



HAL
open science

En quel sens parler d'une triade divine chez Numénius ? La réception de son enseignement chez Proclus et Cyrille

Fabienne Jourdan

► To cite this version:

Fabienne Jourdan. En quel sens parler d'une triade divine chez Numénius ? La réception de son enseignement chez Proclus et Cyrille. *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 2024, 21-22, pp.37-69. hal-04859037

HAL Id: hal-04859037

<https://hal.science/hal-04859037v1>

Submitted on 30 Dec 2024

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.

EN QUEL SENS PEUT-ON PARLER D'UNE TRIADE DIVINE CHEZ NUMÉNIUS? RÉCEPTION DE SON ENSEIGNEMENT CHEZ PROCLUS ET CYRILLE

Fabienne Jourdan
(CNRS, Sorbonne Université)

Abstract. A Triadic Theology is often attributed to Numenius. This presentation of his thought must be clarified. In Fragment 19 F, he mentions three gods, but the third one turns out to be the second aspect of the second god. In the testimonies, he mentions a third intellect (30 T = Proclus, In Tim. III 103, 28-32 D.) and a third god, who is identified with the world (29 T = Proclus, In Tim. I 303, 27-304, 5 D.) The third intellect of 30 T seems to have to be identified with the third god as second aspect of the second god of 19 F. However, the third god of 29 T is quite different from them. In our opinion, it really corresponds to the generated and divine world represented in the Timaeus. This world is endowed with a rational soul in which an intellect is located, the source of all divinity. Such would be the third god of Numenius, ontologically distinct from the second one. This definition makes it impossible to turn it into a third principle at the origin of the world. A paradoxical proof of this interpretation is given by the Christians. When, in Platonism, they try to show the existence of a divine Triad that can be compared with the Christian Trinity, they do not quote Numenius. Cyril uses him to explain the relation between Father and Son (CJ III 35/23 F). But when he wants to find in him some Trinitarian assertions, he rewrites his text (CJ VIII 29/19 F). It is not surprising that Eusebius preferred Plotinus, reread by Porphyry, to find an equivalent to the Christian Trinity in a Platonic Triad. Thus, Numenius names three gods. But the identity of the third one must be clarified according to the context of his discourse and cannot be considered as a third principle. Numenius keeps a place for a third god because of his fidelity to the Pythagoreanism he attributes to Socrates, that he reads in the Timaeus and finds in Hesiod's Theogony interpreted through the light of the Cratylus. He is however attached to a duality of divine principles, perhaps because of a fidelity to a more ancient Pythagoreanism he thinks more genuine than that of his predecessors as well as of his contemporaries.

Évoquer la doctrine des trois dieux est une manière courante d'aborder la philosophie de Numénius¹. Ce platonicien pythagorisant du II^e siècle se voit régulièrement prêter une théologie triadique. Une telle attribution permet de comparer son enseignement avec celui des *Oracles chaldaïques*². Elle est héritée des néoplatoniciens qui transposent leur propension à découvrir des triades sur la pensée de leurs prédécesseurs³. Sa justesse, néanmoins, est à préciser. Le concept de théologie, d'abord, appelle des réserves: il peut être utilisé au sens large dans l'idée que, depuis Aristote, toute recherche sur l'être ou le premier principe considère celui-ci comme divin; son emploi dans un sens restreint, en revanche, risque d'occulter que, chez Numénius, la désignation de deux ou trois dieux n'est qu'un moment de l'argumentation. Son dialogue *Sur le Bien*, le Περὶ τᾶγαθοῦ, tend à définir le Bien en définissant l'être; la désignation de ce principe comme dieu n'est qu'une étape dans la recherche de sa définition⁴. L'assertion selon laquelle Numénius envisage trois dieux, ensuite, pose difficulté. D'une part, dans le Περὶ τᾶγαθοῦ, elle correspond elle aussi à une étape de l'argumentation. D'autre part, elle n'a pas le même sens selon qu'elle provient des fragments de ce dialogue ou des deux témoignages qui paraissent l'affirmer. Dans les premiers, les trois dieux semblent réduits à deux. Dans les seconds, l'identification du troisième n'est la même ni avec celle des fragments, ni dans chacun des deux témoignages: en 30 T⁵, ce «troisième dieu» semble pouvoir être identifié au second aspect du deuxième

1. Toutes les présentations de Numénius abordent ce thème. Nous ne déroulerons pas ici la bibliographie et entrerons le moins possible dans les polémiques. Nous souhaitons simplement montrer en quel sens entendre les trois dieux de Numénius pour éviter de les assimiler trop vite aux membres d'une triade de principes.

2. Voir F. Jourdan, *Penser et être dieu*, «Essais sur l'enseignement de Numénius mis en regard des *Oracles chaldaïques* et lu par Proclus», Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2023, p. 147-216.

3. Sur ce point, voir par ex. W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis scripsit W. Kroll*, 1894, dans la traduction fr. de H. D. Saffrey, *Discours sur les oracles chaldaïques*, Paris, Vrin, 2016, p. 17 et 19.

4. Sur les étapes de l'argumentation de Numénius dans le Περὶ τᾶγαθοῦ, voir F. Jourdan, *Penser et être dieu*, *op. cit.*, p. 44-45. Rappelons, s'il est besoin, que l'œuvre de Numénius est parvenue de manière indirecte et lacunaire, par des extraits directs de son œuvre transmis par Eusèbe de Césarée (*PE*) – des fragments proprement dits – et par des témoignages dus aux néoplatoniciens et aux chrétiens.

5. Proclus, *In Tim.* III 103, 28-32 D. (que nous lisons dans l'ensemble constitué par *In Tim.* III 98, 24-26 D. + 103, 16-104, 12 D.) = fr. 22 dP. Dans les pages qui suivent, la numérotation des fragments et des témoignages est la mienne, mais lors de la première occurrence, la correspondance avec la numérotation de É. des Places, *Numénius Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, est indiquée. Une table de correspondance est disponible dans F. Jourdan, *Penser et être dieu*, *op. cit.*, p. 495-500; les principaux textes relatifs à la métaphysique de Numénius sont cités et traduits dans ce même ouvrage p. 468-493. L'édition est en préparation pour les Belles Lettres.

nommé en 19 F; en 29 T⁶, il lui paraît irréductible. Or la discordance n'est pas à éluder par le biais d'une harmonisation subtile⁷. Elle souligne le fait que la connaissance des sources est décisive pour aborder la pensée d'un auteur dont la pensée n'est transmise que de manière indirecte. Il peut s'exprimer différemment d'un ouvrage à l'autre; ses récepteurs peuvent s'approprier tel ou tel élément de son discours, voire le déformer, selon leur propre dessein. Il s'agira donc ici d'accepter que le troisième dieu de 19 T n'est pas le même que celui de 29 T. Numénios évoque trois dieux par fidélité au pythagorisme qu'il prête à Socrate (1 F), qu'il pense lire dans le *Timée* et qu'il cherche à retrouver dans la *Théogonie* d'Hésiode. Mais son troisième dieu n'est pas le même selon les étapes de son discours, sans doute justement parce qu'il le *cherche* et cherche aussi à se distinguer de certains adversaires⁸. Quand il le situe au rang des principes⁹, il ne le sépare pas ontologiquement du deuxième dieu avec lequel il l'unit (19 F; 24 F); quand il l'en distingue, il lui fait perdre ce rang de principe et l'identifie au monde (29 T). Les chrétiens peuvent être appelés à la barre pour en convaincre. Leur désir de trouver des correspondances entre l'enseignement platonicien et leur conception de la Trinité les prédisposent à découvrir une triade de principes divins dans le *Περὶ τῶν ἀγαθῶν*. Or, ou bien ils y renoncent ou bien ils manipulent les textes. Lire les fragments, puis les témoignages néoplatoniciens et chrétiens, invite à conclure que Numénios n'est pas la meilleure source de parallèles platoniciens pour étayer la doctrine trinitaire. Lui refuser absolument trois dieux, néanmoins, ne correspondrait pas à ses vues. Reste donc à expliquer comment il envisage le troisième selon le contexte de son argumentation. Il lui préserve une place par fidélité au pythagorisme qu'il considère à l'origine de son platonisme et reconstruit à cet effet. Mais il semble tenir à une dualité de principes divins qui remonte peut-être à un pythagorisme qu'il estime plus originel.

6. Proclus, *In Tim.* I 303, 27-304, 5 D., que nous lisons dans l'ensemble constitué par *In Tim.* I 303, 24-305, 6 D. = fr. 21 dP.

7. Voir les explications méthodologiques à ce sujet dans F. Jourdan, *Penser et être dieu, op. cit.*, p. 237-239. Il suffit de noter ici que les sources sont différentes, Proclus dépendant de Porphyre en 29 T, de Jamblique en 30 T. Il ne cherche pas à harmoniser leurs propos et ce qu'ils transmettent peut provenir de différents ouvrages de Numénios, avant d'être passés par le crible de l'interprétation des uns et des autres.

8. Contre les stoïciens, sans doute, il n'en fait pas l'âme du monde. Il prend aussi ses distances avec certains néo-pythagoriciens. Voir la suite.

9. Nous excluons ici la matière des principes concernés. Il s'agit d'aborder les *ἀρχαί* divins seulement. Or, chez Numénios, si la matière est coexistante au demiurge, elle n'est pas un dieu puisqu'elle n'est pas être.

I. Deux ou trois dieux dans les fragments?

La lecture des fragments laisse un doute concernant la théologie de Numénius. D'un côté, il prête à Socrate une théologie triadique, origine pythagoricienne du platonisme; de l'autre, lorsqu'il reprend le sujet à son compte, il paraît unir à ce point deuxième et troisième dieu qu'ils ne font plus qu'un. Quelle est sa véritable position?

A. *Prémices d'une «théologie triadique» (1 F et 9 F¹⁰, cf. 29 T)*

Dans son pamphlet *Sur la dissension des Académiciens à l'encontre de Platon*, Numénius prête à Socrate une doctrine de trois dieux: ὅτι τρεῖς θεοὺς τιθεμένου Σωκράτους¹¹. Elle serait à l'origine de discords entre ses disciples qui, contrairement à Platon, n'auraient pas compris que Socrate pythagorisait¹². Cette assertion provient de la *Lettre II* (312 e 1-4)¹³, texte pseudo-platonicien et pythagorisant¹⁴ qui pose l'existence de trois rois de rangs distincts, principes de toutes choses. L'auteur ajoute que Platon n'a rien écrit sur ces questions, mais que les τὰ δὲ νῦν λεγόμενα, «les propos qui viennent d'être tenus» (sur les traités de Platon), sont en réalité de Socrate (314 c 1-4). Numénius en tire l'attribution de la doctrine à Socrate – son but étant d'affirmer l'origine pythagoricienne du platonisme, et donc du socratismes dont hérite Platon. L'interprétation théologique des trois rois n'est pas nouvelle: Modératus l'a déjà réalisée¹⁵. Numénius se l'approprie sans détour¹⁶. Elle donne une caution

10. 1 F = fr. 24 dP; 9 F = fr. 23 dP.

11. 1 F, chez Eus. *PE* XIV 5, 6 = fr. 24. 51-52 dP.

12. 1 F, chez Eus. *PE* XIV 5, 7 = fr. 24. 57-60 dP.

13. Voir par ex. H.-C. Puech, «Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle», dans *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, T. II, «Mélanges Bidez», Bruxelles, Université de Bruxelles, 1934, p. 761; P. Merlan, «Drei Anmerkungen zu Numenius», dans *Philologus* 106 (1962), p. 137-141.

14. Voir l'étude qu'en donnent H. D. Saffrey et L. G. Westerink, dans *Proclus, Théologie platonicienne*, Tome II, Livre II, Paris, Les Belles Lettres, (1974) 2003, p. XX-XXXVI. Voir aussi la bibliographie de C. Macris, «Annexe II. Pythagore de Samos [Compléments]», dans le *DPhA* VII, p. 1134.

15. Modératus est vraisemblablement le premier à en donner une interprétation théologique, voir H. D. Saffrey et L. G. Westerink *op. cit.*, p. XXVI-XXXV et p. XXXV-XXXVI sur l'interprétation de Numénius. Pour une même interprétation de la dernière phrase de la *Lettre II*, voir Julien, *Discours contre les cyniques ignorants*, 9, 189 A-B, et peut-être déjà Plotin empruntant à Numénius, *Enn.* V 1 [10] 8, 1-3; cf. VI 7 [38] 42, 1-15; III 5 [50] 8, 8; I 8 [51] 2, 28-31. Sur ce point, voir P. Merlan, art. cit., p. 139.

16. Dans le Περὶ ἀγαθῶν, deux passages semblent faire allusion à la *Lettre II*: en 20 F (= fr. 12 dP), l'image du premier dieu comme roi semble provenir de la *Lettre II*

socratique et (donc) *pythagorisante* à l'enseignement qu'il veut développer et qu'il conçoit comme véritablement platonicien.

