche dont ils se révélèrent parfaitement capables puisqu'ils auraient rendu inefficaces (ἐπιλύεσθαι) les maux qu'il amenait contre l'Égypte (le fait qu'ils en déjouent les plus terribles suggère, *a fortiori*, qu'ils sont capables de les déjouer tous). Or cette affirmation contredit le récit biblique où d'une part, en Ex 7,11, le bâton des magiciens est englouti par celui d'Aaron, et, où, d'autre part et plus précisément dans le contexte évoqué ici, en Ex 8,18, les magiciens tentent en vain d'imiter la seconde calamité (l'invasion par les moustiques).

Face aux deux Égyptiens, Numénios décrit les Juifs chassés d'Égypte ou plutôt leur chef et conducteur pendant l'Exode : Μουσαίω γοῦν τῷ Ἰουδαίων ἐξηγησαμένω. L'expression peut rappeler la connotation péjorative de « meneur » associée à l'image de Moïse dans la tradition « anti-judaïque » évoquée. Alors que la Bible parle non seulement de la mission libératrice de Moïse, mais aussi des τέρατα et des σημεῖα, des « prodiges », dont il serait à l'origine¹⁷, Moïse est ici décrit uniquement comme responsable de *maux* qu'il aurait provoqués en Égypte, par allusion aux célèbres « plaies ». La précision selon laquelle ces maux sont « les plus nouveaux » (τὰς νεανικωτάτας) et par là « les plus terribles » semble

valoir condamnation : l'expression renvoie à l'impétuosité de la jeunesse et suggère de manière dérivée la force et la violence des malheurs qui tombent sur l'Égypte ; portant par elle-même une allusion à « la nouveauté » que les Anciens accompagnaient toujours de méfiance et qui est ici même soulignée par le superlatif, il n'est pas exclu qu'elle véhicule par là aussi la réprobation. Cette description paraît en tout cas à ce point défavorable à Moïse qu'elle conduisait Salomon Reinach à voir ici une trace de l'antisémitisme de Numénios¹⁸.

Si le cadre général du récit paraît défavorable aux Juifs et plus spécifiquement à Moïse dont le texte évoque l'échec, le portrait du Prophète n'est toutefois pas entièrement dépréciatif. Il comporte deux éléments qui pourraient paraître contradictoires aux oreilles du philosophe rationaliste et dont l'association pouvait sembler inadmissible aux Juifs comme Philon et Josèphe¹⁹ et aux chrétiens attachés à l'Ancien Testament, mais que Numénios envisageait peut-être comme complémentaires. D'une part, l'évocation des maux qu'il aurait provoqués semble donner à Moïse un statut de magicien semblable à celui de ses adversaires. Cette représentation est conforme à une partie des traditions juives, grecques et magiques. D'autre part, l'incise qui fait de Moïse « un homme (devenu) parfaitement capable de prier Dieu » (ἄνδρὶ γενομένω θεῷ εὐξασθαι δυνατωτάτω), par la mention de Dieu et de la prière, semble le distinguer des magiciens. Grâce au superlatif δυνατωτάτω, elle paraît même presque le placer au-dessus d'eux, du moins en ce domaine, le même adjectif verbal étant utilisé à leur sujet à la forme simple (δυνατοί). Il nous semble néanmoins difficile de savoir si Numénios voit une contradiction dans ce tableau et oppose ici magie et prière²⁰. Peut-être veut-il montrer qu'elles sont

θεοῦ ἀγαθά, καὶ μέντοι καὶ ἱερογραμματέα ἄδουσιν οἱ Αἰγύπτιοι λόγοι κατ' αὐτὸν γενέσθαι θεοφιλῆ τε καὶ ἐς πολλὰ λυσιτελεῖ, ὄνομα αὐτῷ Ἰαχίμ· ὃν φασὶ περιάπτωσιν καὶ ἐπαιδῶν ἐμπειρον γενέσθαι.

15. Sur la connaissance des traditions égyptiennes par Numénios voir JOURDAN 2015a (cf. 2020a et 2021b) à propos du témoignage de Porphyre, *De antro* 10 = fr. 30 dP. Une tradition biblique est évoquée dans le même contexte. Cette conjonction n'est sans doute pas due au hasard.
16. Cette opposition est exprimée, de manière peut-être plus métaphorique, par le verbe apparenté ἀντέστησαν en 2 Tm 3,8.
17. Dans le seul livre de l'Exode, les deux mots apparaissent quatre fois ensemble (7,3 ; 9,11 ; 11,9 et 10), σημεῖον apparaît neuf fois seul (4,8 [deux fois], 17, 28, 30 ; 8,23 ; 10,1 et 2) et τέρας une fois seul (4,21). Voir PIETERSMA 1994, p. 157.

18. Voir PUECH 1934, p. 753, qui rapporte la discussion à ce sujet. Il ne peut être question d'antisémitisme de la part de Numénios. Mais la tradition rapportée paraît hostile aux Juifs.

19. Voir GAGER 1972, p. 134-161 et 1994, p. 179-180.

20. Sur la prière dans la tradition platonicienne, voir TIMOTIN 2017. Philon et Plutarque distinguent déjà une forme de parole silencieuse issue de l'intellect qu'ils associent à la contemplation du divin et Clément d'Alexandrie définit en ces termes la prière. Plotin poursuit dans cette voie en distinguant d'un côté la magie et la prière traditionnelle qui s'adressent à l'âme irrationnelle, et, de l'autre, la véritable prière, rencontre intelligible et silencieuse avec l'Intellect puis avec l'Un, pratiquée par la seule âme rationnelle (sur ce sujet, voir par ex. TIMOTIN 2017, p. 107-134, ici p. 124-126 ; BRISSON 1992, p. 465-475). La position de Numénios sur ce sujet, en revanche, ne peut être déterminée à partir du fragment étudié, même associé au témoignage d'Origène (*Contre Celse* V 38 = fr. 53 dP). Ce dernier indique un intérêt réel de Numénios pour les pratiques magiques, ce que confirme peut-être notre fragment. Selon nous, il utilise la magie comme image, voire comme expression des rapports,

concurrentes, sans qu'il soit possible de déterminer s'il tranche en faveur de l'une ou de l'autre ou s'il les estime complémentaires. La présentation générale, qui semble d'abord opposer deux groupes de magiciens, voire de prêtres, peut simplement inviter à penser que Numénius considère Jannès, Jambres et Moïse comme des égaux²¹ : si les Égyptiens ont choisi leurs meilleurs magiciens pour affronter Moïse, ils reconnaissent la puissance de ce dernier. Nous reviendrons dans la dernière partie de l'article sur la question de la magie et de la place que Numénius peut vouloir lui donner. Notons pour l'instant que l'incise nuance un propos qui paraîtrait trop favorable aux Égyptiens et contribue à souligner la valeur de Moïse. Elle peut avoir un sens général et rappeler les quarante ans passés par le Prophète dans la montagne, époque culminant dans l'épisode du Buisson Ardent. Dans le contexte précis du départ pour le pays de Canaan, elle peut aussi faire allusion à la demande de Moïse au Pharaon de laisser le peuple juif aller prier et plus précisément sacrifier à son Dieu. Elle peut encore renvoyer aux discussions entre Dieu et Moïse tout au long de ce même épisode. Elle semble du moins supprimer tout trait désobligeant à l'égard de Moïse et l'associer clairement au prêtre d'un Dieu dans lequel Numénius a pu voir un correspondant biblique du premier dieu de sa propre théologie²². Certes, le rappel de la capacité de prier Dieu peut être compris de manière ironique : cette capacité pourrait paraître dérisoire face à la puissance magique des deux scribes ; la souligner peut aussi servir à exalter leur exploit face à un homme si familier de son dieu. Mais, malgré l'échec de Moïse sur lequel se termine le passage, il n'est pas certain que Numénius ait lui-même voulu insister sur la défaite du Prophète. Un tel projet serait contraire à l'intention qu'il exprime en 10 F et dont Porphyre témoigne de la véracité dans le *De antro* (10 = fr. 30 dP) lorsqu'il le fait citer Moïse et la Genèse avec le plus grand intérêt.

au niveau cosmique, entre les hommes et le dieu démiurge connu d'eux (25 F = fr. 17 dP) : peut-être estime-t-il que les différentes fonctions de ce dieu sont *représentées* par celles attribuées aux dieux et démons traditionnels ; de là inviterait-il à passer de ce niveau physique à un niveau intelligible de rencontre réelle avec le divin, les effets sensibles pouvant refléter la bonté intelligible, comme la beauté du monde imite le Beau qu'est l'οὐσία du démiurge (24 F = fr. 16 dP). Qu'il laisse finalement de côté la magie pour cette rencontre paraît toutefois évident étant donné la distance qu'il prône toujours avec la matière, quant à elle associée au mal.

21. Voir BURNYEAT 2005, p. 150.

22. C'est l'interprétation que l'on peut dégager du témoignage de Jean le Lydien (*Des mois* IV 53 = fr. 56 dP) selon lequel Numénius aurait évoqué le dieu du temple de Jérusalem comme un dieu ne partageant aucun point commun, ni, par suite, aucun honneur, avec les autres (dieux). Numénius pouvait rapprocher ce dieu du premier dieu de sa théologie, un dieu identifié au Bien qui est absolument unique.

Ces hésitations montrent que le sens et la portée de la seconde participiale définissant Moïse ne sont pas clairs. Elles suggèrent plusieurs hypothèses : la source de Numénius, hostile aux Hébreux, aurait fait cette concession ou aurait voulu ironiquement se railler ; Eusèbe (ou sa source) aurait ajouté ce commentaire qui, compris de manière positive, est indispensable à son utilisation du passage ; Numénius peut aussi avoir voulu rendre compte, ne serait-ce qu'allusivement, des traditions juives favorables à Moïse, qu'elles opposent magie et piété ou qu'elles les associent ; l'ajout était peut-être enfin nécessaire à son propos, dont la suite, découvrant sans doute le sens qu'il voulait donner à ce récit, ne nous est pas parvenue.

Cette série d'hypothèses peut être mise à l'épreuve par l'examen des données du texte. Disons d'emblée que nous ne retiendrons pas l'éventualité d'une réécriture par Eusèbe : il se contente plus vraisemblablement de paraphraser le texte à sa manière. La validité des autres hypothèses peut être éprouvée au moyen d'une réflexion sur les sources et le projet de Numénius.

Une étape préalable à cette recherche pourrait consister à interroger la manière dont Moïse est ici nommé : Numénius, avons-nous vu, emploie la forme grecque Μουσαῖος. Il ne s'agit pas d'une translittération du nom juif de Moïse, laquelle est Μωυσης que l'on trouve dans la fameuse formule que Clément d'Alexandrie prête à Numénius²³. Cette forme est celle du nom propre *Musée*. Les Grecs l'auraient utilisée pour désigner le Prophète une fois qu'il eut atteint l'âge adulte. Telle est du moins l'assertion d'Artapan (cité par Eusèbe en *PE IX 27, 4*), auteur judéo-hellénistique qui, grâce à une inversion de la légende, affirme que ce « Musée » est le maître d'Orphée. Ainsi peut-il placer Moïse à la source de la sagesse et de la théologie grecques dont le chantre légendaire incarne l'origine aux yeux des Hellènes²⁴. L'emploi de cette forme a alors parfois suggéré qu'Artapan était la source de Numénius²⁵. Nous reviendrons sur cette hypothèse. Mais il semble plus simple de penser soit que Numénius suit cette tradition répandue dans la littérature judéo-hellénistique, sans pour autant adopter la reconstitution historico-philosophique qu'elle sous-tend, soit qu'il s'adonne à un simple ajustement orthographique²⁶, de la même façon qu'il donne les noms de Jannès et Jambres sous leur

23. *Strom.* I 22, 150, 4.

24. Sur ce récit, voir par ex. BARBU 2016 avec une bibliographie actualisée. Voir aussi KOOTEN 2006, p. 113 et JOURDAN 2010, p. 52-53.

25. Voir FREUDENTHAL 1874, p. 173 et le débat résumé par PIETERSMA 1994, p. 3-11. Sur Artapan, voir la traduction commentée des fragments et l'étude de BARBU 2010 et celle de BLOCH *et al.* 2010.