Le traité *Sur les secrets présents chez Platon* (9 F¹⁷) peut avoir justifié ou du moins illustré cette théologisation. L'unique fragment qui en est parvenu présente l'*Euthyphron* comme un dialogue où Platon aurait laissé Socrate réfuter à sa place la théologie des Athéniens représentés par le personnage éponyme. Après avoir dénoncé les crimes prêtés aux dieux dans la mythologie, l'ouvrage peut avoir suggéré une allégorie des trois rois de la théogonie d'Hésiode (Ouranos, Kronos et Zeus) recevables par un platonicien. Deux indices en convainquent.

Le premier est la suggestion, en 20 F¹⁸, que le démiurge est à associer avec Zeus en tant que celui qui «donne la vie». Le verbe ζῆν et la préposition διὰ, habituellement rattachés à ce dieu par l'étymologie philosophique et platonicienne¹⁹, sont utilisés pour le décrire. L'image du dieu qui traverse le ciel et le gouverne rappelle Zeus comme conducteur du char divin dans le *Phèdre*²⁰. L'évocation des «traits envoyés au loin», enfin, fait songer à la foudre et aux éclairs de Zeus²¹.

Le deuxième indice est l'affirmation, par Proclus, qu'Harpocraton suit Numénios lorsqu'il associe ses trois dieux aux trois rois hésiodiques (29 T). Le sens de cette image sera explicité plus loin. Mais disons ici que l'affirmation rencontre sans doute la réalité, à condition de la comprendre ainsi: Numénios s'approprie les trois rois de la *Théogonie* tels que Platon se les ait appropriés

(312 e 1-4), tandis que la distinction entre ce premier dieu qui est roi et le deuxième qui est gouverneur (il doit régir, ἡγεμονεῖν, l'univers) reprendrait la distinction entre deux semblables instances évoquées dans la *Lettre VI*, 323 d 2-6; le fragment 23 F (= fr. 15 dP) revoit quant à lui la relation des trois rois à leur objet telle qu'elle est décrite dans la *Lettre II*, 314 c 1-4. Sur ce point, voir F. Jourdan, «*Sur le Bien* de Numénios, *Sur le Bien* de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de recherche de son pythagorisme dans ses écrits», dans *Χώρα* 15-16 (2017/2018), p. 163-164. Notons ici que l'image du dieu associé à Zeus et qui régir le monde en traversant le ciel provient du *Phèdre*, 246 e 4.

17. Fr. 23 dP.

18. Fr. 12 dP.

19. Cf. *Cratyle*, 396 a 8-b 3, où le nom de Zeus (Δία et Ζῆν) est expliqué par la formule δι' ὃν ζῆν, «Celui par qui tout possède la vie».

20. Cf. *Phèdre*, 246 e 4-6, où Zeus mène le convoi divin dans le ciel (ὁ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς [...] διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος).

21. Le substantif ἀκροβόλισις, ici sous la forme ἀκροβόλισμα, désigne des escarmouches. L'expression τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς peut faire penser à la foudre et aux éclairs lancés par Zeus, voir H. de Ley, *Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius, In Somn., I, c. 12*, Latomus 125, Bruxelles, 1972, p. 56. Ces «traits lancés au loin» peuvent aussi faire allusion aux rayons du soleil: Numénios veut lui comparer le démiurge par allusion à la *République* où le soleil est le rejeton du Bien. C'est pourquoi l'image d'Apollon, archer et dieu de lumière, peut se profiler. Dans le contexte, les jeux étymologiques et l'image du convoi céleste semblent en faveur d'une allusion à Zeus, mais l'ambiguïté peut être voulue.

avant lui dans le *Cratyle* (396 a-d). Là, ils sont considérés comme trois représentants du νοῦς selon ses différentes fonctions. Numénius reprend le jeu étymologique pour représenter ses trois dieux de cette façon²². Le recours, implicite ou non, à Platon permet de considérer les trois rois comme trois dieux *et* comme trois intellects. Le traité *Sur les secrets* peut avoir développé cette allégorie, réutilisée elle aussi de manière implicite ou non, dans les fragments parvenus du Περὶ τὰ γὰθοῦ.

Est-ce à dire que Numénius développe réellement une théologie triadique? Il semble permis d'en douter si l'on entend par là le développement d'une théorie donnant le rôle de principes à trois dieux distincts. Lorsqu'il reprend la doctrine à son propre compte, dans le Περὶ τὰ γὰθοῦ, Numénius ne semble donner ce rôle qu'à deux dieux. Une lecture attentive des fragments conduit du moins à cette interprétation.

B. Un seul dieu aux deux aspects (19 F²³)

Dans le Περὶ τὰ γὰθοῦ tel qu'il est transmis, Numénius n'évoque trois dieux qu'une seule fois, en 19 F. Là, il cherche à définir la spécificité du premier dieu identifié au Bien. À cette fin, il le définit par son unité absolue et le distingue d'un autre dieu, dont l'unité est divisible. Ce dieu est nommé «deuxième et troisième»:

Le dieu qui est le premier, parce qu'il demeure un en lui-même, est simple du fait que, se trouvant complètement uni à lui-même, il ne peut jamais subir de division. Le dieu qui est le deuxième et troisième, quant à lui, est un (ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς), mais quand il a des relations avec la matière (συμπερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ) qui est dyade, d'un côté il l'unifie, de l'autre, il est partagé en deux par elle (σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς), parce que le caractère de celle-ci est marqué par les désirs physiques et qu'elle s'écoule. Comme donc il n'est pas concentré sur l'intelligible – ce qui reviendrait en effet à être concentré sur lui-même – du fait qu'il regarde la matière, en s'occupant d'elle, il perd toute attention pour lui-même. Il s'attache alors au sensible, l'entoure de soins et va jusqu'à l'élever vers son propre caractère parce qu'il s'est mis à rechercher le contact avec la matière (19 F)²⁴.

22. Voir plus loin l'étude de 29 T. Pour une autre argumentation sur ce sujet, voir H. de Ley, *op. cit.*, p 56-59; A. Longo, «Numénius d'Apamée précurseur de Plotin dans l'allégorèse de la *Théogonie* d'Hésiode: le mythe d'Ouranos, Kronos et Zeus», dans M.-A. Gavray et A. Michalewski (dir.), *Les principes cosmologiques du Platonisme. Origines, influences et systématisation*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 167-185.

23. Fr. 11 dP.

24. – ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὧν ἐστὶν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνώμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς· συμπερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔση ἐνοῦ μὲν αὐτῆν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης

Ce passage est le seul fragment parvenu où Numénius semble esquisser une doctrine de trois dieux²⁵. La formule $\delta\ \theta\epsilon\delta\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota\ \delta\ \delta\epsilon\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma$ en serait l'expression. Elle requiert toutefois l'analyse.

Cette phrase, d'abord, ne signifie pas que le deuxième et le troisième dieux ne font qu'un²⁶ et qu'il n'y aurait finalement aucune différence entre eux. Elle ne signifie pas qu'ils seraient concrètement deux, mais que chacun serait une manifestation d'un seul et même dieu. L'absence d'article devant $\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\varsigma$ est décisive à cet égard²⁷. Selon nous, l'expression signifie qu'il existe un dieu, un seul, qui *est à la fois* «deuxième et troisième», parce qu'il a deux types de fonctions différentes. Elles ne se chevauchent pas et ne sont pas identiques. La suite du fragment l'explique narrativement²⁸. Elle décrit une distinction réalisée au terme d'un processus temporel. Le dieu «qui (réellement) est deuxième et troisième» serait donc «un», au sens où il faudrait distinguer en lui ce que nous appellerions faute de mieux deux «aspects»²⁹. L'enjeu du

$\kappa\alpha\iota\ \rho\epsilon\sigma\acute{\upsilon}\sigma\eta\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \pi\rho\delta\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \nu\omicron\eta\tau\tilde{\omega}\ (\eta\tilde{\nu}\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\ \pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega})\ \delta\iota\grave{\alpha}\ \tau\acute{\omicron}\ \tau\eta\tilde{\nu}\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\tilde{\nu}\ \beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\nu\ \tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\mu\epsilon\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\iota\omicron\pi\tau\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota.\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\epsilon\pi\epsilon\iota\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota\ \tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\tau\iota\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu\ \eta\tilde{\theta}\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\rho\epsilon\zeta\acute{\alpha}\mu\epsilon\mu\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\varsigma,$ chez Eus. *PEXI*, 18, 3-5.

25. Voir le passage de 1 F déjà cité à propos de Socrate.

26. *Contra* la traduction de J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C to A. D.* 220, London, Duckworth, (1977) 1996², p. 367 et de É. des Places, *op. cit.*, *ad loc.* En revanche, la traduction de G. Boys-Stones, *Numenius fragments, Draft translation*, Durham University (https://www.academia.edu/6410739/The_fragments_of_Numenius_of_Apamea), 2014, est parfaite par sa neutralité («*The second and third god, however, is one*»).

27. Son ajout dans la même citation reprise par Cyrille est décisif pour la démonstration de ce dernier, voir la dernière partie de cet article.

28. Le récit permet l'expression d'un processus temporel, image d'un phénomène qui ne l'est pas nécessairement. Le *Timée* est construit sur ce type de mythe «vraisemblable» ($\acute{\epsilon}\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma\ \mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$, 29d2).

29. Cette lecture rejoint celle de M. Frede, «Numenius», dans *ANRW* II 36.2, p. 1034-1075, ici p. 1057; voir aussi par ex. Merlan, art. cit., p. 139; P. P. Fuentes González, «Nouménios d'Apamée», dans le *DPhA* IV, 2005, p. 724-740, ici p. 732; M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 229; G. Boys-Stones, «Numenius on intellect, soul and the authority of Plato», dans J. Bryan, R. Wardy et J. Warren (eds.), *Authors and Authorities in Ancient Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 184-201, ici, p. 191. Comme ce dernier, nous croyons qu'il s'agit d'un même dieu et qu'il n'y a pas engendrement d'un troisième se détachant du deuxième lors de sa rencontre avec la matière. Mais nous n'identifierions pas ce troisième dieu aux formes qui sont dans le deuxième dieu (*contra* Boys-Stones, art. cit., p. 190-194). La distinction paraît plus tranchée: un «aspect» du deuxième dieu se tourne vers le monde, sans lui être immanent (voir F. Jourdan, «Pourquoi n'y a-t-il pas d'âme du monde dans le dialogue de Numénius *Sur le Bien*? La non-identification du «troisième» dieu à l'âme du monde dans le *Περὶ τὰ γαθῶν*», *Philosophie antique* 21 (2021), p. 233-264); cet aspect est son second aspect, le troisième dieu; le premier aspect reste tourné vers l'intelligible auquel il s'identifie. Que Plotin ait pensé à ce processus lorsqu'il décrit l'âme et sa partie «non descendue» ne serait pas exclu. Les formes, quant à elles, seraient l'outil de la

passage n'est pas la division du deuxième dieu en deux dieux, ensuite ramenés à un seul. Il réside dans la notion d'unité. Numénios veut distinguer le premier dieu, qui est absolument simple (ὁ θεὸς ὁ μὲν ὁ πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὢν ἐστὶν ἀπλοῦς) et représente une unité absolument indivisible (διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνώμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαιρετός), du deuxième dieu, qui est certes un, mais constitue une unité divisible.

L'idée est immédiatement explicitée. La division résulte d'une rencontre du dieu avec la matière (σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς). Celle-ci elle soumise à ses affects ou appétits (ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης). Cet état qui la caractérise en propre (ἦθος) la fait «couler» (καὶ βεούσης), c'est-à-dire continuellement passer, selon l'image attachée au devenir chez Platon³⁰. Il l'apparente à la dyade (τῆ ὕλη δυάδι ὄσση), entité à laquelle le platonisme pythagorisant de l'époque attribue une fonction divisante³¹. Numénios explique la propension démiurgique du deuxième dieu par cette rencontre avec la matière: elle est à l'origine de son souci pour elle ou plus exactement pour le sensible qui en provient en partie. Le dieu a soin d'élever celui-ci à «son propre caractère³²» (ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος), c'est-à-dire à sa divinité: il lui donne l'ordre et la beauté qui permettent son avènement en κόσμος proprement dit. Il le fait le plus possible ressembler à lui-même, selon le dessein généreux propre au démiurge du *Timée* (29e). Cette attention prêtée au monde n'est pas une chute³³; elle n'implique pas une dégradation du dieu, même s'il s'oublie (ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ) un moment dans cette activité. Elle révèle au contraire son désir de transmettre sa divinité, sinon à la matière définitivement mauvaise, du moins au sensible composé de matière et de formes que le démiurge lui donne. Ce désir est le moteur de son activité telle qu'elle est décrite en 26 F³⁴.

démiurgie utilisé par ce «troisième» dieu démiurge proprement dit (26 F = fr. 18 dP). Auparavant, sa pensée discursive aurait divisé la forme de soi du deuxième dieu conçue comme paradigme universel en autant de formes que nécessaires à cette fin. Sur ce sujet, voir F. Jourdan, *Penser et être dieu*, op. cit., p. 88-90, 105, 236, 308-310, 317, 323-324 et p. 142-143, 441 et 449-450 pour la comparaison avec Plotin.

30. Sur ce sujet, voir F. Decleva Caizzi, «La "Materia scorrevole". Sulle tracce di un dibattito perduto», dans J. Barnes, et M. Mignucci (eds.), *Matter and metaphysics*, «Fourth symposium Hellenisticum», Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 425-470.

31. Plutarque, *De defectu oraculorum*, 35, 428 E-429D et surtout 429 D.

32. Le mot ἦθος renvoie à la fois au caractère et au séjour du dieu, dont tout suggère qu'il se définit par sa bonté, sa rationalité et plus généralement par sa divinité.

33. *Contra* par ex. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, T. III, «Les doctrines de l'âme», Paris, Gabalda, (1953) 1981², p. 91-92; Dillon, op. cit., p. 369; M. J. Edwards, «Porphyry and the Intelligible Triad», dans *The Journal of Hellenic Studies* 110 (1990), p. 14-25, ici p. 17. En accord avec K. Alt, *Weltflucht und Weltbejahung*, Mainz, Akademie der Wissenschaft und der Literatur, Stuttgart, Franz Steiner, 1993, p. 41.

34. λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὀρμητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως, «il tire sa faculté de discernement de sa contemplation et sa faculté motrice de son désir», 26 F fin, chez Eus. *PE XI* 18, 24 = fr. 18. 12-13 dP.

Numénios semble donc décrire deux aspects du seul et unique deuxième dieu: dans le premier, ce dieu est uni à lui-même, dans une contemplation de l'intelligible qui correspond à sa contemplation du premier dieu (20 F³⁵) – elle est à l'origine de la production de la forme de soi (24 F³⁶); dans le second aspect, il se tourne vers la matière et lui donne forme. À cet effet, il a l'intelligible sous les yeux, d'une part l'intelligible qui le précède et sert de modèle à son propre être – le Bien dont il est l'image en tant que «Celui qui est Bon³⁷»; d'autre part l'intelligible qu'il forme lui-même à partir de ce modèle et qui sert de paradigme au monde³⁸, c'est-à-dire la forme de soi utilisée ultimement à cette fin.

C. Un seul deuxième dieu, mais qui est double

La conviction que le *Περὶ τὰγαθοῦ* n'envisage pas plus de deux dieux se confirme à la lecture des fragments suivants. Numénios n'y parle que de deux dieux et en décrit les fonctions.

En 23 F³⁹, il attribue au premier une présence stable embrassant l'intelligible (ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά) et au second une attention relative à la fois aux intelligibles et aux sensibles (ὁ δὲ δευτέρος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά⁴⁰). Il ne mentionne pas de troisième dieu, mais suggère que ce

35. Fr. 12 dP, πρὸς τῷ νοητῷ (ἦν γὰρ ἂν πρὸς ἑαυτῷ).

36. Fr. 16 dP, αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ.

37. Voir F. Jourdan, *Penser et être dieu*, op. cit., p. 40-41.

38. Selon nous, cette forme est d'abord le Beau «avant» de servir de modèle au monde. Voir F. Jourdan, *Penser et être dieu*, op. cit., p. 90-92 et p. 436-438.

39. Εἰσὶ δ' οὗτοι βίαι ὁ μὲν πρῶτος, ὁ δὲ δευτέρος θεοῦ. ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἔσως, ὁ δὲ δευτέρος ἔμπαλιν ἔστι κινούμενος. ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δευτέρος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά. μὴ θαυμάσης δ' εἰ τοῦτ' ἔφην. πολὺ γὰρ ἔτι θαυμαστότερον ἀκούσει. ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρῶτῳ στάσιν φημι εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἢ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονή ἢ αἰδίδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναρχεῖται εἰς τὰ ἅλλα, «Voici les genres de vie respectifs du premier et du deuxième dieu: il est évident que le premier sera en repos, tandis que le deuxième, au contraire, est en mouvement: le premier, donc, autour des intelligibles, le deuxième autour des intelligibles et des sensibles. Et n'en viens pas à t'étonner si j'ai affirmé cela, car tu vas entendre bien plus étonnant encore: à la place du mouvement inhérent au deuxième, le repos inhérent au premier, je l'affirme, est un mouvement qui lui est par nature associé, d'où viennent l'ordre du monde et sa permanence éternelle et d'où le salut se répand sur l'intégralité des êtres», 23 F, chez Eus. *PE XI* 18, 20-21 = fr. 15 dP.

40. Numénios réécrit ici les lignes 312 e 1-4 de la *Lettre II*: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἔστι καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκείνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν· δευτέρον δὲ πέρι τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον πέρι τὰ τρίτα. Malgré sa post-position dans le deuxième et le troisième cas, le *περὶ* de la *Lettre* porte clairement sur chacun des trois rois en raison de l'accusatif qui marque leur dénomination – d'où, dans l'édition moderne, le paroxyton qui accentue la préposition les deuxième et troisième fois. Le texte signifie que ce sont

deuxième dieu est double. Il décrit du moins son attention dirigée dans deux directions. Le dieu est tourné d'un côté vers les intelligibles, de l'autre vers les sensibles. Cette double orientation est à l'origine à la fois de ses deux aspects *et* du monde sensible qui dépend du modèle intelligible contemplé⁴¹.

Le fait que ce double aspect du dieu corresponde à deux orientations distinctes de son attention est confirmé dans la suite. Le fragment 24 F⁴² évoque clairement cette dualité interne :

ὁ γὰρ δεύτερος διττός ὢν αὐτοποιεῖ τήν τε ιδέαυ εαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλωσ.

En effet, le deuxième [dieu], parce qu'il est double (διττός), produit-lui-même à la fois sa propre forme et le monde, en tant qu'il est démiurge, puis il est entièrement contemplatif.

les réalités désignées – respectivement toutes, puis celles de deuxième et de troisième rang – qui dirigent leur attention vers chacun de ces rois. Dans sa formule ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητά καὶ αἰσθητά, Numénios préserve le même ordre des mots: son *περὶ* suit *πρῶτος* puis *δεύτερος*. Mais la construction avec des termes au nominatif impose de faire porter la préposition sur les accusatifs qui suivent. Sur cette manipulation, voir F. Jourdan, «*Sur le Bien* de Numénios, *Sur le Bien...*», art. cit., p. 163-164.

41. Sur ce point, voir 24 F cité à la note suivante.

42. Εἰ δ' ἔστι μὲν νοητὸν ἢ οὐσία καὶ ἡ ιδέα, ταύτης δ' ὠμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος εὕρηται ὢν τὸ ἀγαθόν. καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεὸς ἔστι γενέσεως <ἀρχή>, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή. ἀνάλογον δὲ τούτῳ μὲν ὁ δημιουργὸς θεός, ὢν αὐτοῦ μιμητής, τῆ δὲ οὐσία ἢ γένεσις, < ἡ > εἰκὼν αὐτῆς ἔστι καὶ μίμημα. εἴπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεως ἔστιν ἀγαθός, ἢ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῆ οὐσία: ὁ γὰρ δεύτερος διττός ὢν αὐτοποιεῖ τήν τε ιδέαυ εαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλωσ. συλλελογισμένων δ' ἡμῶν ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα: ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον: ὁ δὲ τούτου μιμητής δημιουργὸς ἀγαθός: ἢ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δὲ ἢ τοῦ δευτέρου: ἢς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσία τοῦ καλοῦ. «Si, d'une part, l'essence et la forme est une réalité intelligible, et si, d'autre part, on a reconnu que l'intellect est plus vénérable et qu'il en est la cause, il s'avère alors, au terme de notre recherche, qu'il est lui-même le seul à être le Bien. Et en effet, si le dieu démiurge est principe du devenir, il suffit que le Bien ne soit principe que de l'essence. Or le dieu démiurge se trouve avec celui-ci dans un rapport d'analogie, parce qu'il est son imitateur, tandis que le devenir se trouve dans un tel rapport avec l'essence en tant qu'image et imitation de celle-ci. Puis donc que le démiurge, celui du devenir, est bon, assurément, n'est-ce pas, le démiurge de l'essence sera quant à lui le Bien-lui-même, par nature associé à l'essence: en effet, le deuxième [dieu], parce qu'il est double, produit-lui-même à la fois sa propre forme et le monde, en tant qu'il est démiurge, puis il est entièrement contemplatif. En conclusion de ce raisonnement, posons ces quatre noms pour quatre réalités: le premier dieu, Bien-lui-même; son imitateur, le démiurge, [qui est] bon; l'essence: l'une, celle du premier, l'autre, celle du deuxième; l'imitation de cette dernière, le monde, qui est beau, pour avoir acquis sa beauté par participation au Beau», 24 F, chez Eus. PE XI 22, 3-5.

La dualité décrite ici mérite une explication. Remarquons d'abord qu'elle est seule soulignée et que le passage n'évoque pas de troisième dieu.

Le sens de cette dualité est multiple.

- 1) La dualité concerne d'abord deux types de production: le dieu produit la forme de soi d'une part, le monde d'autre part.
- 2) Dans ce contexte, l'apposition *δημιουργός ὢν* peut prendre à son tour deux sens: ou elle désigne le deuxième dieu considéré dans ces deux phases, puisqu'il s'y révèle chaque fois producteur comme l'indiquent les deux compléments d'objet (la forme et le monde) régis par le verbe *ἀυτοποιεῖ*; ou elle ne s'applique au dieu qu'en tant qu'il produit le monde et a une portée réduite. Selon nous, Numénios ajoute l'apposition dans ce deuxième sens; mais, au sein de la phrase, elle acquiert une portée plus générale qu'il accepte: dans la suite du dialogue, le terme *δημιουργός* finit par s'attacher généralement au deuxième dieu, quel que soit l'aspect de lui considéré.
- 3) La dualité évoquée ne se réduit toutefois pas à un double mode de production, intelligible d'un côté, sensible de l'autre. Elle correspond aussi à deux modes d'être du dieu: il est producteur d'un côté, contemplatif de l'autre. La participiale elliptique finale *ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλως* indique un autre mode d'être, opposé à celui désigné par le verbe *ἀυτοποιεῖ*. Elle décrit une contemplation qui ne vise aucune production, pas même de la forme de soi, encore moins du monde. Elle correspond à une phase où le démiurge se retire dans une pure contemplation de l'intelligible qu'est le premier dieu. La fin de 20 F⁴³ semble l'évoquer.

Il serait possible de montrer comment ces deux types de dualités connaissent elles-mêmes des divisions susceptibles de produire d'autres dualités internes⁴⁴. Il suffit toutefois de noter que Numénios souligne et cherche à cerner cette dualité à tous les niveaux⁴⁵. Peut-être a-t-il une arrière-pensée polémique,

43. βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεισθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντα τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς· μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι, τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος, «Quand donc le dieu dirige ses regards et se tourne vers chacun de nous, alors nos corps vivent et reçoivent cette existence par leur union aux traits que le dieu lance de loin. Mais lorsque le dieu se retourne pour porter son attention sur lui-même, alors ces corps s'éteignent, tandis que c'est l'intellect qui vit, jouissant d'une existence bienheureuse», 20 F, chez Eus. *PE XI* 18, 10 = fr. 12. 20-22 dP.

44. Voir F. Jourdan, *Penser et être dieu*, *op. cit.*, p. 611 et la remarque relative aux facultés du démiurge en 26 F, n. 34.

45. Numénios s'oppose en cela à Plutarque qui cherche au contraire à faire advenir un troisième élément à tous les niveaux, même au sein du dualisme iranien, voir F. Jourdan, «Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste?», dans F. Jourdan et A. Vasiliu (dir.) *Dualismes*, «Doctrines religieuses et traditions philosophiques», dans *Χώρα HS*, 2015, p. 185-223.

dirigée par exemple contre Plutarque qui souhaite toujours faire apparaître un troisième terme, que ce soit dans l'âme ou parmi les principes. Par cette manière d'introduire la dualité et d'y tenir, Numénios peut aussi viser à renouer avec ce qu'il perçoit comme un trait du pythagorisme originel ou du moins ancien⁴⁶, contre un certain néo-pythagorisme⁴⁷ auquel se rattache peut-être Plutarque et Eudore⁴⁸.