26. Sur ce point, voir GAGER 1972, p. 139.

forme grecque alors qu'en circulaient d'autres. Quant au fameux *λόγιον* que Clément attribue à Numénus, s'il est réellement de celui-ci, la forme *Μωυσης* qu'il comporte peut ou bien être originale – rien n'empêche Numénus d'utiliser deux graphies du nom selon le contexte – ou bien, du fait du temps et de la transmission chrétienne, avoir évincé un *Μουσαϊος* plus originel²⁷. Dans l'extrait ici à l'étude, cette forme est sans doute moins l'indice d'une source directe que d'une hellénisation du propos qui relèverait de Numénus lui-même ou de sa source. Elle semble devenue si courante qu'il est difficile de penser que Numénus l'aurait utilisée pour rendre la figure de Moïse moins étrangère à son public et par suite moins susceptible de provoquer la suspicion, contrairement à ce que le récit lui-même pourrait laisser entendre.

■ II/ LA OU LES SOURCES ÉVENTUELLES DE NUMÉNIUS

Malgré leur absence de l'Ancien Testament, Jannès et Jambres ne sont pas inconnus des traditions juives et grecques. L'insistance sur la personne de Moïse, nommé sans Aaron alors que celui-ci est l'auteur du prodige narré en Ex 7,10-12, est elle aussi commune à ces mêmes traditions dans lesquelles le Prophète passe naturellement au premier plan²⁸. Mais le récit de Numénus est unique en son genre : d'une part, il confie à la foule égyptienne plutôt qu'à son souverain le choix des deux magiciens pour affronter Moïse ; d'autre part, contrairement du moins à la tradition vétérotestamentaire, il les décrit comme rendant inefficaces les maux provoqués par ce dernier. La première tâche semble donc de déterminer la ou les sources de son discours sur les trois personnages mis en scène, avant de pouvoir évaluer l'origine ou le sens de ces deux caractéristiques propres à son récit.

Avant l'examen de détail, trois hypothèses peuvent être formulées concernant les sources de Numénus. Il peut recourir : à une source grecque ou égyptienne (éventuellement reprise par une tradition grecque) généralement hostile à Moïse ; à une source juive mettant en valeur les personnages de Jannès et de Jambres et les présentant provisoirement à égalité avec Moïse, dont la piété divine serait toutefois soulignée par opposition à leur art de la magie ; Numénus pourrait encore recourir à une source syncrétiste (magique, hermétique, alchimique ou unissant ces trois caractéristiques) accueillant à égalité

les adversaires. Une synthèse de sa part est naturellement envisageable.

A/ Les sources possibles de Numénus relativement à Jannès et Jambres

Jannès et *Jambres*, avons-nous dit, sont la version grecque des noms des deux magiciens utilisée également dans la lettre deutéro-paulinienne. Le premier est un terme sémitique dont la finale en sigma résulte de l'influence grecque ; le second peut être une simplification phonique de l'original *Mamré* due à l'influence grecque ou constituer un dérivé du premier²⁹. Numénus emprunte donc à une source grecque ou du moins, comme le Nouveau Testament, exprimée en langue grecque. Un aperçu des sources concernant les deux magiciens devrait permettre d'envisager celles dont il pourrait tirer son récit, de manière directe ou non.

1/ Les témoignages grecs parvenus

Tout comme Moïse est souvent isolé d'Aaron afin d'être le seul exalté, Jannès est nommé deux fois sans son frère dans la tradition antique intéressée par la magie. Elle nous est parvenue par deux sources latines, utilisant sans doute une documentation grecque. Plin l'Ancien (vers 79 apr. J.-C.) mentionne Jannès dans sa brève histoire de cet art. Il le désigne parmi les premiers à l'exercer après Moïse au sein d'une secte juive qui le pratique, toutefois longtemps après Zoroastre³⁰. Dans sa propre défense de la magie, Apulée (125-180) dit accepter être n'importe quel grand magicien de la tradition, dans laquelle il compte Moïse et à sa suite Jannès, avant de conclure lui aussi à l'antériorité de Zoroastre, auquel il ajoute Ostanès³¹. Outre ces deux références bien connues³², il faut noter l'évocation de Jambres, dont le nom est hellénisé sous la forme grecque *Mambres*, dans un texte hermétique et alchimique de Zosime³³. Là également, le magicien est présenté de manière positive et associé à la tradition

27. C'est l'hypothèse de BURNYEAT 2005, p. 146.

28. Dans les deux couples antagonistes constitués par Moïse et Aaron d'un côté et par Jannès et Jambres de l'autre, le second frère passe à chaque fois au second plan, voir aussi McNAMARA 1966, p. 84 et PIETERSMA 1994, p. 157.

29. Sur les noms des deux frères, voir par ex. STRACK & BILLERBECK 1926, p. 660; MARAVAL 1977, p. 204; PIETERSMA 1994, p. 36-42; DENIS 2000, p. 497-498, qui les décrit tous deux comme sémitiques.

30. *Histoire naturelle* XXX 2, 11. Sur le personnage par ailleurs inconnu de Lotapes nommé après Moïse et Jannès, voir GERO 1996.

31. *Apologie* 90.

32. Voir par ex. GAGER 1972, p. 137-139; 1994, p. 184; McNAMARA 1966, p. 87-88; STERN 1980, p. 213; MARAVAL 1977, p. 204, avec la note 15; EDWARDS 1990, p. 69; PIETERSMA 1994, p. 24.

33. *Premier livre du compte final de Zosime le Thébain* § 8; voir FESTUGIÈRE [1950] 1981, p. 280 avec la note 5 et p. 435-436 pour une précision relative à cette note.

juive puisqu'il aurait indiqué à Salomon les sacrifices nécessaires pour chasser les démons.

Numénus peut avoir eu écho de cette tradition traversant la littérature grecque attachée à la magie. Toutefois, dans sa version, les deux magiciens sont moins conçus dans la continuité spirituelle de Moïse qu'en opposition avec lui, sans compter que leur rôle de scribes les rattache aux traditions égyptiennes plutôt que juives.

2/ Les traditions juives

La Bible canonique ignore Jannès et Jambres. Dans le Nouveau Testament, la lettre deutéro-paulinienne est seule à les évoquer. Elle le fait au sein d'une comparaison qui indique leur renommée comme adversaires de Moïse, ce qui confirme qu'elle est bien connue. Mais elle ne précise pas les détails de la confrontation. En commun avec Numénus, ce texte néotestamentaire, dont il faut souligner l'origine juive ou considérée comme telle étant donné qu'il est attribué à Paul, a la forme grecque des noms des magiciens. Cela ne signifie pas que Numénus emprunte à cette source, mais qu'il s'exprime dans un langage devenu si l'on peut dire la *κοινή* grecque et judéo-chrétienne sur le sujet. Il utilise du moins le langage qui s'était imposé dans ce qui était en train de devenir le Nouveau Testament et dans la tradition qui l'inspirait.

Malgré ce « silence biblique », les traditions juives n'en sont sans doute pas moins à l'origine de l'apparition de Jannès et de Jambres face à Moïse, le nom du premier, avons-nous dit, étant d'origine sémitique. Plusieurs types de sources peuvent à ce titre être mentionnés : des textes targoumiques, véhiculant une tradition ayant sans doute influencé les textes rabbiniques, et un apocryphe consacré aux deux magiciens.

Les références à Jannès et à Jambres dans la littérature juive et plus spécifiquement rabbinique ont été analysées par Hermann Strack et Paul Billerbeck, René Bloch, Martin McNamara, Albert Pietersma et Albert-Marie Denis³⁴. Nous synthétiserons leurs conclusions. Le *Targum de Jérusalem* est la première source à considérer. Ce *Targum* est aussi appelé *Targum (du Pseudo-)Jonathan*. Il rassemble des traditions remontant jusqu'au 1^{er} siècle av. J.-C., mais les plus anciens manuscrits parvenus ne remontent pas au-delà des VII^e-VIII^e siècles³⁵. Dans le

passage consacré à Ex 1,15³⁶, il rapporte la manière dont les chefs des magiciens Yannès et Yimbros interprétèrent un rêve du Pharaon annonçant, dans la communauté d'Israël, la naissance d'un garçon (Moïse) qui détruirait l'Égypte. Le même *Targum*, consacré cette fois à Ex 7,11, nomme ensuite les deux magiciens parmi ceux qui s'opposèrent à Moïse et Aaron dans le fameux épisode des prodiges réalisés devant le Pharaon. La tradition ancienne qui inspire ces textes³⁷ a parfois été conçue comme la source directe de 2 Tm 3,8³⁸. Elle semble du moins avoir inspiré à son tour la tradition rabbinique, bien que celle-ci soit tardive (entre le IX^e et le XII^e siècle) et évoque très peu les deux magiciens. Là, Yannès et Yimbros sont présentés comme les chefs des magiciens de la cour³⁹; ils auraient prédit l'œuvre de Moïse, prédiction à l'origine de l'édit du Pharaon exigeant la mise à mort de tous les nouveaux-nés garçons du peuple israélite vivant en Égypte; ils se seraient opposés à Moïse et Aaron par leurs prodiges⁴⁰. Selon le *Yalqout Shim'oni* sur Ex 14,24, en outre, les deux magiciens se seraient immiscés parmi les Juifs en fuite et auraient tenté de les détruire au moment du passage de la mer Rouge; ils seraient aussi à l'origine de l'épisode du veau d'or. Dans les deux cas, le jugement défavorable porté sur les magiciens égyptiens est inspiré par la perspective juive.

Quels rapprochements peut-on établir entre ces traditions, bien qu'elles soient hostiles aux deux magiciens⁴¹, et le récit de Numénus? De manière générale, la considération des deux frères comme chefs des magiciens peut avoir inspiré leur présentation comme élus par la foule pour s'opposer à Moïse. Comme le Pseudo-Paul, le récit de Numénus a plus précisément en commun avec le *Targum de Jérusalem* la forme hellénique du nom des

jusqu'au 1^{er} siècle avant J.-C., mais progressivement mises par écrit, les plus anciens manuscrits datant du VII^e au XI^e siècle. Sur ce point, voir par ex. LE DÉAUT 1978, p. 15-26 et 29-37.

36. Sur ce passage, voir LE DÉAUT [1979] 2008, p. 16-17, n. 12-13. Voir aussi le même *Targum* à Ex 7,11 et Nb 22,22 où les deux magiciens sont nommés.

37. Josèphe qui la rapporte dans ses *Antiquités juives* II 9, 2 en garantit l'ancienneté.

38. Voir l'argumentation de McNAMARA 1966, p. 82-85, ainsi que p. 92-95 sur les parallèles possibles entre les deux textes.

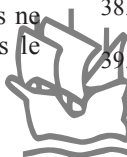
39. Ils sont parfois considérés comme les fils de Balaam, voir *Sefer ha-Yashar*, Exode, éd. L. GOLDSCHMIDT, Berlin, 1923, p. 239; *Chronique de Moïse*, éd. A. JELLINEK, *Bet ha-Midrash*, 2, Leipzig, 1853 p. 9, *TgJ. Nomb.* XXII 22. Voir BLOCH 1954, p. 105, n. 21.

40. *TgJ.* Ex 7,11; *Menahot* 85 a; *Exode Rabbah* 11, 7.

41. Le *Document de Damas* évoque certes un dénommé Yohanah et son frère que Béliel aurait fait se lever contre Moïse et Aaron à l'époque de l'Exode (5,17b-19). Mais, selon PIETERSMA 1994, p. 12-23, il ne renverrait pas aux deux magiciens égyptiens ici nommés, même si ces derniers sont peut-être à l'origine de leur représentation.

34. Voir essentiellement STRACK & BILLERBECK 1926, p. 660-664 et BLOCH 1954, p. 105-106 avec la note 21, ainsi que McNAMARA 1966, p. 90-92; PIETERSMA 1994, p. 38-39, 99-100; DENIS 2000, p. 498 et la bibliographie de STERN 1980, p. 213

35. Le *Targum* dit du Pseudo-Jonathan est une recension palestinienne complète du *Targum du Pentateuque*. Il rassemble des traditions exégétiques du Targum oral remontant



deux frères. La fonction d'oracles prêtée à ces derniers correspond en outre à celle des *ἱερογραμματεῖς* définis en ces termes dans la Souda. Lorsque Josèphe⁴² évoque la même tradition, même s'il ne nomme qu'un seul des deux frères, il parle lui aussi d'un « hiérogammate ». Le récit de Numénus peut donc lointainement remonter à cette tradition que M. McNamara⁴³ estime appartenir à la liturgie juive. Nous n'irions toutefois pas dire avec Charles Bigg⁴⁴ que Numénus s'inspire directement du targum dont nous avons rappelé qu'il fut tardivement mis par écrit, encore moins de sa source. Quant à la tradition rabbinique, tardive, mais s'appuyant elle aussi sur des documents plus anciens, elle ne nomme pas les magiciens sous la forme hellénique et surtout ce n'est pas leur activité face au Pharaon en Ex 7,11-12 qui est évoquée. Cela dit, le récit de Numénus renvoie lui-même moins à cet épisode que plus généralement aux fameuses « plaies ».