La fin du fragment 24 F convainc du moins que Numénios ne cherche pas à poser l'existence d'un troisième dieu identifié à un troisième principe. Il évoque là quatre réalités: le premier dieu, son imitateur, l'*οὐσία* qui a un double aspect, et l'imitation de celle-ci qu'est le monde. Ce dénombrement des entités constitutives de la réalité ne comporte pas de troisième dieu. L'imitateur du premier n'est certes pas ici qualifié de dieu, mais comme il l'a été au début du fragment, cette identification ne peut être mise en doute. En revanche, ni l'*οὐσία* ni le monde ne sont susceptibles de recevoir ici le titre de dieu, encore moins de troisième et dernier dieu, puisque *quatre* entités sont nommées.

Il semble donc permis de conclure que, dans les fragments du *Περὶ τῶν ἀγαθῶν* tels qu'ils sont transmis, ne figure aucun troisième dieu numériquement distinct du deuxième. Le fait que Numénios ne revient pas sur l'image d'un troisième dieu après 19 F semble décisif. On pourrait certes objecter qu'Eusèbe a choisi les fragments en vue d'étayer la doctrine chrétienne de la relation entre le Père et le Fils. Il a donc retenu les extraits mentionnant les deux premiers dieux. Cela est vrai et son choix influence notre lecture. Mais il a sans doute été réalisé conformément à ce qui se trouvait dans les textes. Une preuve serait la suivante: lorsqu'il cherche un troisième dieu à rapprocher de l'Esprit Saint pour esquisser un parallèle entre la triade divine platonicienne et la Trinité, Eusèbe ne convoque plus Numénios. Il passe par Plotin, dans une interprétation visiblement revue par Porphyre. Elle lui permet de présenter l'âme du monde comme un troisième dieu⁴⁹. Eusèbe ou sa source porphyrienne

46. La doxographie antique attribue un dualisme essentiel au pythagorisme ancien, et ce depuis le témoignage d'Aristote. Sur ce sujet, voir la synthèse par ex. de B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, Roma/Bari, Laterza, 1996, p. 109-113. Toutefois, Numénios reverrait ici ce dualisme qui n'opposerait plus bien et mal et leurs représentants.

47. Voir par ex. le schéma triadique et hylémorphique (dieu/substrat/forme) d'inspiration aristotélicienne que l'on trouve chez le Pseudo-Archytas: il se substitue au schéma dualiste du pythagorisme académicien, voir par ex. A. Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, «I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino», Boston/Berlin, De Gruyter, 2017, p. 22.

48. Dans son compte rendu des opinions pythagoriciennes, Eudore situe l'Un au-dessus d'un couple de principes constitués par la monade et la dyade. Sur cette «triade», voir l'article de M. Bonazzi dans ce volume avec la bibliographie concernée. Sur Plutarque, voir l'article cité à la note 45.

49. Voir l'analyse de *PE XI* 20, 3 dans F. Jourdan, «Pourquoi n'y a-t-il pas d'âme du monde dans le dialogue de Numénios *Sur le Bien?* ...», art. cit., p. 245-247 et «L'exploitation

a pu utiliser Numénius pour parvenir à cette synthèse doctrinale. Mais le résultat ne provient pas directement de celui-ci. La mention d'un troisième dieu, en 19 F, semble provisoire et la division décrite métaphorique.

Ainsi Numénius reverrait-il le sens de la triade divine qu'il prête un moment à Socrate; peut-être même se réapproprierait-il une seconde fois l'interprétation cratylysante des trois rois hésiodiques, Kronos et Zeus devant chez lui deux aspects d'une seule et même figure⁵⁰. Le but d'un tel procédé, sans doute implicite⁵¹, serait double: rester fidèle au Socrate pythagorisant au prix d'une réinterprétation du propos qui lui est prêté; mieux, lui être à ce point fidèle qu'une place peut être laissée à un *autre* «troisième dieu», lui aussi nommé par un pythagoricien suivi par Platon: Timée. Que les fragments ne l'évoquent pas serait dû soit à cette révision de la théologie au service d'une métaphysique de l'être plus précise; soit aux desseins de l'extracteur, occultant ce qui le gêne.

II. Les trois dieux ou intellects de Numénius: des témoignages à réinterroger

Le constat que le *Περὶ τὰ γὰθοῦ* n'évoquerait que deux dieux étonne eu égard aux témoignages. Proclus mentionne deux fois un troisième dieu chez Numénius. Plus exactement, il l'évoque une fois; la seconde, c'est la traduction d'Édouard des Places qui donne cette impression. Le texte décrit trois intellects. Le propos est différent, mais l'identification entre dieux et intellects opérée dans le cheminement dialectique du *Περὶ τὰ γὰθοῦ* implique d'en tenir compte.

théologique de Numénius par Eusèbe: une voie pour mieux connaître Numénius, même là où Eusèbe se tait», dans S. Morlet (dir.), *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, dans *Semitica et classica*, Suppléments, Turnhout, Brepols (sous presse).

50. Lorsqu'il s'adonne à l'allégorie, Numénius ne cherche pas la correspondance exacte avec sa doctrine, mais le parallèle le plus évocateur. L'accuser d'être contradictoire, comme le fait Amélius (Porphyre, *VP* 17. 37-38), n'est donc pas judicieux. En outre, le contexte d'utilisation de l'image mythique n'est pas le même: le discours a pu légèrement diverger. C'est pourquoi cette allégorisation éventuelle ne peut correspondre exactement au propos perçu en 19 F.

51. La pensée de Numénius ne vise pas au système. Il a pu repenser aux trois dieux hésiodiques dans le *Περὶ τὰ γὰθοῦ*, sans forcément proposer là une identification explicite.

A. *Le monde comme troisième dieu?* (29 T)

1. Le troisième dieu, second aspect du deuxième (19 T),
et le monde comme «réel» troisième dieu (29 T)

Proclus prête trois dieux à Numénios dans le *Commentaire au Timée*:

Numénios, par exemple, ayant exalté trois dieux, appelle le premier «père» (πατήρ), le deuxième «producteur» (ποιητής) et le troisième «produit» (ποίημα). Le monde est en effet selon lui le troisième dieu. De sorte que le démiurge, selon lui, est double: il est à la fois le premier dieu et le deuxième, tandis que le troisième est le produit de la démiurgie (τὸ δημιουργούμενον). Il vaut en effet mieux parler ainsi plutôt que, comme il le fait lui, en renchérissant dans le style tragique, de «grand-père», de «fils» et de «petit-fils» (πάππον, ἔγγονον, ἀπόγονον)⁵².

Il n'est pas utile de commenter ici la critique sous-jacente au propos. Elle concerne le traitement de la formule *ποιητής και πατήρ* de *Timée*, 28c3. Suivant une tradition exégétique antérieure, Numénios y inverse l'ordre des termes et y découvre deux instances distinctes, le père correspondant selon lui au premier dieu, le fabricant ou démiurge au deuxième. Proclus dénonce cette interprétation: non seulement elle trahirait le texte de Platon, mais elle associe le premier dieu avec ce qui le suit; or, d'après un néoplatonicien, un premier principe ne peut être connuméré avec ce qui lui succède.

Plus intéressant pour nous est ce que Proclus signale sans le commenter: Numénios considérerait le monde comme le troisième dieu. Malgré la partialité de Proclus dans son traitement de Numénios, son assertion semble pouvoir être accréditée, ne serait-ce qu'un moment. Elle a plusieurs avantages: elle montre d'abord que le troisième dieu de Numénios n'est *pas le démiurge* proprement dit qui trouve sa place au *deuxième* rang; elle indique aussi que Numénios ne situe pas l'âme du monde à ce troisième rang. Cette interprétation est certes souvent donnée, mais, sans reprendre ici l'argumentation, notons simplement que si elle était évidente, elle aurait été exprimée plus clairement par Numénios et énoncée directement par Proclus⁵³. Selon nous, par *κόσμος*, Numénios, qui

52. Νομήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός· ὥστε ὁ κατ' αὐτὸν δημιουργὸς διττός, ὃ τε πρῶτος θεὸς καὶ ὁ δεύτερος, τὸ δὲ δημιουργούμενον ὁ τρίτος. ἄμεινον γὰρ οὕτω λέγειν, ἢ ὡς ἐκεῖνος λέγει προστραγωδῶν, πάππον, ἔγγονον, ἀπόγονον. Ce témoignage et intégralement étudié dans F. Jourdan, *Penser et être dieu*, *op. cit.*, p. 241-296.

53. Proclus dépend de Porphyre. L'identification entre l'âme (bonne) du monde et le monde a pu être faite avant lui. Mais mieux vaut selon nous renoncer à toute harmonisation forcée, voir l'argumentation dans F. Jourdan, *Penser et être dieu*, *op. cit.*, p. 237-239. Sur cette interprétation néanmoins souvent proposée, voir le débat dans F. Jourdan «Pourquoi

a sans doute employé le mot, réfère au monde dont le *Timée* fait concrètement un troisième dieu⁵⁴ et qu'il distingue de l'âme à l'origine de son mouvement. Pour reprendre les termes du témoignage, ce monde est le *ποίημα* du *ποιητής*. Certes, l'âme du monde est aussi un produit du démiurge dans le *Timée*. Mais ce n'est pas celui que décrivent les fragments. Le terme renvoie selon nous au monde que 24 F décrit comme produit du deuxième dieu.

Deux objections pourraient être opposées à cette lecture: 1) le monde n'est pas donné là comme dieu. 2) Un autre produit du dieu le précède: la forme du dieu lui-même. Cette forme sert probablement de modèle au démiurge pour ordonnancer le monde. Un rapprochement pourrait suggérer que le troisième dieu évoqué est cette forme: il s'agirait du monde *intelligible*⁵⁵. Cette interprétation est tentante. Elle ne semble pas tenable dans les termes du témoignage. Nous l'avons expliqué ailleurs⁵⁶. Retenons ici que le contexte du fragment et celui du témoignage diffèrent. Ce simple constat invite à renoncer à une harmonisation qui serait forcée et à accepter que Numénios développe deux conceptions distinctes du troisième dieu, lesquelles n'ont rien de contradictoires⁵⁷.

En 29 T, par *κόσμος*, il désigne selon nous le monde sensible que le *Timée* qualifie de «dieu»⁵⁸ quand il le décrit comme produit du seul intellect démiurgique (29 d-47 e) plutôt que de la nécessité, même persuadée par l'intellect. Il s'agirait du monde mis en *ordre* (en *monde*!) à partir des formes, reflet du modèle dont il est l'image. En cela, il recèlerait doublement l'intelligible, par l'incarnation de son modèle et par la réalisation de l'intention de son formateur. Cet état assure déjà sa divinité telle qu'elle est possible dans le sensible. Ce monde est en outre doté de l'âme universelle qui le meut et qui est elle-même un produit du démiurge; elle loge un intellect, source de la divinité séminale du monde⁵⁹. En termes empruntés au *Περὶ ἀγαθοῦ*, ce monde serait l'état divin auquel le démiurge de 19 F tend à élever le

n'y a-t-il pas d'âme du monde dans le dialogue de Numénios *Sur le Bien?...*, art. cit., et son résumé dans *Penser et être dieu*, op. cit., p. 266-267.

54. 34b1 et 8; 92c7.

55. Telle est l'interprétation de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, T. IV, «Le Dieu inconnu et la Gnose», Paris, Gabalda, 1954, p. 123-124. Elle implique une harmonisation de 29 T et 30 T. Voir sa justification et sa réfutation dans F. Jourdan, *Penser et être dieu*, op. cit., p. 270-271.

56. Voir F. Jourdan, *Penser et être dieu*, op. cit., p. 262-271.

57. Voir l'explication de la nécessité de lire ces textes dans leur propre contexte et d'accepter que Numénios puisse modifier ses conceptions au fur et à mesure qu'il déroule sa pensée et son écriture dans F. Jourdan, *Penser et être dieu*, op. cit., p. 237-239 et p. 389.

58. *Timée*, 34b1 et 8; 92c7.

59. La partie divine de l'âme est l'intellect, *Timée*, 41b-d. Sur le rapport séminal entre l'intellect et le divin, voir 21 F et F. Jourdan, «Numénios et la tradition judéo-hellénistique: une relecture du fragment 21 F (13 dP)», *Semitica et classica*, 13, 2020, p. 105-125.

sensible⁶⁰; il résulterait de cette tension, telle qu'elle est décrite en 26 F. Le mot *κόσμος* serait bien à prendre au sens littéral d'*ordre*, un ordre divin en raison de sa formation à partir du modèle intelligible, de l'intention du formateur intelligible et de sa possession d'un intellect, lui-même germe divin provenant du premier dieu (21 F⁶¹).