Trois récits rabbiniques peuvent alors présenter un parallèle avec lui.

1/ *Exode Rabbah* relate la moquerie du Pharaon envers les prodiges de Moïse décrits en Ex 7,10. Le souverain recourt à une expression proverbiale pour déclarer insensée la prétention à venir exercer la magie en Égypte, terre de cet art par excellence⁴⁵. Bien que nécessairement provisoire dans le texte rabbinique, cette moquerie dont le sens est évident pour un Grec a pu inspirer ou conforter l'idée de la supériorité des magiciens égyptiens.

2/ Dans le même esprit, le *Yalkout Reubeni, Waéra* 19 sur Ex 7,11 fait d'eux les chefs des « Chaldéens » et des experts en magie. Ces deux traits n'auraient pu que conforter Numénus dans son projet, si, comme nous le pensons, il a en partie souhaité nommer des magiciens célèbres susceptibles de représenter les différentes traditions en ce domaine⁴⁶.

3/ Le *Yalkout Shim'oni, Waéra* 8 (184) montre enfin comment les magiciens du Pharaon tentent d'imiter

Aaron et Moïse dans les cinq premières « plaies » et y parviennent en partie⁴⁷. Une telle tradition a pu elle aussi influencer le récit transmis par Numénus.

Nous ne souhaitons pas conclure que Numénus a élaboré une synthèse à partir de sources juives qu'il aurait directement connues – il ne lit vraisemblablement pas l'hébreu et, s'il a eu quelque accès direct à la Bible, cela ne peut être que dans sa version grecque⁴⁸. Mais sa source plus directe s'est sans doute elle-même partiellement inspirée de ces traditions, sans compter qu'une connaissance obtenue par voie orale en Syrie n'est pas à exclure absolument.

Une autre source juive, et plus précisément judéo-hellénistique, parfois proposée à la comparaison avec le récit numénien, est l'apocryphe intitulé *Jannès et Jambres*⁴⁹. D'après les fragments manuscrits parvenus, parmi ses thèmes, figurerait l'opposition délibérée et bornée de Jannès contre les Hébreux alors même qu'il reconnaissait le pouvoir divin de Moïse⁵⁰. Cette opposition lui aurait valu la mort et l'impossibilité de son rachat *post mortem* après une confession à son frère Jambres, auquel il aurait laissé un livre contenant vraisemblablement ses secrets magiques. L'apocryphe avait peut-être pour but une mise en garde des lecteurs contre les pratiques et l'attitude de Jannès, son frère lui servant essentiellement de faire-valoir⁵¹. Il a vraisemblablement été composé par des Juifs, en Égypte, avant le III^e siècle puisque Origène le cite⁵², mais peut-être plus tôt encore, au II^e, voire au I^{er} siècle, si, comme le pense A. Pietersma⁵³, il est connu

42. *Antiquités juives* II 9, 2. 205.

43. 1966, p. 92

44. 1886, p. 300, n. 1

45. Il utilise l'expression proverbiale suivante qui apparaît aussi en *Menaḥot*, 85 a : « tu veux donc apporter de la paille à Aphrayim ? » Elle vise à dénoncer la prétention de Moïse à apporter la magie en Égypte alors que l'Égypte en est le pays par excellence, tout comme Aphrayim était celui de la paille, voir STRACK & BILLERBECK 1926, p. 662-663 ; MCNAMARA 1966, p. 91-92.

46. Les Chaldéens pouvant être comptés parmi les Mages, il ne manquerait plus que les magiciens indiens pour que les peuples ici nommés correspondent à la liste des Barbares aux traditions religieuses vénérables qu'évoque le fragment 10 F (sur ce point, voir la troisième hypothèse proposée dans la dernière partie de l'article). Il n'est d'ailleurs pas exclu que Numénus ait nommé des magiciens indiens : DUCÉUR 2001, p. 93 évoque les talents de magie reconnus à certains gymnosophistes indiens.

47. Ils n'y mettent toutefois pas définitivement fin et en sont eux-mêmes victimes, voir PIETERSMA 1994, p. 25 qui renvoie à GINZBERG 1909-1938, vol. 2, p. 354-355.

48. Sur ce sujet, voir JOURDAN 2020b, p. 109, avec la note 40. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI (2011, p. 44) estime même que les Grecs ne lisaient pas la Bible grecque.

49. Sur ce livre, voir PIETERSMA 1994, ainsi que SCHÜRER [1909 ; 1891⁴] 1987, p. 781 ; MCNAMARA 1966, p. 89-90 ; MARAVAL 1977 ; DENIS 2000, p. 491-505 et les bibliographies de HAELEWYCK 1998, p. 93-94 et de DITOMMASO 2001, p. 559-563.

50. Voir le résumé de PIETERSMA 1994, p. 51-54 et de DENIS 2000, p. 491-492.

51. Nous aimerions dire : un peu comme Moïse à l'égard d'Aaron. Il n'est pas impossible que la tradition mettant en scène deux frères ait été conçue comme une réplique au couple formé par Moïse et Aaron. On notera dans le même esprit que Jannès meurt de la lèpre, comme si l'auteur de l'apocryphe répliquait à la tradition hostile aux Hébreux.

52. *Comm. Matthieu* XXVII 9. Les autres références postérieures à ce livre sont entre autres l'Ambrosiaster dans son exposé sur 2 Tm et le décret attribué au VI^e siècle au pape Gélase (492-496) qui parle de la *Paenitentia Iamne et Mambre*. Sur ces références et d'autres semblables, voir surtout PIETERSMA 1994, p. 43-47.

53. PIETERSMA 1994, p. 58.

de l'auteur de 2 Tm 3,8. L'hypothèse selon laquelle Numénus emprunterait à ce livre pourrait reposer sur deux éléments : le choix, en soi peu décisif, de la forme hellénisée des noms de Jannès et de Jambrès ; la scène du troisième tableau où Jannès s'oppose à Moïse et à son frère en reproduisant leurs prodiges⁵⁴. Cette hypothèse semble toutefois mal assurée. Si l'apocryphe paraît décrire un moment où les pouvoirs de l'Hébreu et de l'Égyptien semblent à égalité, contrairement à Ex 7,11-12 où le bâton des magiciens du Pharaon est avalé par celui d'Aaron, dans cet épisode vétérotestamentaire aussi, comme en Ex 8,14, les magiciens égyptiens reproduisent provisoirement les prodiges et maux dont le Prophète et son frère sont à l'origine. Or le texte de l'apocryphe enchaîne directement sur la maladie funeste qui s'empare de Jannès en conséquence de cet exploit. La version de Numénus rapportant le succès des deux magiciens égyptiens n'est donc pas équivalente. Le texte rabbinique évoqué s'en rapprochait davantage. L'apocryphe vise en outre clairement à dénoncer les deux magiciens, ce qui s'accorde mal avec le tableau numénien puisque celui-ci semble décrire une rencontre ou plus généralement une situation d'où, un moment du moins, ils ressortent vainqueurs. Bien qu'elle ne vise pas davantage à les exalter, la tradition rabbinique est plus proche de Numénus en ce qu'elle les montre, ne serait-ce que provisoirement, dans une situation favorable. Si l'emphase sur les deux personnages peut donc remonter à cet apocryphe daté du début de notre ère, il ne constitue cependant pas la source directe de Numénus. On peut simplement imaginer que, à la limite, il influence sa source de manière superficielle, parce qu'il entretient la tradition à ce sujet, voire l'inspire en partie.

Ces remarques sur l'apocryphe *Jannès et Jambrès* nous invitent à conclure que ses sources sont d'abord juives. Quant à Numénus ou plutôt à sa source, elle semble s'inspirer de traditions juives anciennes, sans doute formées en Égypte. Ces traditions sont passées dans la tradition grecque, comme en témoigne la forme retenue pour les noms des deux magiciens. Il est en revanche peu vraisemblable que l'apocryphe constitue la source directe du fragment.

3/ Des sources chrétiennes ?

Le seul témoignage chrétien que nous avons mentionné au sujet de Jannès et Jambrès est la lettre deutéro-

paulinienne⁵⁵. D'autres témoignages chrétiens sont parvenus. Ils se font cependant l'écho de l'apocryphe ainsi que d'Ex 7,11-12, postérieurement pourvu par la tradition juive des noms des deux magiciens⁵⁶. Le seul texte chrétien qui pourrait à la limite être rapproché du récit de Numénus est le discours apocryphe des *Actes de Pilate* ou Évangile de Nicodème (5). Il rappelle le statut prééminent des deux frères parmi les magiciens et rapporte que les Égyptiens (la foule dont parle notre fragment) les considéraient comme des dieux, ce qui représenterait une amplification de la tradition rapportée par Numénus. Les traditions juives et chrétiennes évoquées étant naturellement hostiles à Jannès et Jambrès, la seule référence chrétienne qui pourrait être rapprochée du récit de Numénus en raison cette fois de sa vision positive à leur sujet⁵⁷ est un passage des *Actes de Sainte Catherine* (A et B § 4). Il inscrit les deux personnages dans une liste d'anciens sages et lettrés chez lesquels la sainte aurait étudié la nécromancie⁵⁸. Mais, outre l'écart chronologique, la disparité entre les deux textes fait obstacle à un réel rapprochement.

Concernant les deux magiciens égyptiens, nous avons examiné les témoignages *parvenus* et avons envisagé la teneur des sources les concernant. La source de Numénus, quant à elle, réside toutefois peut-être dans un texte dont nous n'avons aucune autre trace et qui ferait lui-même une synthèse, adaptant les sources juives d'origine égyptienne à son propos. Avant d'explorer cette hypothèse, pour conforter nos intuitions à la fois sur la source de Numénus et sur le sens de son récit, il est nécessaire d'examiner aussi les traditions relatives à Moïse tel qu'il est présenté ici, c'est-à-dire confronté à des magiciens et peut-être lui-même conçu comme l'un d'eux, même si l'incise commentée affirme (polémiquement ? ironiquement ? synthétiquement ?) son allégeance à Dieu et semble plutôt faire de lui un prêtre.

54. [...] γενόμενος δ[ὲ] πρὸς τὸν βασι]λέα ἀντεσθάτη τῷ Μωϋσεῖ κ[αὶ τῷ ἀδελφῷ] αὐτοῦ Ἰακώβῳ ποιῶν ὅσα κ[ἀ] χειροῖν, voir PIETERSMA 1994, p. 25, avec le texte p. 152, l. 3-5.



55. Seul C. BIGG (1886, p. 300, n. 1) envisage qu'il s'agirait de la source de Numénus, ce qui semble improbable.

56. Voir PIETERSMA 1994, p. 60-64, ainsi que MARAVAL 1977, p. 205.

57. On omettra la tradition qui fait provisoirement d'eux des prosélytes (voir par ex. *Yalqout Reubeni*, 106d à Ex 32,11 ; *Yalqout Reubeni*, *Waéra* 19 à Ex 7,11) : leur valeur ne repose pas sur cette considération dans le récit de Numénus, sans compter que cette conversion apparente vise à détruire le peuple d'Israël de l'intérieur.

58. Il est sans doute fait référence à la scène finale de l'apocryphe où Jambrès fait revenir l'âme de son frère ; sur ce passage des *Actes*, voir PIETERSMA 1994, p. 29 et DENIS 2000, p. 503-504.

B/ La tradition relative à Moïse magicien et les sources possibles de Numénius à ce sujet

1/ Moïse magicien en rivalité avec Hermès ?

Malgré l'incise rappelant son attachement à Dieu, Moïse semble un moment mis sur le même plan que Jannès et Jambres au titre de magicien. Telle est du moins l'impression qui se dégage à la première lecture du récit. Or, si le judaïsme traditionnel d'un Philon et d'un Josèphe a tendu à occulter cet aspect du Prophète, toute une tradition juive, ancrée entre autres dans Ex 7,11, considère effectivement Moïse comme un magicien, à son plus grand avantage. John Gager⁵⁹ a étudié le détail de cette tradition et Eliza Marian Butler⁶⁰ a dénombré les traits du personnage justifiant ce portrait. Il en ressort deux éléments importants pour notre recherche : la tradition juive a elle-même un moment considéré Moïse et son frère comme appartenant à la même catégorie que les magiciens égyptiens, les éditeurs finaux de l'Exode ayant sans doute atténué cet aspect⁶¹ ; une série de textes magiques et alchimiques de tendance syncrétiste présente elle aussi Moïse comme un magicien de grande valeur. Dans ce cadre, Moïse n'est pas une figure spécifiquement juive. Il acquiert une existence autonome en raison des charmes et des recettes rattachés à l'autorité qu'il représente. Cette autorité est due entre autres à sa connaissance du nom de Dieu, révélé par Dieu lui-même. Artapan lui prête même une utilisation de ce nom qui lui permet d'abasourdir le Pharaon et de tuer les prêtres égyptiens qui osent le mépriser⁶². L'image ainsi forgée se reflète vraisemblablement dans les textes de Plinie et d'Apulée évoqués plus haut.

Une caractéristique de cette tradition qui aurait pu concerner Numénius et se refléter dans son récit est qu'elle se trouve parfois en rivalité avec la tradition hermétique. Le titre *La clef de Moïse*, par exemple, ou celui de *Livre saint* appelé aussi *La monade* ou *Le huitième livre de Moïse sur le nom sacré*, se retrouvent en partie dans ceux du *Corpus hermeticum*⁶³. Dans le second de ces deux livres (I 14), l'auteur accuse Hermès d'avoir volé des éléments au livre de Moïse. Il n'est pas impossible qu'il ait existé en retour une réaction hermétique et/ou égyptienne à ces prétentions magiques du Prophète, entraînant avec elle un portrait de Moïse magicien mis en échec. Si elle n'a

pas influencé directement Numénius⁶⁴, pareille réaction aurait pu conforter sa ou ses sources.

2/ Hypothèses sur la ou les sources de Numénius : récapitulation

Résumons les hypothèses proposées concernant les sources de Numénius ainsi que nos positions à leur sujet. Nous pourrions alors envisager d'autres.

Selon nous, malgré la graphie grecque du nom de Moïse, il est peu vraisemblable qu'Artapan ait inspiré le récit : la seule citation qui nous soit parvenue de lui n'évoque pas les deux magiciens et le portrait de Moïse y est tellement exalté – il est présenté comme rival d'Hermès dont il se voit doté des attributs civilisateurs – qu'il est impensable que l'auteur judéo-hellénistique ait un moment suggéré une défaite de Moïse face à ses rivaux égyptiens.

Les traits de Jannès et de Jambres esquissés laissent penser que la source de Numénius a puisé à des récits juifs anciens dont certains traits se reflètent dans les traditions targoumiques et rabbiniques. L'apocryphe *Jannès et Jambres*, toutefois, ne semble pas pouvoir constituer une source directe tant son message est lui aussi trop défavorable aux deux personnages.

Le récit de Numénius, avons-nous vu, comporte une ambiguïté fondamentale : il semble généralement défavorable à Moïse, ce qui le rapprocherait de la tradition grecque « anti-judaïque » évoquée. Cependant, par le rappel du lien de prière qui unit Moïse à Dieu, il tente peut-être de situer le Prophète sur un autre plan que celui des magiciens, voire de lui accorder une supériorité dans le domaine purement religieux. Redisons-le : cette nuance n'est pas certaine, elle est seulement probable. Mais, si elle existe, l'incise peut indiquer que Numénius aurait voulu nuancer le tableau dont il hérite en vue de pouvoir utiliser le propos prêté à Moïse pour étayer sa propre théologie⁶⁵.

Nous proposerions alors deux hypothèses en précisant que, selon nous, Numénius opère une synthèse ou une adaptation plutôt qu'il ne retranscrit littéralement un document.

Numénius pourrait emprunter à l'une de ces sources syncrétiques d'origine égyptienne écrite en langue grecque et s'intéressant tant à Moïse qu'à Jannès et Jambres au titre de magiciens – Plinie et Apulée semblent eux aussi les mettre sur le même plan. Dans ce cas, il aurait ajouté l'incise en raison de sa connaissance de la

59. 1972, p. 134-161 et 1994.

60. 1948, p. 129-133.

61. Voir surtout GAGER 1994, p. 179.

62. Voir Eusèbe, *PE IX*, 27. 23-25 et la bibliographie de la note 24.

63. Traité 4 : *Le cratère ou monade*; Traité 10 : *La clef d'Hermès trismégiste*, voir GAGER 1972, p. 146, 148 et 149 avec bibliographie, p. 149, n. 46.

64. Les affinités entre le discours de Numénius et celui des traités hermétiques sont nombreuses. Nous ne les mentionnerons pas ici. Voir celles qu'a relevées PETTY 1993.

65. Comme nous l'avons déjà signalé, elle ne peut selon nous être un ajout à vocation « salvifique » de la part d'Eusèbe qui se contente de la paraphraser de manière laudative.

réputation biblique (voire philonienne) du Prophète. On pourra alors songer aux fragments hermétiques des papyri Vindobonenses graecae 29456^r et 29828^r qui contiennent à leur verso le livre de *Jannès et Jambrès*⁶⁶. S'il peut certes n'exister aucun rapport entre les deux faces d'un manuscrit, ici, il semble que le milieu d'où sont issus ces papyri devait avoir un intérêt particulier pour la magie et les sciences dites occultes. Il ne serait pas exclu que le récit relaté par Numénios ait ne serait-ce qu'en partie un tel milieu pour origine.

La deuxième hypothèse serait la suivante. Étant donné l'aspect généralement défavorable à Moïse du récit, peut-être justement « sauvé » par Numénios lui-même, on pourrait imaginer une source égyptienne cette fois hostile aux Juifs et écrite là aussi en grec. Nous avons évoqué Manéthon. Après lui, Chaérémon (± 10-80⁶⁷) représente cette tradition qui fait de Moïse un rebelle à la tête d'une foule impure. Cette image correspond à celle de l'Exode tel qu'il est décrit ici. Prêtre égyptien d'origine hellénique et philosophe stoïcien un temps précepteur de Néron, Chaérémon est l'auteur de deux ouvrages sur l'Égypte, les *Hieroglyphica* et une *Histoire de l'Égypte*⁶⁸, que Numénios peut avoir connus. Intéressé aux cultes, il a pu également constituer une source pour Numénios concernant par exemple les rites romains évoqués dans le témoignage de Porphyre (*De antro* 23-24 = fr. 31 dP). Son savoir dans le domaine astrologique (il a écrit *Sur les comètes*) n'a peut-être pas non plus échappé à Numénios⁶⁹. Nous sommes ainsi conduits sur la piste de Chaérémon non seulement par son parti pris égyptien hostile aux Hébreux, mais aussi par son rôle de prêtre et de savant dans le domaine religieux, astrologique et magique : il fait de lui un hiérogammate⁷⁰ à l'instar de Jannès et de Jambrès, voire comme eux un magicien ou du moins un familier de l'astrologie associée à la théurgie et à une théorie de la sympathie universelle⁷¹. Il ne semble donc pas exclu

que Chaérémon ait évoqué Jannès et Jambrès, dans son *Histoire de l'Égypte* ou ailleurs, comme préfigurant ses propres prérogatives.

Trois autres éléments peuvent étayer cette hypothèse d'un emprunt de Numénios à Chaérémon.

Chaérémon est l'auteur d'un portrait idéalisé de la caste sacerdotale égyptienne faisant de ses membres des ascètes philosophes. Porphyre est le premier à transmettre ce tableau⁷², Clément d'Alexandrie l'a vraisemblablement précédé⁷³, mais Numénios l'a peut-être connu avant eux, Plutarque s'en inspirant peut-être déjà lui aussi⁷⁴. Chaérémon aurait conforté Numénios dans son intention de trouver dans cette tradition des parallèles avec les doctrines de Platon.

Source d'informations précieuse sur l'Égypte et ses cultes, Chaérémon s'attache en outre à l'écriture hiéroglyphique conçue comme symbolique. Il en tire l'idée que les prêtres recouraient à cette écriture cryptée pour dissimuler leur enseignement⁷⁵. Cette affirmation du recours à l'allégorie par ces premiers philosophes aurait elle aussi confirmé Numénios dans son rapprochement de leurs pratiques avec celles de Pythagore et de Platon.

Quant au propos « anti-judaïque » de Chaérémon, Michael Frede⁷⁶ en a montré l'aspect philosophique : il s'inscrit dans la réflexion sur les origines de la sagesse. Il est à comprendre dans la double perspective de l'attachement égyptien de Chaérémon et de son appartenance au stoïcisme. Chaérémon est un philosophe de la lignée de Posidonius. S'il est lui-même moins un philosophe marquant qu'un professeur de philosophie (entre autres celui de Néron), il reprend la perspective posidonienne d'une évolution de l'humanité qui fait remonter la culture grecque à des sagesse barbares plus anciennes. À l'instar de son maître Posidonius et contrairement à Sénèque, il les considère comme des philosophies⁷⁷. Son lien particulier avec l'Égypte le conduit à éliminer de cette

66. Voir MAHÉ 1984, p. 60-61 et 63.

67. Sur Chaérémon, voir essentiellement HORST 1984 et FREDE 1989 avec bibliographie. Voir aussi AUFRÈRE 2016 et *à paraître*.

68. Il peut aussi s'agir d'un unique ouvrage rassemblant les deux thèmes.

69. Sur les connaissances de Numénios relatives à l'astrologie égyptienne, voir JOURDAN 2015a.

70. Porphyre, *Lettre à Anébon* II 8 = Fr. 4 van der Horst; Scholée de Tzetzes à l'*Iliade*, p. 838 Bachman = T 6 van der Horst; Tzetzes, *Exégèse de l'Iliade* I 97 = Fr. 12 van der Horst; Tzetzes, *Chiliades* V 395 = Fr. 13 van der Horst. Sur ce point, voir aussi AUFRÈRE 2016, p. 197, 225-227, 231-236, 252, et son article *à paraître*.

71. Voir Origène, *Contre Celse* I 59 = Fr. 3 van der Horst; Porphyre, *Lettre à Anébon* II 12-13 et 15 = Fr. 5 et 8 van der Horst; Eusèbe, *PE* III 9, 15 = Fr. 6 van der Horst; Jamblique, *Réponse à Porphyre – De mysteriis* VIII 4 = Fr. 9 van der Horst; Psellus, *Πρὸς τοὺς ἐρωτήσαντας πόσα γένη*

τῶν φιλοσοφουμένων λόγων, p. 444 et 446 = Fr. 2 van der Horst; sur la théurgie, Porphyre, *Lettre à Anébon* II 8-9 = Fr. 4 van der Horst; voir FREDE 1989, p. 2095-2097.

72. *De Abst.* IV 6-8 = Fr. 10 van der Horst. Dans cette description idéalisée des prêtres égyptiens, suivant une tradition courante dans la littérature tardive antique, Chaérémon projette l'idéal grec sur la réalité égyptienne, voir FREDE 1989, p. 2071, 2074.

73. Sur ce point, voir AUFRÈRE 2016, p. 234-235.

74. Sur ce point, voir *ibid.*, p. 197-199, 229-231, 252.

75. Voir Psellus, *Πρὸς τοὺς ἐρωτήσαντας πόσα γένη τῶν φιλοσοφουμένων λόγων*, p. 445 = Fr. 2 van der Horst; Tzetzes, *Exégèse à l'Iliade* I 193 = T. 12 van der Horst; Tzetzes, *Exégèse à l'Iliade* I 97 = Fr. 12 van der Horst; Tzetzes, *Chiliades* V 395-398 = Fr. 13 van der Horst; sur ce point, voir FREDE 1989, p. 2086. Ne pas oublier non plus l'emprunt possible déjà signalé de Clément à Chaérémon.

76. 1989, p. 2073.

77. Voir FREDE 1989, p. 2091-2092 et AUFRÈRE 2016, p. 197-198 concernant Chaérémon, et, plus généralement, MÉLÈZE

lignée les Hébreux de Moïse conçus comme des Égyptiens impurs, selon une vision devenue courante dans l'Égypte de son temps⁷⁸. Numénios ne retient ni la perspective chronologique ni cette exclusion devenue traditionnelle (elle plaît davantage à Celse). Mais il n'ignore sans doute pas cette exaltation des sages étrangères anciennes d'où il tire des parallèles avec son interprétation de Platon⁷⁹. Il n'est pas même impossible qu'il se soit intéressé à Chaérémon parce qu'il connaissait la filiation intellectuelle le rattachant à Posidonius, le fameux stoïcien venant comme lui d'Apamée. Malgré son appartenance au stoïcisme, Posidonius s'était en effet approprié une partie de l'enseignement de Platon : contre Chrysippe par exemple, il défendait une représentation de l'âme opposant l'intellect ou la partie rationnelle de l'âme à une partie irrationnelle néanmoins maîtrisée par l'intellect. Tout en gardant ses distances avec le stoïcisme en général et avec son « corporalisme » en particulier, Numénios pouvait approuver partiellement une telle doctrine et même l'utiliser pour prouver les origines platoniciennes du stoïcisme lui-même⁸⁰.