Par cet enseignement, Numénios serait fidèle au *Timée*. À un moment de son discours, il aurait envisagé un troisième dieu «réel» ou «concret», distinct du deuxième, mais non situé au niveau des principes. Son rang correspondrait à celui du troisième élément constitutif de la réalité dans le dialogue de Platon. Cet élément est là nommé *γένεσις* (52 d 3) et *ἔκγονος* («rejeton», 50 d 4). La *γένεσις* devenant monde en 24 F⁶², Numénios est cohérent dans cette appropriation de Platon. Quant au terme *ἔκγονος*, il l'aurait rendu ici par l'*ἀπόγονος* du témoignage de Proclus, *ἔκγονος* ayant pu lui servir ailleurs pour désigner Zeus comme second aspect du deuxième dieu, par allusion au *Cratyle*⁶³. Cette réappropriation des trois genres du *Timée* est cohérente avec son projet d'unir Platon et Pythagore, tout en ne situant au niveau des genres constitutifs du monde que des entités associées à l'être. Ainsi, au deuxième rang, aurait-il substitué le démiurge à la *χώρα*⁶⁴. Plutarque donne lui aussi le troisième rang au monde. Il le représente sous les traits d'Horus et il envisage également une triade royale et divine, composée uniquement d'*êtres* et d'*êtres bons*: Osiris, Isis et Horus⁶⁵.

Cette interprétation posée, une question demeure: comment résoudre la contradiction apparente avec le propos de 19 F? Le monde comme troisième dieu est distinct du troisième dieu évoqué là. Une réponse passe par le constat de cette contradiction et par le renoncement à sa levée à tout prix. Une autre peut alors apparaître, indissociable, qui consiste à réexaminer les termes en présence. En 19 F, le troisième dieu n'est qu'un aspect du deuxième. Ici, un troisième dieu numériquement distinct est nommé. L'image théâtrale de la filiation entre un grand-père, un fils et un petit-fils, à la fin du témoignage,

60. Cf. *Timée*, 90a5-6, où le dieu qu'est l'intellect en nous nous élève vers la parenté (avec le divin) qui se situe dans le ciel: *πρὸς τὴν ἐν οὐρανῶν συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς*. Il fait alors de nous une plante céleste.

61. Fr. 13 dP, sur cette interprétation, voir F. Jourdan, «Numénios et la tradition judéo-hellénistique: une relecture du fragment 21 F (13 dP)», *op. cit.*

62. Sur ce point, voir F. Jourdan, *Penser et être dieu, op. cit.*, p. 376-377, p. 419 et le schéma p. 442.

63. Voir les remarques sur l'utilisation du *Cratyle* dans la section suivante.

64. Sur ce point, voir F. Jourdan, *Penser et être dieu, op. cit.*, p. 121-122 et 414-415. Le monde a part à l'*οὐσία* comme l'explique la fin de 24 F, *ibid.*, p. 439-440; la matière qu'est devenue la *χώρα* dans le platonisme de l'époque (sauf chez Plutarque), au contraire, est complètement étrangère à l'être (cf. 11-14 F = fr. 2-3 et 5-6 dP).

65. Sur ce point, *ibid.*, p. 276.

le confirme. Numénius a pu suggérer une telle triade dans un autre contexte que le *Περὶ τὰγαθοῦ* ou dans un autre passage de ce dialogue que ceux transmis par Eusèbe. Envisagée ainsi, cette triade n'est pas contradictoire avec le propos de 19 F: le troisième dieu comme monde ne remplace pas le troisième évoqué là et dont le nom disparaît aussitôt que son union avec le deuxième est admise. Cette disparition laisse la place à un autre troisième, réellement distinct. Que 24 F ne considère pas le monde comme un dieu témoignerait en faveur d'un autre contexte pour cette identification. Mais rien n'empêche une occultation d'Eusèbe. Celui-ci a pu omettre la mention de ce dieu pour une raison apologétique. L'impossibilité de l'associer avec la troisième personne de la Trinité le privait d'intérêt à ses yeux. En outre, sa présence pouvait discréditer l'enseignement de Numénius: dans le troisième livre de la *PE*⁶⁶, Eusèbe dénonce l'existence d'un dieu assimilé au monde chez Porphyre. Mieux valait donc taire la présence de semblable entité dans le *Περὶ τὰγαθοῦ*, livre si utile pour parler de la relation entre le Père et le Fils en termes platoniciens. Là gît peut-être le mystère de sa disparition *des fragments*.

Proclus, en revanche, hérite son témoignage de Porphyre. Cette définition numénienne du troisième dieu pouvait intéresser ce dernier, qu'elle fût présente dans le *Περὶ τὰγαθοῦ* ou ailleurs. Sa continuité avec l'enseignement d'Harpocraton censé lui emprunter, semble confirmer, en tout cas, la véracité du témoignage.

2. Comparaison avec l'enseignement dont Harpocraton hérite de Numénius

Un dernier élément était la valeur de la doxographie proclienne lue dans sa littéralité quant au troisième dieu. Il se situe dans le contexte plus large de ce témoignage⁶⁷ et concerne l'héritage de Numénius chez Harpocraton⁶⁸. Proclus l'affirme à propos de l'allégorie des trois dieux et rois hésiodiques, Ouranos, Kronos et Zeus. Cette assertion fait sens à la lecture des fragments. Elle a déjà été évoquée et peut être explicitée ici. Dans le traité *Sur les Secrets*

66. *PE* III 9, 1-15 où les sources de Porphyre (Stoïciens, Orphiques, Égyptiens) et Porphyre lui-même unissent les images de Zeus monde et intellect du monde. Que Numénius finisse par réaliser une telle synthèse n'est pas exclu: le monde est chez lui divin parce qu'il possède un intellect, celui de l'âme du monde. Mais les distinctions qu'il établit d'abord sont à préserver: d'un point de vue ontologique ou métaphysique, le troisième dieu de 19 F, identique à l'intellect discursif de 30 T, n'est pas le monde. Il est le démiurge à son origine. Qu'*in fine*, une fois le monde formé, il soit représenté en lui par l'intellect de l'âme du monde est possible. Mais ce n'est pas le propos du *Περὶ τὰγαθοῦ* qui tente d'abord une série de distinctions ontologiques pour définir les principes de la réalité.

67. Nous lisons le témoignage de Proclus, *In Tim.* I 303, 27-304, 5 D., dans l'ensemble constitué par *In Tim.* I 303, 24-305, 6 D.

68. Fr. 22 T Gioè = 20 Lakmann - O'Meara = Proclus, *In Tim.* I 304, 22 - 305, 2 D.

présents chez Platon, voire dans le *Περὶ τὰ γαθοῦ*, Numénios peut avoir tenté d'illustrer son enseignement de 19 F par le mythe grec, selon une méthode qu'il énonce en 10 F⁶⁹ et applique aux traditions grecques comme barbares⁷⁰; dans le cas considéré, il bénéficie même des «témoignages de Platon» (10 F). En 20 F, nous l'avons vu, le deuxième aspect du dieu qui transmet la vie semble décrit à l'image de Zeus dont le *Cratyle* (396c-d) fait la source et la cause (διὰ) de la vie. Quant aux noms *Oura-nos* et *Kro-nos*, ils se terminent tous deux par un suffixe dans lequel Platon lit le terme νοῦς. Numénios identifie chacun de ses deux premiers dieux avec un intellect (25 F). Il peut avoir associé le premier avec Ouranos, source originelle de la réalité et ciel contemplé en 26 F⁷¹, et le deuxième avec Kronos; le troisième aurait été Zeus, mais en tant que démiurge et donc que *deuxième dieu* de l'enseignement du *Περὶ τὰ γαθοῦ* tel qu'il est transmis. Une adaptation aurait impliqué de l'unir intimement avec Kronos et de faire des deux les deux aspects du deuxième dieu. Numénios peut avoir réalisé une telle synthèse tout en continuant de se réclamer de Socrate: dans le passage du *Cratyle* concerné, celui-ci dit que faire de Zeus le fils de Kronos est blasphémer⁷²; Zeus serait plutôt le rejeton de ce dieu compris comme «grande intelligence» (μεγάλη διάνοια)⁷³. En suivant la suggestion de Socrate, Numénios peut en avoir tiré que *Zeus-Dia*, descendant ou produit (ἐκγονος)⁷⁴ de cette «grande intelligence», est identifiable avec elle, le mot διά-νοια contenant la forme de son nom à l'accusatif (Δία)⁷⁵. Cette désignation permet de l'identifier

69. Fr. 1 a dP.

70. Sur Numénios et les traditions dites «orientales», voir par ex. F. Jourdan, «Numénios et les traditions «orientales»: essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (fr. 1/10 F)», dans N. Belayche et F. Massa, (dir.), *Les philosophes et les mystères dans l'Empire romain*, Liège, Presses Universitaires de Liège/De Boccard, 2021, p. 59-89; sur Numénios et les traditions grecques, voir par ex. F. Jourdan, «Une exégèse de l'*Antre des nymphes* au service d'une interprétation du mythe d'Er – Numénios, fr. 30-35 des Places», dans S. Roux (dir.), *Homère et les philosophes*, Paris, Hermann, 2020, p. 61-82.; «Le retour de l'âme à son lieu d'origine divine après la mort physique et sa descente ici-bas selon Numénios», *Les Études platoniciennes* 17, 2022, en ligne.

71. Sur les liens que Numénios a pu opérer entre son premier dieu et Ouranos, voir aussi F. Jourdan, *Penser et être dieu, op. cit.*, p. 70-71, 131, 285-287.

72. τοῦτον δὲ Κρόνου ὄν εἶναι ὑβριστικόν, 396 b 3. La remarque vient des associations de mots en grec: *kronos* a pris le sens de «vieux radoteur» chez Aristophane, *koros* auquel le mot est immédiatement associé, peut désigner la satiété produite par l'*hubris*. Voir les explications résumées par C. Dalimier, *Platon, Cratyle, Présentation et traduction inédite*, Paris, GF, 1998, p. 216, n. 108. Mais Numénios peut se suffire de la seule affirmation du dialogue pour se l'approprier en un autre sens.

73. μεγάλης τινὸς διάνοιας ἐκγονον εἶναι τὸν Δία, 396 b 4-5.

74. On comprendrait ainsi pourquoi il utiliserait plutôt ἀπόγονος pour désigner le troisième dieu et réserverait ἐκγόνος (ou une variante bien choisie) pour le deuxième.

75. Cette reconstruction spéculative implique que Kronos reste l'intellect qui intelli-ge et n'exerce pas la διάνοια. Une telle appropriation du propos est possible chez Numénios:

avec l'intellect dianoétique qui forme le monde par sa réflexion et le gouverne, selon la fonction du démiurge exprimée en *Timée*, 39e9 et chez Numénius en 30 T. Compris ainsi, Zeus peut avoir été utilisé comme une image du second aspect du deuxième dieu de 19 F. Le fragment 20 F confirmerait cette allégorisation lorsqu'il représente ce dieu sous les traits allusifs de Zeus.

D'après Proclus, en suivant Numénius, Harpocraton aurait lui aussi associé Ouranos au premier dieu et le *κόσμος* au troisième, encore appelé Ouranos⁷⁶, mais sans doute en référence à la synonymie des deux substantifs en grec – le *Timée* lui-même la rappelle⁷⁷. Harpocraton aurait en outre appelé le deuxième dieu *Zeus* ou *Dia*, ce qui correspond à l'enseignement sous-jacent de 20 F à propos du démiurge, deuxième dieu envisagé là comme unité. Dans ce même contexte qui correspond vraisemblablement à une interprétation du passage du *Cratyle* signalé⁷⁸, Harpocraton aurait enfin associé Ouranos et Kronos en une même figure⁷⁹. Cette dernière association ne rencontre plus ce qui paraît possible chez Numénius *sur le fond*; elle peut en revanche lui devoir *quant à la forme*, si, comme nous le croyons, il a associé Kronos et Zeus comme il l'a fait pour le deuxième et troisième dieu en 19 F. Harpocraton ayant été disciple d'Atticus, il a sans doute envisagé les relations divines en termes empruntés *aussi* à ce maître-là⁸⁰. Mais il est vraisemblable qu'il doive le reste à une influence numénienne, qui peut s'être elle-même antérieurement exercée sur Atticus⁸¹.

dans le *Cratyle*, le nom de Kronos est expliqué comme celui de l'intellect pur et sans mélange (*κορὸν* = τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ, 396 b 5-7), définition qui le distingue de la *διάνοια*. En outre, Platon ne réutilise pas ce terme-là pour Kronos. Il l'associe à Zeus par l'intermédiaire du préfixe *δια-*. Par suite, la notion de *νοῦς* se voit rattachée aussi à Zeus, même si elle n'a pas de correspondant phonique dans son nom. Ce rattachement est essentiel au propos du *Cratyle* où le nom des deux dieux précédents est expliqué par la présence du «terme» *νοῦς* en eux. Ainsi, Socrate peut affirmer que les trois rois hésiodiques sont trois formes de *νοῦς*. Numénius reprend de toute évidence ce propos en 30 T.

76. Proclus, *In Tim.* I 304, 28 D.

77. *Timée*, 28b1-2; cf. 31b3; 92c8. Il est inutile de suivre Proclus dans ses accusations d'incohérence.