Par suite, si, par l'intermédiaire de sources juives originelles alors utilisées de manière polémique, Chaérémon s'était approprié l'épisode de Jannès et Jambres, Numénios aurait pu s'inspirer de lui pour élaborer son récit. Il aurait peut-être modéré sa source par l'incise prêtant à Moïse une relation à Dieu plutôt que des pouvoirs magiques ; son but aurait été de rendre compte aussi de la tradition juive qu'il respectait et qui tend à occulter l'interprétation magique de ses dons. Porphyre est une excellente source concernant la doctrine de Chaérémon. Peut-être a-t-il hérité de Numénios cet intérêt pour le stoïcien.

Nous ne prétendons pas que telle est effectivement l'origine du récit, unique en son genre, rapporté dans le fragment. Numénios a pu réaliser une synthèse à partir d'informations d'origines diverses. Il n'existe aucun témoignage sur cette histoire chez Chaérémon – les auteurs chrétiens auraient toutefois eu soin de la dissimuler si elle existait. D'après Josèphe⁸¹, dans sa version de l'Exode, Chaérémon aurait simplement évoqué

MODRZEJEWSKI 2011, p. 31-36 sur la tradition grecque concernant la conception grecque des Juifs philosophes.

78. Voir VOLOKHINE 2010, p. 209-210, qui remplace cet « anti-judaïsme » dans le contexte d'une hostilité générale de l'Égypte à l'égard de l'étranger antérieure à l'époque de Manéthon.

79. Chez Numénios (10 F), toutefois, la source première et divine est Pythagore, relayé par Platon.

80. Il le fait dans le pamphlet contre les Académiciens, au fragment 1 F = fr. 25 dP = Eus. PE XIV 5, 11-12.

81. *Contre Apion* I 288-292 = Fr. 1 van der Horst, auquel on peut ajouter le commentaire de Josèphe lui-même, *ibid.* I 299.

la présence, aux côtés de Moïse, de Joseph (en réalité de quatre générations son aîné, voir Gn 41) ; il aurait considéré l'un et l'autre comme des hiéroglyphes. Dans ce compte rendu développant les informations prises chez Manéthon, il n'aurait pas fait allusion à la confrontation entre les magiciens. Mais rien n'empêche qu'il l'ait fait ailleurs, dans un livre davantage consacré aux sciences occultes par exemple ou dans un passage non rapporté par Josèphe. En outre, dans un article récent (2016), Sydney Aufrère a suggéré que Plutarque lui-même empruntait à Chaérémon à propos des prêtres égyptiens et en particulier des hiéroglyphes. Or l'influence de Plutarque sur Numénios qui, selon nous, cherche souvent à le démarquer et à le mettre à distance, est plus que probable⁸². Une utilisation de sources semblables l'est donc elle aussi.

L'hypothèse est ouverte. Plutôt qu'à répondre à une question impossible à trancher, elle tend simplement à mieux cerner le milieu d'où le récit a pu émaner. Cette tentative permet d'envisager avec plus de précision le but de sa narration chez Numénios.

■ III/ LE SENS DU RÉCIT DANS LE LIVRE III DU *Περὶ τὰ γαθοῦ* ET SA RÉCEPTION

Nous avons jusqu'ici noté le caractère généralement défavorable du récit à l'égard de Moïse, par contraste avec ce qu'Eusèbe veut en tirer. Mais Numénios, qui rectifie sans doute l'ensemble, ne procède ni à un procès ni à une reconstitution historique. Il rapporte l'épisode dans une intention philosophique précise. Les sources envisagées nous mettent peut-être sur la voie pour la découvrir.

A/ *Jannès, Jambres et Moïse dans le Livre III du Περὶ τὰ γαθοῦ*

Le récit de Numénios ne décrit pas les croyances des personnages évoqués. Il souligne les castes religieuses qu'ils représentent⁸³, scribes et magiciens d'un côté, prophète ou prêtre du Dieu biblique de l'autre, même si les maux amenés par Moïse sur l'Égypte ne semblent pas privés de signification magique. L'intérêt paraît donc moins porter sur le type de foi ou le dieu que chacun honore que sur leurs pratiques – nous retrouvons les *τελεταί* et les *δόγματα* évoqués au Livre I du *Περὶ τὰ γαθοῦ*, dans le fameux fragment 10 F, où les deux mots renvoient aux rites et aux enseignements ou croyances qui leur sont associés. Le fragment du Livre III semble appliquer la

82. Sur ce sujet, voir JOURDAN 2021d.

83. On notera avec M. GOODMAN (1998, p. 10) et G. van KOOTEN (2006, p. 10, 7) que l'intérêt païen porte plus sur les castes des prêtres que sur la divinité qui fait l'objet de leurs croyances.

deuxième partie du programme exposé là : il invite à comparer la doctrine prêtée à Platon, uni à Pythagore, avec les pratiques religieuses non grecques que Numénios estime en accord avec elle. Nous proposerions alors trois hypothèses complémentaires sur le sens qu'il veut donner à son récit au Livre III.

1/ La magie semble à l'honneur, même dans l'évocation des malheurs amenés par Moïse sur l'Égypte. Elle est sans doute le sujet abordé par Numénios. Son intérêt pour ce domaine est signalé par Origène⁸⁴. Il lui prête la mention d'une statue de Sarapis utilisée dans des pratiques magiques. Numénios a pu décrire cette statue dans un même esprit qui consiste à rapprocher de son interprétation de Platon des pratiques non grecques qu'il estime en accord avec elle, en l'occurrence sous la forme d'un ἱερουργία, d'un objet cultuel résultant de l'une des ἰδρύσεις aussi évoquées en 10 F. Dans le passage rapporté par Origène, cet objet lui servirait à montrer l'affinité perçue par les hommes entre le démiurge et le monde cosmique, puis peut-être à souligner *a contrario* le caractère profondément étranger au sensible du premier dieu ; Numénios pourrait passer ensuite à la démonstration que le démiurge platonicien ne partage en réalité pas la nature du monde sensible, mais le pénètre de son intellect pour en faire un ordre (un *kosmos*) qui lui ressemble par sa bonté, ce que manifesterait sa beauté (24 F = fr. 16 dP). La pratique magique ou théurgique des statuares lui servirait plus généralement à illustrer les affinités perçues entre ces deux domaines (intelligible et sensible) et l'affirmation du fragment 25 F (fr. 17 dP) selon laquelle les hommes connaîtraient seulement le deuxième intellect, c'est-à-dire le deuxième dieu qui fait fonction de démiurge.

Dans le fragment 18 F, il présenterait les principaux magiciens de l'Égypte au temps de l'Exode. Le récit lui permettrait de montrer la confrontation des deux camps ou plus simplement de nommer les magiciens et les forces en présence. Pour aller plus loin, notons que, dans les listes grecques où Moïse figure aux côtés de Jannès, comme celles de Plin et d'Apulée, la série remonte à Zoroastre⁸⁵. Numénios peut lui aussi avoir conçu les hommes ici nommés comme des héritiers lointains du Mage perse⁸⁶, ou du moins, comme il reste distant avec la perspective chronologique, avoir souhaité donner une liste de magiciens très puissants dont Eusèbe ne reproduit qu'une partie.

La formule Τὰ δ' ἐξῆς qui introduit le passage en est peut-être l'indice. Elle pourrait certes introduire un nouvel épisode dans un ensemble portant sur l'histoire juive ou égyptienne – mais cela conviendrait davantage

au propos d'Eusèbe ou à un contexte historique qui n'est guère celui du *Περὶ τὰ γὰθοῦ*. Cette formule nous semble plutôt destinée à marquer le début d'un paragraphe mentionnant de nouveaux magiciens au sein d'une liste semblable à celles évoquées. Pareille liste correspondrait chez Numénios à celle des peuples à la théologie vénérable donnée en 10 F⁸⁷. Le but serait de préciser les attributs caractéristiques de ces magiciens en vue d'une comparaison avec la théologie de Platon telle que Numénios la comprend, sans que nous puissions savoir s'il distingue ici magie et religion : les deux peuvent être provisoirement conçues comme des formes de philosophie auxquelles Numénios emprunterait de quoi illustrer sa lecture de Platon⁸⁸ – la troisième hypothèse reviendra sur ce point. Notons ici que l'aspect particulier de la magie éventuellement traité dans le Livre III du *Περὶ τὰ γὰθοῦ* semble impossible à déterminer étant donné qu'aucun autre fragment de ce livre n'est venu⁸⁹. À partir des éléments connus des livres précédents et de l'attention qui y est accordée au nom de l'être⁹⁰ et donc du dieu, nous pouvons simplement imaginer un intérêt pour les noms et plus précisément pour les noms divins et magiques qu'utiliseraient ces différentes traditions : la geste de Moïse qui, selon Artapan, aurait utilisé le nom de Dieu à la fois contre le Pharaon et contre les prêtres égyptiens, en tire déjà parti⁹¹. Numénios aurait pu de là esquisser une comparaison avec son traitement du nom τὸ ὄν.

87. Nous avons signalé qu'il pouvait même trouver des magiciens en Inde.

88. Cela paraît d'autant plus vrai si l'art de Jannès et de Jambres est envisagé à la manière dont Chaérémon conçoit celui des hiéroglyphes égyptiens. Numénios pourrait quant à lui considérer les Juifs comme un peuple de philosophes, renouant ainsi avec la tradition plus ancienne d'un Théophraste. Sur ce sujet, voir MÈLÈZE MODRZEJEWSKI 2011, p. 31-45. Comme le note cet auteur, cet intérêt pour les traditions étrangères serait certes lié surtout au désir d'illustrer ses propres vues plutôt qu'à une estime réelle de celles-ci, associée à un véritable désir de connaissance. Mais d'une part celui-ci n'est pas à exclure absolument, et, d'autre part, il n'est pas anodin que les Grecs considèrent comme philosophes les Égyptiens, les Juifs et les Brahmanes, ces deux derniers groupes pouvant se voir attribuer comme ancêtres les mages, quatre peuples ou castes religieuses dans les traditions desquels Numénios estime pouvoir trouver des parallèles avec sa lecture de Platon (10 F). Ici, il pourrait donc mettre aux prises deux de ces peuples dont les pratiques illustreraient son propos. Voir la troisième hypothèse proposée dans la dernière partie de cet article.

89. L'interprétation de la statue de Sarapis (fr. 53 dP) qui peut provenir de ce même livre conduit peut-être à une réflexion sur la figure du démiurge. Nos recherches en ce sens sont en cours d'élaboration.

90. Voir 15 F = fr. 6 dP.

91. Sur la portée de l'épisode du nom dans l'intérêt accordé à la figure de Moïse magicien, voir GAGER 1972, p. 142-

84. *Contre Celse* V 38, 11 = fr. 53 dP.

85. Voir aussi EDWARDS 1990, p. 69.

86. Rappelons la présence des Mages dans la liste de 10 F.

2/ La deuxième hypothèse sur le sens du récit consisterait à le lire comme une mise en scène d'un conflit de préséance relatif à la possession de la sagesse, sous ses formes pratique ou magique et divine, entre les peuples nommés en 10 F. Ce conflit correspondrait à celui, contemporain, des différentes tendances philosophiques représentées par exemple d'un côté par Chaérémon et Celse, et, de l'autre, par Numénios lui-même qui, contrairement à ces derniers, intègre les Juifs dans la liste des peuples à la théologie vénérable. Le propos serait ici légèrement différent : en montrant les Égyptiens au moins à égalité avec Moïse et sachant déjouer les prodiges qu'il produit, Numénios pourrait suggérer que les premiers ne détiennent pas moins la sagesse que les Hébreux qu'il a peut-être mis allusivement à l'honneur dans le livre précédent à propos du nom de l'incorporel⁹² et assurément dans ses réflexions sur l'incarnation des âmes⁹³. Dans cette perspective, les deux inflexions au récit connu par ailleurs seraient aisées à comprendre : la nomination de Jannès et de Jambres par la foule insisterait sur leur valeur reconnue par tous (même si elle fait difficilement contrepoids à celle de Moïse reconnue par Dieu) ; la mention de leur capacité de désamorcer les maux introduits par Moïse permettrait de ne plus les concevoir comme inférieurs à lui. Numénios aurait alors rapporté cette anecdote dans une partie de son livre peut-être préalable à l'utilisation d'éléments de la sagesse égyptienne.