78. Voir J. Dillon, «Harpocraton's *Commentary on Plato*: Fragments of a Middle Platonic Commentary», *California Studies in Classical Antiquity* 4 (1971), p. 125-146, ici p. 144; G. Boys-Stones, «Harpocraton of Argos: Etymology and Metaphysics in the Platonist Revival», *JHS* 132 (2012), p. 1-6, ici p. 4. Dans un autre contexte, il peut avoir associé Zeus au premier dieu et roi, peut-être pour expliquer *Phèdre*, 246e, voir J. Dillon, *ibid.*, mais voir aussi *Cratyle*, 396a8 où Zeus est à la fois *ἄρχων* et *βασιλεύς*. Une synthèse entre le *Phèdre* et le *Cratyle* est toutefois possible. Là encore, les accusations de Proclus ne sont pas à accrédi-ter: elles sont dues à un assemblage doxographique hostile.

79. Proclus, *In Tim.* I 304, 27 D.

80. Voir G. Boys-Stones, «Harpocraton...», art. cit., p. 3-4.

81. En 1 F = Eus. *PE* XIV 5, 8, Numénius utilise l'image de Penthée déchiré par les Bacchantes pour décrire le sort subi par l'enseignement de Platon de la part de ses disciples; en 1 F = Eus. *PE* XIV 6, 6, il recourt à celle de la seiche qui envoie son encre à propos

Dans un second contexte ou selon une autre lecture du *Cratyle*⁸², d'après Proclus, Harpocraton aurait distingué le «roi» (βασιλεύς) du «gouverneur» (ἄρχων). Cette distinction peut être due à une séparation entre ces deux fonctions attribuées au même Zeus en *Cratyle*, 396a8. Numénios sépare de même le πατήρ du ποιητής de *Timée*, 28c3 (20 F et 29 T). Chez lui, semblable distinction entre le roi et le gouverneur existe en 20 F: elle concerne le premier dieu nommé roi et le démiurge envoyé gouverner le monde. Mais le verbe employé à ce sujet est ἡγεμονεῖν. Il semble donc plutôt reprendre la distinction esquissée dans la *Lettre VI*⁸³ entre le père et le gouverneur. Il décrit en outre son démiurge dans les mêmes termes que le *Phèdre* (246e8) décrit Zeus qui régit (ἡγεμὼν) l'univers en traversant le ciel. Harpocraton ou son maître peut l'avoir suivi en restant quant à lui attaché au vocabulaire du *Cratyle*.

On notera enfin que Proclus accuse les deux auteurs d'avoir «dédoublé» le démiurge (διττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργόν)⁸⁴. L'accusation ne rencontre pas la manière dont Numénios «dédoublé» effectivement le deuxième dieu appelé «démiurge» de manière générique: elle concerne simplement la lecture que Proclus fait de la figure appelée πατήρ et ποιητής en *Timée*, 28c3. Numénios distingue deux entités à travers ces deux dénominations. Il n'en fait pas deux démiurges. En dénonçant le dédoublement du seul et unique démiurge platonicien, Proclus dénonce le procédé exégétique. Sa critique est erronée seulement lorsqu'elle suggère que le πατήρ de Numénios est aussi démiurge. Le dédoublement du deuxième dieu, qui est appelé «démiurge» de manière générique dans le Περὶ τὰ γὰθοῦ, est néanmoins réel chez les deux auteurs: Harpocraton donne deux noms à ce dieu, *Zèn* et *Dia*; il l'appelle encore Zeus selon une première allégorie, ἄρχων selon une seconde. Une influence de Numénios sur ce procédé n'est pas à exclure, même si la critique de Proclus est formulée de manière tellement pernicieuse qu'elle ne correspond pas à leur pensée précise.

Quoi qu'il en soit sur ce point, l'assimilation du troisième dieu d'Harpocraton au monde correspond à celle que le témoignage prête à Numénios. Elle peut confirmer l'influence du second sur le premier, mais surtout et par répercussion

d'Arcésilas. Ces deux images figurent chez Atticus: fr. 7. 78-81 dP = Eus. *PE XV* 9, 13 où l'image de l'encre de la seiche est utilisée contre Aristote et fr. 1, § 2. 19-23 dP = Eus. *PE XI* 2, 2 où l'image du déchirement de Penthée sert à décrire les parties de la philosophie. Dans ce second cas, Atticus avoue un emprunt (καθάπερ εἰπέ τις, fr. 1. 22 dP). Numénios pourrait être sa source.

82. C'est l'hypothèse de G. Boys-Stones, «Harpocraton...», art. cit., p. 5.

83. τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον, 323 d 3-4.

84. Proclus, *In Tim.* I 304, 25-26 D.

l'existence de cette assimilation chez Numénios. Il a quant à lui le *Timée* pour garant.

L'examen de ce témoignage replacé dans son contexte invite à la conclusion suivante: si Numénios a véritablement nommé un troisième dieu identifié au monde, produit *sensible* de l'intellect démiurgique, un tel dieu ne peut être un principe. Cette lecture interdit de prêter à Numénios une triade divine de principes. La nomination de ce dieu lui permet toutefois d'être cohérent avec le propos qu'il prête au Socrate pythagorisant de 1 F, et même avec le Socrate du *Cratyle* uni au pythagoricien Timée.

B. Trois intellects, mais pas forcément trois dieux

Le deuxième texte de Proclus qui pourrait donner à penser que Numénios pose trois dieux, cette fois envisagés comme trois principes à l'origine du monde, est le témoignage 30 T⁸⁵. Proclus y prête à Numénios l'association du premier au Vivant par excellence, du deuxième à ce dont se sert le premier pour faire acte d'intellection, et du troisième à ce dont se sert le deuxième pour faire œuvre de démiurge⁸⁶:

Νουμήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ἔστι ζῶον τάπτει καὶ φησιν ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεύτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὖ ἐν προσχρήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον⁸⁷.

Numénios, quant à lui, opère la classification suivante: il fait correspondre le premier à «Ce qui *est* Vivant» (τὸ ἔστι ζῶον) et dit qu'il fait acte d'intellection (νοεῖν) par recours au deuxième qu'il s'adjoint à cet effet; il fait correspondre le deuxième à l'«intellect» (νοῦς), et celui-ci fait quant à lui acte de démiurgie (δημιουργεῖν) par recours au troisième qu'il s'adjoint à cet effet; et il fait correspondre le troisième à celui qui «réfléchit» (τὸν διανοούμενον, *scil.* fait acte de pensée discursive).

L'idée que sont ici désignés trois dieux remonte à la traduction d'Édouard des Places. Elle explicite les trois ordinaux, τὸν πρῶτον, τὸν δεύτερον et τὸν δὲ τρίτον par une référence à trois dieux. Or, non seulement la référence de ces adjectifs n'est pas explicitée dans le passage, mais, comme le prouve la doxographie d'Amélius qui précède, si elle doit l'être, il faut la faire renvoyer à trois intellects et non à trois dieux.

85. Il est entièrement analysé dans F. Jourdan, *Penser et être dieu*, *op. cit.*, p. 297-344.

86. Sur ce processus de délégation (πρόσχρησις) de l'action au principe suivant, voir F. Jourdan, *Penser et être dieu*, *op. cit.*, p. 319-326 et «La *proschrêsis* de Numénios: une lecture controuventée, mais utile, de *Timée*, 39e7-9», dans S. van der Meeren (dir.), *Les contresens féconds dans l'exégèse antique*, Rennes, PUR (sous presse).

87. Proclus, *In Tim.* III 103. 28-32 D.

Ce témoignage a déjà été étudié dans son intégralité⁸⁸. Il suffit de constater ici les points suivants:

- 1) Il est question de trois intellects, non de trois dieux.
- 2) Cette doctrine a certes vraisemblablement influencé celle des trois intellects chez Amélius. Proclus la cite juste avant⁸⁹. Mais cette influence ne conduit pas à supposer trois entités distinctes chez Numénios: les trois intellects d'Amélius se situent au même niveau démiurgique dont ils sont le développement; le premier ne correspond en outre pas au premier principe, Amélius suivant Plotin sur ce point. Les deux séries ne sont pas comparables concernant leur valeur métaphysique.
- 3) La distinction entre deuxième et troisième intellects, chez Numénios, semble pouvoir être interprétée de la même manière que celle du deuxième et du troisième dieu en 19 F: l'un fait acte d'intellection pure (*νοεῖν*), l'autre de pensée discursive (*διανοούμενον*), ce qui peut correspondre aux deux aspects du deuxième dieu évoqué en 19 F, puis en 23 F et 24 F. Le premier est tourné vers l'intelligible dans un acte de pure contemplation, le second fait œuvre de démiurge, sans doute au terme d'un processus de réflexion dianoétique auquel 26 F ferait allusion. Cette réflexion lui permet, comme le démiurge de *Timée* 39e9 que ce texte commente, de décider quelles formes utiliser pour ordonner le monde et le maintenir avec son âme dans l'harmonie⁹⁰. On retrouverait la *διάνοια* associée à Zeus dans le *Cratyle* ou du moins dans le *Cratyle* tel que Numénios peut avoir voulu le lire.
- 4) L'analyse de la méthode herméneutique de Numénios peut étayer cette interprétation. Proclus⁹¹ lui reproche d'avoir distingué deux sujets dans la phrase de Platon (*Timée* 39e7-9): celui du verbe *καθορᾷ*, c'est-à-dire le *νοῦς* de la première proposition, et celui du verbe *διενοήθη*, qui, selon lui, aurait en réalité le même *νοῦς* pour sujet. Or, non seulement Numénios semble éviter à dessein le verbe *καθορᾷ* qu'il remplace par *νοεῖν*⁹², mais surtout, dans le *Timée*, *καθορᾷ* a effectivement le *νοῦς* pour sujet, tandis que le sujet de *διενοήθη* est le démiurge dont parle le texte depuis un moment et qui est le sujet de tous les verbes précédents, *sauf* de *καθορᾷ*. Numénios a donc raison de suggérer que l'activité proprement démiurgique est réalisée par le sujet du verbe *διενοήθη* et non par le *νοῦς* qui contemple. Pour lever l'ambiguïté, quand il reprend le texte de Platon, Plotin⁹³

88. Voir les références dans la note précédente.

89. Proclus, *In Tim.* III 103. 16-28 D.

90. Ce serait la fonction du Zeus-*Dianoia* trouvé dans le *Cratyle*, voir la section précédente.

91. Proclus, *In Tim.* III 103. 32-104. 2 D.

92. La substitution rend l'interprétation plus «évidente».

93. *Enn.* III 9 [13] 1. 2.

réintroduit le terme δ δημιουργός comme sujet de διανοήθη. Mais cela n'implique pas que Numénius ait posé deux entités concrètement distinctes comme sujets de ces deux verbes: chez Platon, le νοῦς nommé est le νοῦς du démiurge. Il s'agit d'une métonymie pour le désigner ou plutôt pour préciser la partie qui, en lui, contemple le modèle intelligible. Le passage du *Timée* justifie par suite aussi Numénius de considérer que ces deux prétendus agents constituent en réalité deux «aspects» du seul deuxième dieu et intellect.

Là, comme à propos de *Timée* 28c3⁹⁴, Proclus prête à Numénius une méthode herméneutique qui n'est pas exactement la sienne. Voilà pourquoi ses témoignages ne peuvent être retenus sans examen minutieux et qu'il vaut mieux s'en tenir aux fragments. Leur étude permet de mieux lire ensuite la tradition indirecte et de la compléter une fois le départ fait entre ce qui appartient à Numénius et ce qui correspond au point de vue néoplatonicien.

Le témoignage 30 T ne permet donc pas davantage d'attribuer à Numénius trois dieux ou intellects distincts ayant fonction principale. Selon toute vraisemblance, deuxième et troisième intellect sont deux aspects du seul et même deuxième intellect évoqué en 25 F, tout comme deuxième et troisième dieu sont «un», au sens où ils sont deux aspects, intellectif et démiurgique, du deuxième dieu (19 F).

III. Numénius et la Trinité: les tentatives de Cyrille

Il reste un domaine où mettre à l'épreuve la perception d'une triade divine de principes chez Numénius: la réception chrétienne. Cyrille d'Alexandrie est l'auteur idéal à cette fin. Fervent défenseur de l'enseignement trinitaire, il cherche à en trouver un précédent chez Platon. Le terme grec τριάς se prête aisément à cette recherche, puisqu'il peut désigner la triade philosophique tout comme la trinité chrétienne⁹⁵. Mais deux difficultés se présentent à la

94. Voir 29 T = Proclus, *In Tim.* I 304, 1-2 D. Proclus suppose qu'en séparant le πατήρ du ποιητής chez Platon, Numénius fait deux démiurges. Or Numénius les sépare pour ne réserver la fonction démiurgique qu'au deuxième, qu'il identifie avec son deuxième dieu. Le dédoublement du démiurge ou deuxième dieu en général (διττός), chez Numénius, n'a pas le sens que Proclus lui prête ici: il correspond à la division de son attention qui fait de lui le deuxième dieu tourné vers le premier, d'une part, et le «troisième dieu» ou second aspect du deuxième, d'autre part, qui est tourné vers la matière et prend une fonction réellement démiurgique. Voir les analyses antérieures des fragments 19 F et 24 F.