3) Une troisième hypothèse permet de synthétiser les deux précédentes. En 10 F, Numénios mentionne des castes et des peuples que la tradition grecque considère comme philosophes, des sagesse « barbares » au sens de non grecques et souvent placées à l'origine de la philosophie grecque elle-même : Brahmanes, Perses, Juifs et Égyptiens⁹⁴. Au sein de ces traditions, il s'intéresse aux

cérémonies religieuses (τελεταί), doctrines (δόγματα) et monuments ou fondations culturelles (ιδρύσεις) qui rappellent les trois éléments constitutifs des mystères grecs : les δρώμενα ou actes cultuels, les λέγομενα ou textes prononcés, et les δεικνύμενα, objets montrés que les monuments peuvent ici représenter par leur aspect et leur décor à visée théologique, didactique ou pédagogique. Platon ayant lui-même fait usage des mystères et de leurs éléments pour exprimer son propre enseignement⁹⁵, la valeur philosophique de ces derniers est évidente aux yeux de Numénios. Son propos vise donc peut-être moins, ici, à opposer magie et religion ou prière qu'à les associer ou à les confronter en tant que traditions issues de ces peuples dont il entend ensuite montrer l'accord avec Platon, accord devant paraître aller de soi étant donné l'identification courante de ces peuples avec des nations philosophes. Chaérémon, qui fait des hiéroglyphes des prêtres et des philosophes, lui servirait à étayer son intuition concernant les Égyptiens ; Numénios pourrait utiliser par ailleurs une source juive ou sa propre connaissance des traditions juives pour décrire Moïse comme un homme doué pour la prière et le présenter comme un digne serviteur de Dieu, dont les enseignements peuvent illustrer sa propre théologie. Chez les Égyptiens, un tel statut correspond à celui de προφήτης, membre de la classe sacerdotale la plus élevée⁹⁶. Numénios utilisant lui-même ce mot pour désigner Moïse dans le témoignage transmis par Porphyre (fr. 30 dP), il n'est pas exclu que l'image d'un Moïse adonné à la prière provienne elle aussi de Chaérémon. Ce dernier placerait face à ses pairs un homme de grande valeur, en vue d'exhausser leur grandeur en les montrant capables de mettre un terme aux maux introduits par un si puissant « prophète ».

Nous ne souhaitons pas revenir sur les sources de Numénios. Remarquons simplement que si cette troisième hypothèse rencontrait son intention, même l'image pieuse de Moïse pourrait provenir de Chaérémon et serait soumise à un autre usage dans le fragment. Numénios chercherait avant tout des philosophes dont il voudrait montrer l'accord des pratiques avec la théologie de Platon telle qu'il l'interprète. Il dresserait ici une liste. Mieux : l'épisode narré lui permettrait d'exposer la confrontation de ces traditions, comme l'a suggéré l'hypothèse précédente. La première hypothèse évoquait quant à elle les éléments que Numénios pouvait faire servir à son projet : la connaissance d'une écriture sacrée et l'interprétation allégorique à laquelle celle-ci peut être soumise, démarche susceptible d'être rattachée à l'écriture pythagorisante et énigmatique que Numénios prête à Platon ; le choix des noms et la foi en leur efficace que Numénios pouvait rapprocher de son propre choix des

143 et 160. On rappellera à ce sujet le récit d'Artapan chez Eusèbe, *PE IX 27*, 23-26 (voir déjà Clément d'Alexandrie, *Stromates I 154*. 2-3), avec les notes de BLOCH *et al.* 2010, p. 36-37 ; BARBU 2016, p. 301-302.

92. L'hypothèse est suggérée, mais non ainsi développée, par BURNYEAT 2005, p. 150. – Il n'est selon nous pas évident que le fragment 15 F, tel qu'il est transmis, renvoie au nom de Dieu (« Celui qui est ») tel qu'il est donné en Ex 3,14a. Mais il n'est pas absolument exclu que Numénios ait cité ce verset quelque part, peut-être dans la suite de ce fragment. Nous restons réservée sur ce sujet, voir par ex. JOURDAN 2021c.

93. Sur ce point, voir le témoignage de Porphyre, *De antro 10* = fr. 30 dP, étudié dans JOURDAN 2015a, 2020a et 2021b.

94. Sur chacun d'eux, voir généralement JOURDAN 2021c avec la bibliographie *ad hoc*. Ici, voir plus spécifiquement MÉLÈZE MODRZEJEWSKI 2011, p. 34, qui retrace les différentes généalogies associant Brahmanes et Juifs comme philosophes dont les Mages ou les Perses sont parfois présentés comme les ancêtres spirituels ; AUFRÈRE 2016 sur la notion de philosophie appliquée à la pensée égyptienne par Plutarque.

95. Sur ce sujet, voir généralement RIEDWEG 1987.

96. Sur ce point, voir AUFRÈRE 2016, p. 225.

termes οὐσία et ὄν pour désigner l'être et plus précisément l'Être par excellence. À la lecture du témoignage d'Origène sur la mention numénienne de la statue de Sarapis, on pourrait aussi imaginer une réflexion sur la démiurgie illustrée par les rapports réellement entrevus dans les textes sacerdotaux égyptiens entre les animaux, les plantes, les minéraux et les dieux ; cette réflexion pouvait même être étayée par la conception judéo-hellénistique d'une fondation de la religion égyptienne par Moïse⁹⁷. En résumé, Numénios peut avoir rapporté un épisode qu'il considérait comme une anecdote préalable à un approfondissement de son illustration de la théologie platonicienne par les traditions religieuses « barbares ». Quant à Origène et Eusèbe, ils n'auraient retenu que ce passage du Livre III du *Περὶ τὰ γὰθοῦ* en raison de son évocation de Moïse ; grâce à l'incise commentée, elle n'était pas complètement défavorable au Prophète ; elle pouvait même être aisément corrigée, contrairement peut-être à des considérations ultérieures plus « douteuses » qui auraient ostensiblement relevé de la magie ou qui ne concernaient que la sagesse égyptienne.

B/ Réception du passage chez Origène et Eusèbe

La dernière source d'informations disponible sur le passage réside dans sa réception. Eusèbe déforme ostensiblement le propos, mais Origène l'inscrit dans une perspective numénienne d'allégorisation d'épisodes bibliques qui n'est peut-être pas inexacte étant donné la mention des Égyptiens et de Moïse et l'influence possible de Chaerémon. De la mention du Livre III du *Περὶ τὰ γὰθοῦ* dans le *Contre Celse* (IV 51 = fr. 1 c et 10 a dP), deux informations sont à retenir. Numénios y aurait rapporté une *ἱστορία* de Jésus ou de Josué (selon la lecture du passage retenue⁹⁸) sans nommer ce dernier, mais il

97. Sur ce point, voir chez Eusèbe le fragment d'Artapan déjà cité et les remarques de BARBU 2016, p. 298-305.

98. Origène dit que, sans jamais le nommer, Numénios rapporte une histoire de Ἰησοῦς qu'il aurait interprétée allégoriquement. Le nom grec Ἰησοῦς peut renvoyer à Jésus, mais aussi à Josué. Origène peut effectivement penser à ce dernier sur lequel il a composé des homélies. Il y conçoit Josué comme une figure vétérotestamentaire du passeur des âmes en Terre Promise, identifiée au Royaume, et par suite comme une préfiguration de Jésus. L'homonymie entre les deux noms propres, en grec, sert l'interprétation typologique. Origène ayant trouvé chez Numénios des interprétations à la fois des Prophètes et de Moïse (*Contre Celse* V 51), il pouvait estimer que le philosophe songeait à l'histoire de Josué au Livre III du *Περὶ τὰ γὰθοῦ*. Son interprétation pouvait se fonder sur un récit selon lui allusif ou, comme il parle d'allégorie numénienne de ce récit, sur une explication que Numénios aurait donnée du trajet de l'âme humaine vers le monde divin (l'intelligible). Origène y aurait reconnu une exégèse de l'histoire de Josué, que Numénios ait ou

aurait donné une interprétation allégorique (τροπολογεῖ) de cette « histoire »⁹⁹ ; dans ce même livre, il aurait aussi exposé (ἐκτίθεται) l'« histoire » relative à Moïse, Jannès et Jambres. Origène fait sans doute allusion au passage cité par Eusèbe, mais il ne le cite pas, soit en vertu du contexte de son propre livre, soit pour occulter un récit en réalité peu élogieux. Il ne parle pas même d'allégorisation à son sujet. Dans une précédente mention de Numénios (*Contre Celse* I 15 = fr. 1b dP), néanmoins, il affirme que l'œuvre de celui-ci est empreinte de références aux Prophètes et qu'il y procède à l'allégorisation (τροπολογεῖν) de leurs propos. Juste avant le témoignage ici examiné, il dit d'ailleurs que cette allégorisation s'applique plus précisément aux écrits mosaïques (*ibid.* IV 51 = fr. 1c dP). Le récit relatif à Jannès, Jambres et Moïse est donc sans doute lui aussi pris dans une interprétation perçue comme allégorisante par Origène¹⁰⁰, même s'il ne tient pas à la

non fait allusion au personnage. Habituellement, quand il évoque Josué, Origène précise qu'il s'agit du « Jésus » « fils de Navé », mais le contexte du témoignage où sont évoqués à la fois les Prophètes et Moïse peut laisser penser qu'il a malgré tout songé à Josué. La lecture du terme Ἰησοῦς comme renvoyant à Jésus reste néanmoins possible (voir la note suivante) et nous n'excluons pas une fusion exégétique entre les deux personnages, étant donné l'interprétation origénienne du successeur de Moïse.

99. Le phénomène inverse correspond plus vraisemblablement à la réalité. Ce ne serait pas Numénios qui aurait interprété l'histoire de Josué ou de Jésus allégoriquement, mais Origène, qui aurait vu dans son texte une allusion à l'une ou l'autre de ces figures. Nous avons montré comment il aurait pu y trouver une référence au premier. Concernant le second, nous pourrions imaginer que, dans la doctrine des deux aspects du deuxième dieu, il aurait perçu une allusion à la double orientation de l'attention du Christ, voire à sa double situation, auprès du Père d'un côté, au milieu des hommes de l'autre (sur ce sujet chez Eusèbe, voir JOURDAN 2022). De là, Origène aurait pu prêter à Numénios un emprunt non avoué à l'Évangile qui aurait toutefois été soumis à l'interprétation philosophique. Cette lecture n'est pas la seule que l'on pourrait imaginer chez Origène et elle reste soumise à la réserve. Disons toutefois qu'il ne saurait sans doute être ici question de la double nature du Christ, Numénios ne faisant jamais de son dieu un homme et l'interprétation n'étant jamais envisagée en ce sens par Origène ni par Eusèbe. Il résulte de l'ensemble de ces remarques qu'il n'est pas possible d'affirmer, à partir du seul témoignage d'Origène, que Numénios connaissait ou utilisait effectivement le Nouveau Testament. Nous n'avons en effet aucun autre indice, pas même chez Eusèbe.

100. Le choix du mot τροπολογεῖν ne doit pas conduire à penser qu'Origène prête à Numénios la forme spécifique de l'allégorie qu'est devenue la *tropologie* dans l'exégèse chrétienne telle que son canon s'est fixé au XII^e siècle (voir par ex. DAHAN 1999, p. 55. Je remercie Alain Le Boulluec d'avoir discuté ce point avec moi). Il ne songe pas spécifiquement à une interprétation de type moral. Le mot est ici synonyme d'allégorie (cf. *Contre Celse* I 17-18). Il désigne le fait de

mentionner sur le moment. S'il faut supposer une ou plusieurs interprétations qu'il aurait approuvées, les deux suivantes pourraient être envisagées : dans la lignée de pensée de Chaerémon, Numénios aurait pu évoquer l'écriture symbolique des hiéroglyphes qu'il aurait quant à lui associée à l'écriture énigmatique prêtée à Pythagore et à Platon¹⁰¹ ; il pouvait aussi faire allusion à leurs pratiques et croyances telles qu'elles pouvaient être mises en parallèle avec la théologie prêtée à ces derniers. Mais un propos trop porté sur la magie aurait volontiers été occulté par Origène, du moins dans un contexte où il s'agit d'opposer Numénios à Celse comme exploitant favorablement l'enseignement biblique.