95. Sur le mot τριάς qui peut renvoyer à la triade platonicienne ou à la Trinité chrétienne, voir M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, «Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique», Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1994, p. 210, n. 126 et sa remarque dans M.-O. Boulnois, C. Riedweg,

lecture des passages de Numénios cités par Cyrille: 1) comme Eusèbe, Cyrille voit en Numénios un auteur qui lui permet d'explicitier la relation entre le Père et le Fils en termes platoniciens – il le considère comme une source platonicienne concernant *deux* dieux, même s'il dénonce une forme de polythéisme et de hiérarchisation contraire à ses vues; 2) pour prouver la présence d'un enseignement trinitaire chez Numénios, il est contraint de modifier son texte. De là à dire que même les chrétiens ne parviennent pas à trouver la triade divine de principes désirée chez Numénios, il semble n'y avoir qu'un pas.

A. *La relation entre le Père et le Fils dans la Création: une révision de la relation entre les deux (premiers) dieux de Numénios*
(CJ III 35 cf. Num. 23 F)

Cyrille veut répondre à Julien qui accuse Moïse, en tant qu'auteur du Pentateuque, de n'avoir rien révélé à propos du Dieu qui est «premier et très haut»⁹⁶. Pour le contredire, il prend l'exemple de la Création. Selon lui, le Créateur n'est pas une entité inférieure à Dieu, une entité ou un dieu *second*, associé à la Sagesse de l'Ancien Testament ou au *Logos* du Nouveau Testament. Cyrille s'oppose à pareille hiérarchisation aux allures ariennes qu'il dénonce chez son adversaire. Le Créateur est le Dieu unique. Pour en convaincre tout en restant dans l'esprit trinitaire, il commence par attribuer à Moïse la formule nicéenne qui, selon lui, rend sa première place au Père dans ce moment primordial tout en affirmant que le Fils et l'Esprit n'en diffèrent pas. Selon cette formule, «toutes choses sont venues à l'être et à l'existence *du* Père *par* le Fils et *dans* l'Esprit», ὡς τὰ πάντα παρήχθη παρὰ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι πρὸς τὸ εἶναι τε καὶ ὑφ'εστάναι⁹⁷. Grâce à la préposition *διά*, dans *δι' υἱοῦ*, il énonce que le Père agit dans l'acte créateur par l'intermédiaire du Fils.

Contre Julien, il prétend trouver un équivalent de cette formule chez Platon. Nos oreilles bruissent à cette incongruité apparente: Cyrille cite en réalité Numénios dont il attribue le propos à Platon. Soit il suit Eusèbe et estime que Numénios est si bon interprète de Platon qu'il n'est pas utile de le nommer, son texte étant absolument fidèle à Platon; soit, dans la même conviction, il considère que, contre Julien, mieux vaut citer Platon qu'un successeur moins connu⁹⁸. Autre dissonance: alors qu'il vient de donner une

J. Bouffartigue, P. Castan, *Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien*, T. II, Livres III-V, Paris, Cerf, 2016, p. 79, n. 2. Voir aussi l'article de M.-O. Boulnois dans ce volume (p. 189-221).

96. CJ III 35. 23-27 R.

97. CJ III 35. 26-27 R.

98. E. P. Meijering (*God Being History*, «Studies in Patristic Philosophy», Amsterdam/Oxford, North-Holland publishing company/New York, American Elsevier publishing

formule trinitaire pour étayer son point de vue, chez Numénius, il ne retient que la relation du premier au deuxième dieu. Le troisième, qui pourrait être associé avec l'Esprit, est abandonné, sans doute parce que la figure ainsi nommée chez Numénius se prête mal à cette identification. Eusèbe fait de même et Cyrille n'a pas d'autre source que la *Préparation Évangélique*. Le choix de Cyrille était du moins son désir de montrer la participation simultanée du Père et du Fils à la Création qu'ils réalisent ensemble.

Le passage de Numénius dont Cyrille se sert à cet effet est le fragment 23 F⁹⁹. Plus exactement, il interprète la formule la plus difficile du passage: τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημι εἶναι κίνησιν σύμφυτον. Que veut-elle dire? Littéralement, que le repos caractéristique du premier dieu ou inhérent à ce dieu est aussi une forme de mouvement qui lui est connaturel ou naturellement associé. Selon nous et pour résumer, Numénius désigne ainsi le mouvement de pensée du premier dieu. Ce dieu est immobile, il n'agit pas; mais il est doté de pensée, mieux, il *est* le penser par excellence, le φρονεῖν (27 F¹⁰⁰). Or Platon conçoit la pensée comme un mouvement¹⁰¹. Celle qui est évoquée ici est à l'origine ultime de l'ordre qui caractérise le monde – elle en fait un κόσμος proprement dit¹⁰²; elle représente la Providence originelle¹⁰³ dont le démiurge relaie la bonté ici-bas.

company, 1975, p. 177) explique l'erreur par la confiance de Cyrille en Eusèbe, selon lequel Numénius éclaircit les conceptions de Platon sans rien y ajouter (*PE* XI 18, 25; cf. XI 17, 11). M.-O. Boulnois (dans M.-O. Boulnois, C. Riedweg, J. Bouffartigue, P. Castan, *Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien*, T. II, *op. cit.*, p. 248, n. 4) est toutefois d'avis que Cyrille, qui commet d'autres erreurs d'attributions (voir *CJ* 28, 705 C), peut avoir lu trop vite Eusèbe qui mentionne Platon juste avant Numénius en *PE* XI 17, 11. Il cite d'ailleurs correctement Numénius en *CJ* VIII 26 et 29 (19-20 F). Selon nous, les deux explications se corroborent: la légèreté dans l'attribution peut émaner de l'idée que Numénius n'est qu'un intermédiaire. Dans le passage de l'*Histoire de la philosophie* qu'il cite au livre I du *CJ* (I 45. 10-27 Burguière-Évieux = Porphyre fr. 223 Smith), Porphyre lui-même attribue à Platon l'enseignement que Plotin a proposé en se référant à ce dernier. Cyrille peut adopter la même attitude. Contre cet autre platonicien acharné qu'est Julien, il lui est utile d'attribuer à Platon plutôt qu'à un philosophe moins connu une pensée dont il veut montrer l'accord profond avec le discours chrétien.

99. Voir le texte cité à la note 39.

100. Fr. 19 dP.

101. Cf. par ex. *Lois* X 897c5-6; *Timée* 40a8-9 *contra* Aristote, *De anima*, I 3, 407a 32-33; 4, 408b 4-18 et *Physique*, VII 3, 247b 9-11. À propos des différents liens à établir entre ce mouvement et la stabilité inhérente au premier dieu conçu comme Être par excellence, voir le commentaire à 23 F dans l'édition de Numénius en préparation.

102. Les textes de Platon cités à la note précédente véhiculent cette conception. Voir aussi *Philèbe* 29e-31a, sur l'intellect comme cause et plus spécifiquement comme cause du monde, intellect qui est associé à la φρόνησις, en 59d1.

103. τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημι εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἡ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἡ αἰδῖος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ἄλλα, 23 F.

Cyrille interprète toutefois le passage autrement. Il introduit la citation en ces termes:

Platon lui aussi, d'ailleurs, bien qu'il établisse le premier dieu, comme il le nomme lui-même quelque part, dans l'absence d'agitation et de mouvement, n'a pas ignoré que, d'une autre manière, il est mis en mouvement dans l'acte créateur par le second (ὡς διὰ τοῦ δευτέρου [...] δημιουργικῶς κινούμενον), ainsi qu'il conçoit là encore lui-même celui-ci. Il dit en effet [*suit la citation de Numénius*]¹⁰⁴.

Cyrille condamne l'emploi des ordinaux qui introduisent une hiérarchisation entre différents dieux¹⁰⁵. Mais il retient l'idée d'un mouvement du premier et change sa fonction: selon lui, ce mouvement permet la Création – l'adverbe δημιουργικῶς le précise. En outre, il n'est plus caractéristique du premier dieu. Il est mouvement *passif* (κινούμενον), provoqué par le second. Dans la formule prépositionnelle διὰ τοῦ δευτέρου, le διά rappelle l'interprétation du symbole de Nicée. Le texte de Platon/Numénius indiquerait que dans l'acte créateur, le Fils se chargerait concrètement ou activement de l'acte démiurgique, tandis que le Père serait entraîné dans ce mouvement, même s'il reste à l'origine de la Création.

Cyrille cite ensuite le fragment:

Et ne viens pas t'étonner de nouveau si j'ai affirmé cela, car tu vas entendre bien plus étonnant encore: à la place du mouvement inhérent au deuxième (ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως), le repos inhérent au premier (τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν), je l'affirme, est un mouvement qui lui est connaturel (κίνησιν σύμφυτον), d'où viennent l'ordre du monde et sa permanence éternelle (ἀφ' ἧς ἡ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἡ ἀίδιος) et d'où le salut se répand sur l'intégralité des êtres (<ἡ> σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα)¹⁰⁶.

104. ὅτι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων, καίτοι θεὸν τὸν πρῶτον, ὡς πού φησιν αὐτός, ἐν ἀτρεμίᾳ τε καὶ ἀκίνησίᾳ τιθεῖς, καθ' ἕθερον τρόπον ὡς διὰ τοῦ δευτέρου κατὰ τὸ αὐτῷ πάλιν δοκοῦν δημιουργικῶς κινούμενον οὐκ ἠγνόηκε, διὰ τῶν αὐτοῦ λόγων ἀναμάθει τις ἄν. Ἔφη γὰρ οὕτως [...], *CJ* III 35. 7-11 R.

105. La formule θεὸν τὸν πρῶτον, ὡς πού φησιν αὐτός est explicite à ce sujet; tout comme le τοῦ κατ' αὐτὸν πρώτου dans l'interprétation citée plus bas. Voir aussi M.-O. Boulnois, dans M.-O. Boulnois, C. Riedweg, J. Bouffartigue, P. Castan, *Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien*, T. II, *op. cit.*, p. 83.

106. Μὴ θαυμάσης δὲ πάλιν^a, εἰ τοῦτο ἔφη. πολὺ γὰρ ἔτι θαυμαστότερον ἀκούσῃ. Ἀντὶ γὰρ τῆς^b προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ^c στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἡ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἡ^d ἀίδιος καὶ <ἡ>^e σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα. Le texte est celui cité par Cyrille; il diffère légèrement de celui cité par Eusèbe. En voici l'apparat critique, tel qu'il est édité par C. Riedweg pour permettre la comparaison: a πάλιν βk: om. V; deest in Num. ap. Eus. || b τῆς β, Num. ap. Eus.: om. V || c τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ β, Num. ap. Eus.: τῷ

Il en donne l'interprétation suivante:

Puisque la «stabilité» (στάσις) de celui qui est selon lui le premier peut être considérée, à fort juste raison, comme «connaturelle»¹⁰⁷ (σύμφυτος) au «mouvement inhérent au second» (τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως) – c'est en effet ainsi qu'avec lui il porte à l'existence les êtres engendrés (συνυφίστησι γὰρ οὕτως τὰ γεννητά) et attribuée à chacun ordre et permanence (τάξιν τε καὶ διαμονὴν ἐκάστω νέμει)¹⁰⁸ (trad. M. O. Boulnois très légèrement modifiée).

La déformation est ostensible. Dans sa paraphrase, Cyrille modifie l'ordre des mots et par suite leur portée grammaticale. Selon lui, ce n'est pas le mouvement qui est connaturel, comme chez Numénios où σύμφυτον porte sur κίνησιν, mais la stabilité (στάσις σύμφυτος). En outre, la notion de connaturalité n'est plus attachée au premier dieu. Cyrille modifie la portée du préfixe συν- de façon à décrire une stabilité qui est cette fois connaturelle non seulement *au mouvement*, mais au mouvement *du second dieu*¹⁰⁹. Par cette réécriture, il prétend retrouver dans le fragment l'idée qu'il a exprimée avant sa citation: le second dieu, par son propre mouvement, serait à l'origine du mouvement du premier dieu, alors seulement dérivé. Cyrille vise peut-être à préserver mieux que Numénios la stabilité du premier dieu tout en le laissant à l'origine de la Création. Le verbe συνυφίστησι qui suit souligne ce rôle démiurgique. L'interprétation du terme σύμφυτος permet même à Cyrille de tenir ce propos dans la logique nicéenne: quand il dit que la stabilité du premier est «con-naturelle» au mouvement *du second*, il considère que les deux qui représentent le Père et le Fils vont de pair en raison de leur communauté de nature ou «co-substantialité». Cette communauté de nature permet leur action commune dans la Création, même si cette action est réalisée de manière distincte par chacun. Cyrille l'affirme dans les *Dialogues sur la Trinité*¹¹⁰. Le choix du fragment, avec ses termes préfixés en συν- lui permet d'étayer cette conviction¹¹¹. Il correspond à son propre emploi, dans ces dialogues, de

πρώτῳ προσοῦσαν transp. V || d ἡ μονὴ ἡ k (ut videtur, cf. «duratio sempiterna» Oec.) Num. ap. Eus: ἡ μόνη β: ἡμῶν ἡ V || e ἡ suppl. Riedweg ex Num. ap. Eus.