Eusèbe, quant à lui, franchit le pas : il cite le texte. Son but n'est guère différent de celui d'Origène qui veut prouver contre Celse l'intérêt des philosophes païens à l'égard des Hébreux. Mais il ne s'intéresse pas à l'allégorie. Il souhaite prêter à Numénios l'intention de dresser un éloge de Moïse. Nous avons déjà étudié son propos par ailleurs¹⁰². Il suffit de résumer cette étude et de la compléter.

Le titre donné au chapitre où figure le fragment est le suivant : ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΠΕΡΙ ΜΩΣΕΩΣ ΟΜΟΥ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΙΟΥΔΑΙΩΝ, « *Du même, sur Moïse en même temps que sur les Juifs* ». Il fournit à lui seul l'interprétation qu'Eusèbe souhaite tirer du passage : prouver que Numénios, qui a déjà mentionné les Juifs au fragment 10 F cité juste avant dans la *PE*, a ailleurs encore parlé des Juifs et cette fois même plus précisément de Moïse. La phrase introductive au passage est plus explicite sur ce dernier point. Moïse est présenté comme le thème principal du récit considéré comme étant d'ordre historique

trouver un sens second ou caché dans le sens littéral (voir par ex. LUBAC 2002, p. 139-150). Ce sens peut avoir une portée morale ou psychique, mais aussi receler un sens plus métaphysique. Ici, Origène veut simplement opposer Numénios à Celse qui dénonce une telle pratique appliquée à la Bible (*Contre Celse* I 17, voir PÉPIN 1976, p. 447, 455-459), alors qu'Origène la défend en se plaçant sous le patronage de Paul (*Contre Celse* IV 39 ; IV 44). La prêter, appliquée à la Bible elle-même, au platonicien Numénios est une stratégie polémique qui vise à en justifier le bien-fondé. Dans le passage concerné, le but est plus simple : en mentionnant le récit relatif à Jannès, Jambres et Moïse, Origène veut souligner que Numénios a accordé de l'intérêt à un épisode qui concerne Moïse. Il aurait en revanche insisté sur l'allégorisation du passage dans lequel il croit reconnaître une allusion à Jésus ou à Josué parce que cette allusion relèverait de sa propre lecture plutôt que d'une réelle mention de l'une ou l'autre figure par Numénios.

101. 1 F = fr. 24 dP = Eusèbe, *PE* XIV 5, 7.

102. Voir JOURDAN 2015b, p. 121-124.

(μνημονεύει)¹⁰³. L'allusion aux Juifs est éliminée du bilan final d'Eusèbe qui a conscience que le récit leur est en réalité défavorable. Il se contente de voir dans le tableau un éloge de Moïse :

Διὰ δὴ τούτων ὁ Νουμήνιος καὶ τοῖς ὑπὸ Μωσέως ἐπιτελεσθεῖσι παραδόξοις θαύμασι καὶ αὐτῷ δὲ ὡς θεοφιλεῖ γενομένῳ μαρτυρεῖ. PE X 8, 3

Tels sont les termes par lesquels Numénios témoigne à la fois des prodiges extraordinaires réalisés par Moïse et de Moïse lui-même en tant qu'il était devenu « [un homme] aimant Dieu » / « cher à Dieu ».

Eusèbe souhaite voir ici un éloge de Moïse, éventuellement perceptible dans le choix, par la foule égyptienne, de ses meilleurs scribes et magiciens pour s'opposer au seul Prophète. Il confirme sa lecture par une paraphrase artificieuse du fragment. Sous sa plume, les « nouveautés extraordinaires » (τὰς νεανικωτάτας) ou maux produits par Moïse deviennent des « prodiges inouïs » (παραδόξοις θαύμασι) et la description du Prophète en « homme (devenu) tout particulièrement apte à prier Dieu » (ἀνδρὶ γενομένῳ θεῷ εὐξασθαι δυνατωτάτῳ) se transforme en qualification qui fait de lui soit un homme « qui aime Dieu », soit un homme « aimé de Dieu », l'adjectif θεοφιλῆς pouvant recevoir l'une ou l'autre de ces acceptions, la première, active, étant plus chrétienne, la seconde, passive, plus grecque. Les « plaies » sont ainsi devenues des miracles et l'orant ou le prêtre Moïse un parfait fidèle ou un homme aimé de Dieu. La première acception de l'adjectif θεοφιλῆς paraîtrait s'imposer parce qu'elle suppose une modification moindre eu égard au texte original ; mais la deuxième sonne comme une conclusion qu'Eusèbe pourrait tirer de la première pour affirmer que les prières de Moïse sont effectivement entendues. Voilà pourquoi nous ne l'excluons pas et pourquoi aussi nous avons indiqué les deux acceptions dans la traduction de travail proposée ci-dessus. Eusèbe a pu vouloir les laisser résonner ensemble, suggérant à son lecteur de conclure lui-même de l'une à l'autre. Il aura quoi qu'il en soit tenté de masquer son intrusion interprétative en reproduisant le plus possible le texte de Numénios, reprenant ici non seulement le sème θεο-, mais surtout le participe γενομένῳ.

Comme il en a coutume, Eusèbe explicite le propos qu'il cite parce qu'il veut lui faire dire autre chose que ce qu'il dit réellement. Par l'emploi du verbe μαρτυρεῖ, il ajoute que (revu à sa manière) le passage est un témoignage digne de foi. Là où Origène parlait d'une simple ἱστορία, d'un récit relatant un événement qui aurait véritablement

103. Καὶ ἐν τῇ τρίτῃ δὲ βίβλῳ Μωσέως ὁ αὐτὸς τὰδε λέγων μνημονεύει, « Et dans le troisième livre, le même (*scil.* Numénios) évoque Moïse en ces termes », *PE* IX 8, 1.

eu lieu, Eusèbe va jusqu'à faire de la relation de Numénios un témoignage en faveur de la foi biblique. Sa conclusion occulte la conception de l'Exode comme expulsion du peuple juif tout comme la représentation de la supériorité des deux magiciens et leur capacité à annuler l'effet des maux introduits par Moïse ; même le nom hellénisé de *Musée* n'est pas reproduit, alors qu'Eusèbe a pourtant l'habitude de reprendre le langage de l'auteur qu'il vient de citer. Pareille hellénisation de Moïse s'accorde sans doute mal avec son désir de montrer le Prophète de l'Ancien Testament à l'origine de la culture grecque. Le Μωσῆς de la formule citée par Clément¹⁰⁴, passé chez lui en Μωσῆς, lui agréait davantage.

Peut-on aller jusqu'à penser qu'Eusèbe est lui-même intervenu dans le texte de Numénios pour le rendre acceptable à ses propres oreilles ? Il n'est pas absolument exclu que l'incise commentée lui revienne, mais elle est compréhensible dans l'esprit de Numénios, voire de Chaérémon, et Eusèbe se contente sans doute de la paraphraser à sa façon. La formule introductive du passage, τὰ δ' ἐξῆς, peut quant à elle constituer une cheville qu'il aurait introduite pour faire commencer ici un texte dont il a supprimé le début. Mais Numénios, avons-nous vu, peut lui aussi s'en être servi pour enchaîner moins des histoires bibliques (Eusèbe les aurait sans doute rapportées) que des portraits de magiciens. M. McNamara¹⁰⁵ suggère quant à lui que les noms de Jannès et de Jambrés auraient été interpolés dans la citation après Eusèbe : l'hypothèse ne semble pas utile étant donné qu'ils apparaissent déjà dans le témoignage d'Origène.

Une autre question consisterait à interroger plus avant le but et la méthode d'Eusèbe et par suite sa délimitation du passage cité. Nous y répondrions en supposant soit que la suite ne porte plus sur ces personnages, surtout s'il s'agit d'une liste, soit que l'interprétation du récit donnée par Numénios n'est pas recevable par le chrétien, qu'elle se poursuive en faveur des Égyptiens ou qu'elle prête à Moïse des pouvoirs se rapprochant dangereusement des leurs. Sans pouvoir trancher sur ce point, nous reconnaissons du moins à Eusèbe d'avoir mis en évidence dans le récit, à son corps défendant et justement par le décalage entre son propos et celui de Numénios, une perspective qui n'est pas essentiellement favorable à Moïse. Par là met-il sur la voie des sources possibles du philosophe ? Son interprétation partisane permet surtout, là encore par contraste, de relever deux particularités du récit de Numénios : la nomination des deux magiciens par la foule plutôt que par le Pharaon, ce que le chrétien semble comprendre comme un signe unanime de la grandeur même de Moïse ; la défaite de ce dernier, qu'il préfère occulter.

■ CONCLUSION

L'examen du fragment dans lequel Numénios relate l'épisode de la rencontre entre Jannès, Jambrés et Moïse suggère les hypothèses suivantes concernant les sources du récit, les raisons de sa relation par Numénios et sa réception chrétienne.

L'ambiguïté du fragment à l'égard de Moïse, qui paraît dépeint à la fois comme un magicien inférieur à ses concurrents égyptiens et comme un orant ou un prêtre fidèle à Dieu, peut résulter de la combinaison d'une source égyptienne hostile aux Juifs et du désir propre à Numénios de nuancer le propos de cette source. Le récit relatif aux magiciens égyptiens semble remonter à une ancienne tradition juive née en Égypte. Numénios ne l'aurait toutefois peut-être pas connue par là, ni sans doute par l'apocryphe intitulé *Jannès et Jambrés*. Il peut synthétiser différentes traditions et il n'est pas impossible que sa source principale soit Chaérémon. Ce dernier était un prêtre égyptien hostile aux Juifs ; il connaissait parfaitement les traditions égyptiennes, étant lui-même un hiérogammate familier de l'écriture symbolique en Égypte. Il était en outre le disciple de Posidonius, apaméen comme Numénios, qui a considéré les traditions « barbares » comme des sources de sagesse, conception que son compatriote s'approprie à sa manière. Il n'est pas même exclu que Chaérémon soit aussi à l'origine de la remarque faisant de Moïse un « homme devenu le plus capable de prier Dieu » : ce statut, semblable à celui de « prophète » au sens de « serviteur des dieux » dans la tradition sacerdotale égyptienne, ne pouvait à ses yeux que rehausser la puissance des deux Égyptiens qui déjouent les prodiges du Prophète juif. Si elle s'avérait, l'hypothèse générale selon laquelle Chaérémon constituerait une source de Numénios permettrait alors d'approfondir les recherches sur les connaissances de ce dernier relativement à l'Égypte et aux traditions juives : une confrontation entre les témoignages sur la doctrine numénienne et les fragments de Chaérémon serait très féconde à cet égard, que le propos de Chaérémon soit parvenu sous le nom de son auteur ou que l'on puisse le déceler chez ses récepteurs qui le taisent, comme Plutarque et Clément d'Alexandrie par exemple.

La relation de l'épisode par Numénios peut quant à elle s'expliquer de trois, voire de quatre manières complémentaires. Numénios peut avoir relaté ce récit par intérêt pour la magie, considérée comme une forme de relation au divin et peut-être même comme une source de comparaisons intéressantes concernant le nom à donner à l'être ou au premier dieu¹⁰⁶. L'ambiguïté apparente de

104. *Strom.* I 22, 150, 4.

105. 1966, p. 88.

106. On peut penser aussi au témoignage de Jean le Lydien (*Des mois* IV 53 = fr. 56 dP) selon lequel Numénios aurait évoqué le dieu unique du temple de Jérusalem.

sa position à l'égard des Égyptiens et de Moïse pourrait s'expliquer quant à elle par la perception d'une rivalité de préséance entre les deux nations : il peut avoir choisi un récit favorable aux premiers pour les mettre en valeur, peut-être après avoir d'abord recouru favorablement aux propos de Moïse (éventuellement en citant Ex 3,14a à la suite de 15 F ou dans le contexte de la psychologie dont témoigne Porphyre) ; il aurait ensuite nuancé la portée hostile de ce récit à l'égard de Moïse en faisant allusion à la piété du Prophète, à moins qu'il n'ait simplement fait servir le propos de Chaérémon à une autre fin que celle prévue par lui, son but n'étant pas de dénigrer l'apport des Hébreux à la comparaison des traditions « barbares » avec la théologie de Platon. De manière générale, enfin, Numénios a sans doute souhaité confronter deux de ces traditions considérées par les Grecs comme des philosophies qu'il pouvait par ce fait même aisément mettre en parallèle avec l'enseignement de Platon : il aurait envisagé la magie comme une expression sensible de cette philosophie et comme un lieu où pouvaient se manifester d'une part des affinités entre les deux types de pensée, mais aussi d'autre part la présence de l'intelligible au sein du sensible envers lequel il exhortait à prendre ensuite ses distances. Dans ce contexte précis, la prière n'était sans doute pas fondamentalement distinguée de la magie. Il paraît difficile de faire davantage d'hypothèses sur ce que Numénios voulait tirer de ce récit. Mais comme le suggère Origène, qui le mentionne pour prouver contre Celse l'intérêt platonicien pour la Bible et l'art de l'interprétation qui lui est appliqué, Numénios en aura peut-être enfin donné une interprétation allégorique.

Quant à Eusèbe, il aura tenté d'atténuer les aspérités de ce récit plutôt défavorable à Moïse en renchérisant sur la piété du Prophète. Il n'hésite pas à transformer le sens général du fragment lorsqu'il feint de le paraphraser pour en faire lui aussi un *témoignage* du philosophe, cette fois sur la fidélité de Moïse et sur la reconnaissance divine que cette piété lui aurait valu. Eusèbe n'explique jamais tant le sens des textes de Numénios que lorsqu'il veut leur faire dire ce qu'ils ne disent pas.

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

■ BIBLIOGRAPHIE

- AUFRÈRE S.
2016 « Sous le vêtement de lin du prêtre isiaque, le “philosophe” : le “mythe” égyptien comme Sagesse barbare chez Plutarque », dans AUFRÈRE & MÖRI (éd.) 2016, p. 191-270.
à paraître « Lost profiles of “Hierogrammat” of the Greco-Roman epoch : Manetho and Chairemon », dans *Alexandrian Personae : scholarly culture and religious traditions in ancient Alexandria (1st ct. BCE-4th ct. CE.)*, ed. by Z. PLEŠE & R. HIRSCH-LUIPOLD, Tübingen, Mohr Siebeck, à paraître.
- AUFRÈRE S., MÖRI F. (éd.)
2016 *Alexandrie la Divine : sagesse barbares, échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain*, Genève, La Baconnière.
- BARBU D.
2010 « Artapan : introduction historique et historiographique », dans BORGEAUD *et al.* 2010, p. 3-23.
2016 « Moïse, l'Égypte et les Juifs : l'Exode selon Artapan », dans AUFRÈRE & MÖRI (éd.) 2016, p. 291-312.
- BIGG C.
1886 *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, Clarendon Pr.
- BLOCH R.
1954 « Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique », *Cahiers sioniens* 8, p. 93-170.
- BLOCH R., BORGEAUD Ph., RÖMER Th., SMYTH M., VOLOKHINE Y., ZAMAGNI C.
2010 « Les fragments d'Artapan cités par Alexandre Polyhistor dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe : traduction et commentaire », dans BORGEAUD *et al.* 2010, p. 25-39.
- BORGEAUD Ph., RÖMER Th., VOLOKHINE Y. (éd.), BARBU D. (collab.)
2010 *Interprétations de Moïse : Égypte, Judée, Grèce et Rome* (Jerusalem studies in religion and culture 10), Leiden – Boston, Brill.
- BRISSON L.
1992 « Plotin et la magie : le chapitre 10 de *La vie de Plotin* par Porphyre », dans Porphyre, *La Vie de Plotin. 2, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, par L. BRISSON *et al.* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 16), Paris, Vrin, p. 465-475.
- BURNYEAT M. F.
2005 « Platonism in the Bible : Numenius of Apamea on Exodus and eternity », dans *Metaphysics, soul and ethics in ancient thought : themes from the work of Richard Sorabji*, ed. by R. SALLES, Oxford, Clarendon Pr., p. 143-169 (reproduit dans KOOTEN [ed.] 2006, p. 139-168).
- BUTLER E. M.
1948 *The myth of the Magus*, Cambridge, Cambridge University Pr. – New York, The Macmillan Company.
- DAHAN G.
1999 *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècles* (Patrimoines-christianisme), Paris, Le Cerf.

- DENIS A.-M.
2000 *Introduction à la littérature judéo-hellénistique : pseudépigraphes de l'Ancien Testament. 1*, avec la collab. de J.-C. HAELEWICK, Turnhout, Brepols.
- DiTOMMASO L.
2001 *A bibliography of Pseudepigrapha research 1850-1999 (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplements series 39)*, Sheffield.
- DUCŒUR G.
2001 *Brahmanisme et encratisme à Rome au III^e siècle ap. J.-C. : étude d'Elenchos I, 24, 1-7 et VIII, 20, 1-3*, Paris, L'Harmattan.
- EDWARDS M. J.
1990 « Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews », *Vigiliae christianae* 44, p. 64-75.
- FESTUGIÈRE A.-J.
[1950], 1981² *La Révélation d'Hermès trismégiste. 1, L'astrologie et les sciences occultes* (Étude anciennes. Études bibliques), Paris, Les Belles Lettres.
- FREDE M.
1989 « Chaeremon der Stoiker », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. 2, 36, 3*, p. 2067-2103.
- FREUDENTHAL J.
1874 *Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Breslau.
- GAGER J.-G.
1969 « Moses and Alpha », *The journal of theological studies* 20, p. 245-248.
1972 *Moses in Greco-Roman paganism*, Nashville – New York, Abingdon Pr.
1994 « Moses the magician : hero of an ancient counter-culture? », *Helios* 21, p. 179-197.
- GERO S.
1996 « The enigma of the magician Lotapes (Pliny, *Naturalis historia* XXX 11) », *Journal for the study of Judaism* 27 (3), p. 304-323.
- GINZBERG L.
1909-1938 *The legends of the Jews*, Philadelphia.
- GOODMAN M.
1998 « Jews, Greeks and Romans », dans *Jews in a Graeco-Roman World*, ed. by M. GOODMAN, Oxford, Clarendon Pr., p. 3-14.
- HAELEWICK J.-C.
1998 *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*, Turnhout, Brepols.
- HORST P. W. van der
1984 *Chaeremon, Egyptian priest and stoic philosopher : the fragment collected and translated with explanatory notes* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 101), Leiden, Brill.
- JOURDAN F.
2010 *Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée : production juive et réception chrétienne* (Fragments 7), Paris, Les Belles Lettres.
2015a « Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er : Numénus et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 Des Places », *Les études philosophiques* 3, p. 431-452.
2015b « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénus dans la Préparation évangélique », dans *Lire en extraits : pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge*, S. MORLET (dir.), Paris, PUPS, p. 107-148.
2020a « Une exégèse de l'Antre des nymphes au service d'une interprétation du mythe d'Er : Numénus, fr. 30-35 des Places », dans *Homère et les philosophes*, sous la dir. de S. ROUX, Paris, Hermann, p. 61-82.
2020b « Numénus et la tradition judéo-hellénistique : une relecture du fragment 21 F (13 dP) », *Semitica & classica* 13, p. 105-125.
2021a « Numénus et les traditions "orientales" : essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (10 F = fr. 1 dP) », dans *Les philosophes et les mystères dans l'Empire romain*, sous la dir. F. MASSA & N. BELAYCHE, Liège, Presses Universitaires de Liège – Paris, De Boccard, p. 59-89.
2021b « Le retour de l'âme à son lieu d'origine divine après la mort physique et sa descente ici-bas selon Numénus », *Les études platoniciennes*, sous presse.
2021c « Interactions, influences et transferts culturels : le cas de Numénus », *Cahiers Remix*, mise en ligne fin 2021.
2021d « Numénus et Pythagore : pourquoi Numénus fait-il du pythagorisme le fondement du platonisme? », *Revue de l'histoire des religions* 238, 2021 (2), p. 207-234.
2022 « L'exploitation théologique de Numénus par Eusèbe : une voie pour mieux connaître Numénus, même là où Eusèbe se tait », article à paraître dans les actes du colloque *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 20-21 novembre 2019, organisé par S. MORLET, Sorbonne Université.
- KOOTEN G. van
2006 « Moses, Musaeus, Mochos and his God Yahweh, Iao and Sabaoth, seen from a Graeco-Roman perspective », dans KOOTEN (ed.) 2006, p. 107-138.
- KOOTEN G. van (ed.)
2006 *The revelation of the name YHWH to Moses : perspectives from Judaism, the pagan Graeco-Roman world, and early Christianity*, ed. by G. H. van KOOTEN, Leiden, Brill.
- LE BOULLUEC A.
2009 Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate V. Tome 2*, commentaire, bibliographie et index (Sources chrétiennes 279), Paris, Le Cerf.

- LE BOULLUEC A., SANDEVOIR P.
 1989 *La Bible d'Alexandrie. 2, L'Exode*, trad. du texte grec de la Septante, introd. et notes, Paris, Le Cerf (réimpr. 2004).
- LE DÉAUT R.
 1978 *Targum du Pentateuque. 1, Genèse* (Sources chrétiennes 245), trad. des deux recensions palestiniennes complètes avec introd., parallèles, notes et index, Paris, Le Cerf.
 [1979] 2008 *Targum du Pentateuque. 2, Exode et Lévitique* (Sources chrétiennes 256), trad. des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index, Paris, Le Cerf.
- LUBAC H. de
 2002 *Histoire et esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, réédité dans ID., *Œuvres complètes. 16*, Paris, Le Cerf, 2002.
- MAHÉ J.-P.
 1984 « Fragments hermétiques dans les Papyrus Vindobonenses graecae 29456 r^o et 29828 r^{o*} », dans *Mémorial André-Jean Festugière : Antiquité païenne et chrétienne*, vingt-cinq études réunies et publiées par E. LUCCHESI & H. D. SAFFREY, Genève, Cramer, p. 51-64.
- MARAVAL P.
 1977 « Fragments grecs du livre de Jannès et Jambres », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 25, p. 199-207.
- MCNAMARA M.
 1966 « Traditions relating to Moses, Jannes and Jambres, in the Palestinian Targum and in St Paul », dans ID., *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta biblica 27), Rome, Pontifical Biblical Institute, p. 70-96.
- MÉLÈZE MODRZEJEWSKI J.
 2011 *Un peuple de philosophes : aux origines de la condition juive* (Les quarante piliers. Série Matériaux), Paris, Fayard.
- PÉPIN J.
 1976 *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Études augustiniennes.
- PETTY R. D.
 1993 *The Fragments of Numenius : text, translation and commentary*, Diss. (masch.), Santa Barbara (le texte est celui de É. des Places). (Réédité chez Prometheus Trust, Westbury, 2012.)
- PIETERSMA A.
 1994 *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians : P. Chester Beatty XVI, with new editions of Papyrus Vindobonensis Greek inv. 29456+29828 verso and British Library Cotton Tiberius B. v f. 87, edited with translation and commentary, with full facsimile of all three texts* (Religions in the Graeco-Roman world 119), Leiden – New York – Köln, Brill.
- PLEŠE Z.
 2005 « Platonist Orientalism », dans *Historical and biographical values of Plutarch's works : studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, A. PÉREZ JIMÉNEZ & F. TITCHENER, eds., Málaga, p. 355-382.
- PUECH H. C.
 1934 « Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle », *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales* 2 (2) (= *Mélanges Bidez*), Bruxelles, p. 745-778.
- RIEDWEG Ch.
 1987 *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Untersuchung zur antiken Literatur und Geschichte 26), Berlin, New York, De Gruyter.
- SCHÜRER E.
 [1909 ; 1891⁴] 1987 *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 BC-AD 135)*. 3, 2, a new English version revised by G. VERMES *et al.*, Edinburgh, T. and T. Clark.
- STERN M.
 1976-1980 *Greek and Latin authors on Jews and Judaism edited with introductions, translations and commentary. 2, From Tacitus to Simplicius*, Jerusalem, The Israël Academy of Sciences and Humanities, p. 206-216.
- STRACK H. L., BILLERBECK P.
 1926 *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 3, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert aus Talmud und Midrasch*, München, Beck.
- TIMOTIN A.
 2017 « Plotin, Prière "magique" et prière du νοῦς », dans ID., *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 22), Turnhout, Brepols, p. 107-134.
- VOLOKHINE Y.
 2010 « Des Séthiens aux Impurs : un parcours dans l'idéologie égyptienne de l'exclusion », dans BORGEAUD *et al.* 2010, p. 199-243.