107. Dans le contexte cyrillien où sont utilisés les notions de nature et de co-substantialité, la traduction de σύμφυτος par «connaturel» est la plus adaptée. Elle ne l'est plus lorsque le fragment de Numénios est lu pour lui-même.

108. Ὅτε τοίνυν ἡ τοῦ κατ' αὐτὸν πρώτου στάσις σύμφυτος ἂν νοοῖτο, καὶ μάλλα ὀρθῶς τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως – συνυφίστησι γὰρ οὕτως τὰ γεννητά τάξιν τε καὶ διαμονὴν ἐκάστω νέμει [...] (CJ III 35. 20-23 R.).

109. Συν- porte sur l'expression τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως à la place d'ἀντί.
110. Voir la réplique de A en 621. 5-11 Aubert.

111. Cyrille semble tenter un rapprochement, voire une interprétation «étymologisante» de σύμφυτος par συνυφίστησι. Ce verbe est constitué par l'ajout du préverbe συν- à la forme ὑφιστάναι qui sert à exprimer l'action de créer. Cyrille suggère que ce préverbe

l'adjectif *συμφυής*, -ές pour décrire la relation entre le Père et le Fils¹¹². Cyrille affirme ainsi qu'il n'y a pas de séparation réelle entre le Père et le Fils conformément à leur égalité dans le symbole nicéen. Il rend contre Julien l'origine ultime de la Création à Dieu, dont Moïse et la Genèse parleraient réellement. Sur ce point, sa lecture de Numénios n'est pas si infidèle à l'esprit du texte¹¹³, même si elle ne respecte ni la construction ni le sens de la lettre¹¹⁴.

Cyrille parvient à répondre à Julien et à donner à Dieu une place primordiale dans la Création en déformant doublement le sens du texte numénien : il le paraphrase en changeant l'ordre des mots et la portée du préfixe *συν-*. L'appropriation de ce fragment n'indique cependant aucune tentative de le faire coïncider avec la formule trinitaire dont il veut montrer l'expression chez Moïse. Cyrille se concentre sur la seule relation entre premier et deuxième dieu dans la démiurgie¹¹⁵. Il ne lui est pas venu *ici* à l'idée de trouver chez

renvoie au préfixe *συν-* de l'adjectif numénien : il indiquerait que l'action est réalisée *avec* le Fils, c'est-à-dire en réalité par son intermédiaire (*δι'αυτοῦ*). Voir aussi l'interprétation de M.-O. Boulnois, dans M.-O. Boulnois, C. Riedweg, J. Bouffartigue, P. Castan, *Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien*, T. II, *op. cit.*, p. 84.

112. Voir par ex., dans les seuls *Dialogues sur la sainte Trinité* cités à l'instant : 454. 1 ; 555. 36 ; 621. 9 Aubert. Sur l'interprétation de Numénios par Cyrille, voir aussi M.-O. Boulnois, dans M.-O. Boulnois, C. Riedweg, J. Bouffartigue, P. Castan, *Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien*, T. II, *op. cit.*, p. 81-84.

113. Une allusion à 23 F est perceptible aussi en *CJ VIII 26. 24-28 K.-B.* Lorsqu'il rapporte la doctrine platonicienne du premier principe identifié au Bien et la rapproche de la conception trinitaire, Cyrille affirme qu'elle attribue à la cause première trois qualités que Numénios donne à son premier dieu : la stabilité, l'absence de mouvement et l'absence d'activité (*ἔστωός, ἀκίνητον, ἀεργές*, VIII 26. 24-25 K.-B.; voir aussi E. P. Meijering, *op. cit.*, p. 118; M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire...*, *op. cit.*, p. 219 et «Patristique grecque et histoire des dogmes. Conférences de l'année 2013-2014», *Annuaire de l'EPHE S/R 122*, 2015, p. 254-264, ici p. 255, n. 6). Par suite, malgré la rudesse grammaticale du nominatif masculin *ἔστωός* là où l'on attendrait le neutre *ἔστός* pour qualifier τὸ πρῶτον αἴτιον, ce nominatif semble pouvoir être gardé comme réminiscence de Numénios (23 F) : Cyrille aurait cité de mémoire sans adapter sa phrase.

114. Cyrille semble même préciser le sens du texte. En rendant *μονή* par *διαμονή*, il donne sans doute une interprétation exacte du terme à laquelle invite, chez Numénios, la précision de l'éternité qui caractérise cette *μονή*; en associant étroitement le terme avec *τάξις*, en outre, il reproduit la construction numénienne qui les unit grâce à la coordination *τε... καί*.

115. Il fait de même en *CJ VIII 29. 11-13 K.-B.* quand il paraphrase brièvement le début de 20 F ainsi : *καὶ τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ χρῆ εἶναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν*. Là comme pour la citation de 19 F qui précède (voir la section suivante), il simplifie le vocabulaire de Numénios en invitant à nommer Dieu le «père du démiurge», c'est-à-dire, en langage chrétien, du Créateur (*πλὴν ὅτι 'πατέρα' δεῖν ἔφη 'τοῦ δημιουργοῦ' τὸν θεὸν ὀνομάζεσθαι*). Numénios décrit une relation entre le premier et le deuxième que le chrétien doit pouvoir accepter : elle correspond à la doctrine chrétienne courante

ce Platon qu'est Numénios un troisième dieu-démiurge. Certes, il recourt à un texte cité par Eusèbe où ne sont mentionnés que deux dieux. Mais il aurait pu choisir 19 F dans ce cadre de réflexion sur la Création. Il ne l'a pas fait, conscient sans doute que les concepts en jeu dans ce fragment ne permettent pas de penser la démiurgie comme il le souhaite. Le démiurge, il l'associe seulement au deuxième dieu, comme Numénios le fait lui-même. Il suggère simplement que cette démiurgie implique aussi le premier: à cette fin, il transforme le sens du texte, tout comme, pour parvenir à la même conclusion, Proclus¹¹⁶ mésinterprète l'exégèse numénienne.

B. Une allusion à la Trinité chez Numénios?

La déformation imposée au fragment 19 F (CJ VIII 29)

Cyrille n'en utilise pas moins les platoniciens en vue d'étayer ses vues trinitaires et il n'ignore pas l'avantage du fragment 19 F à cet effet. Mais il le réécrit légèrement afin d'y montrer une expression du monothéisme trinitaire. Il en propose la version suivante:

Or qui veut comprendre ce qu'il en est concernant Dieu, le premier et le deuxième, doit d'abord distinguer chaque terme à son rang et en bon ordre, et ensuite, dès lors qu'ils lui semblent bien en place, aussi entreprendre d'en parler de manière ordonnée et pas autrement. [...] Mais, après avoir invoqué Dieu pour que, se faisant son propre interprète, il révèle par sa Parole un trésor de pensées, commençons alors ainsi [...]. Le Dieu qui est premier, étant en lui-même, est simple du fait que, se trouvant complètement uni à lui-même, il ne peut absolument jamais subir de division. Le dieu qui est le deuxième et le troisième (*καὶ ὁ τρίτος*), quant à lui, est l'unique (*ὁ εἷς*)¹¹⁷.

à l'époque qui, suivant le prologue johannique évoqué dans ce même livre du *Contre Julien*, désigne le Verbe comme le Créateur, Fils de Dieu. Dans la perspective cyrillienne, la phrase de Numénios peut être interprétée en deux sens. D'un côté, elle suggère que la relation entre premier et deuxième dieux correspond à la relation chrétienne entre le Père et le Fils et ne met pas le premier à l'écart de la Création puisqu'il est le Père du Créateur (l'interprétation de 23 F, en CJ III 35 n'est guère différente). D'un autre côté, Cyrille tient à affirmer contre Julien que Dieu seul (le Père) est Créateur. Il ne commente donc pas davantage ce court extrait du fragment 20 F: celui-ci introduit une difficulté que la suite rendrait plus manifeste encore en ce qu'elle insiste sur la fonction démiurgique du seul second dieu. S'il lui est utile sur la Trinité, contrairement à ce qui se passe chez Eusèbe, Numénios n'est donc pas toujours le témoin de prédilection de Cyrille concernant l'accord entre philosophes platoniciens et chrétiens sur le rapport entre le Père et le Fils.

116. «Le démiurge est double...», voir le commentaire à 29 T dans la partie précédente de l'article.

117. Τὸν μέλλοντα δὲ συνήσειν θεοῦ περὶ πρώτου καὶ δευτέρου χορῆ πρότερον διελέσθαι ἕκαστα^α ἐν τάξει καὶ ἐν εὐθημοσύνη τινὶ κάπειτα ἐπὶν δοκῆ ἡδὴ εὖ ἔχειν,

Cyrille modifie le fragment transmis par Eusèbe en de nombreux endroits, notamment en vue de simplifier. Une seule série de modifications nous intéresse ici¹¹⁸. Elle concerne d'abord l'ajout, à la fin du fragment, de l'article défini ὁ devant l'adjectif εἷς. Il permet de lire que Dieu, le «deuxième» et le «troisième» est l'«un», au sens non de l'Un plotinien qui serait exprimé par le neutre τὸ ἓν, mais du Dieu «unique» des chrétiens. Cyrille veut trouver chez Numénius l'expression de l'unité de nature absolue, formée par les trois divinités qu'il évoque. Dans cet esprit, il ajoute de même l'article défini ὁ devant τρίτος. Ainsi peut-il à la fois distinguer le troisième dieu du deuxième

τότε^b ἐπιχειρεῖν εἰπεῖν^c κοσμίως, ἄλλως δὲ μή^d. Θεὸν δὲ προσκαλεσάμενος^e ἑαυτοῦ γινώμονα γενόμενον τῷ λογῷ δεῖξαι θησαυρὸν φροντίδων, ἀρχόμεθα^f δὲ οὕτως^{gh}. Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷⁱ ὧν ἐστὶν ἀπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος^j διόλου μηδέποτε^k εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ ὁ^l τρίτος ἐστὶν ὁ^m εἷς, Cyrille, *CJ* VIII 29. 4-11 K.-B. Voici l'apparat critique de ce passage pour mesurer entre autres les différences avec le texte transmis par Eusèbe: a ἕκαστα] ἕκαστον edd. vett. (Migne) || b τότε] καὶ δεῖ add. Eus. || c εἰπεῖν] ἔχειν edd. vett. (Migne) || d ἢ τῷ πρωϊότερον πρὶν τὰ πρῶτα γενέσθαι ἀπτομένῳ σποδὸς ὁ θησαυρὸς γίνεσθαι λέγεται. μὴ δὴ πάθωμεν ἡμεῖς ταυτόν add. Eus. || e προσκαλεσάμενος] προσκαλεσάμενοι edd. vett. Eus. || f ἀρχόμεθα] ἀρχώμεθα Eus. || g δὲ] om. Eus. || h εὐκτέον μὲν ἦδη, διελέσθαι δὲ δεῖ add. Eus. || i ἐαυτῷ] ἑαυτοῦ Eus. || j συγγινόμενος] συγγινόμενος Eus. || k μηδέποτε] μὴ ποτε Eus. || l ὁ om. Eus. || m ὁ om. Eus.

118. Les autres modifications sont les suivantes, dans l'ordre croissant d'importance. Cyrille, d'abord, simplifie. Il supprime la formule proverbiale ἢ τῷ πρωϊότερον πρὶν τὰ πρῶτα γενέσθαι ἀπτομένῳ σποδὸς ὁ θησαυρὸς γίνεσθαι λέγεται. μὴ δὴ πάθωμεν ἡμεῖς ταυτόν par laquelle Numénius prévient du danger qui consiste à brûler les étapes, ainsi que la phrase confirmant la justesse de la méthode proposée (division et prière: εὐκτέον μὲν ἦδη, διελέσθαι δὲ δεῖ). Il perçoit sans doute là une redondance sans intérêt; son geste était l'hypothèse que, dans le Περὶ τὰγαθῶ, il s'agit d'une réplique dialogique émise par l'interlocuteur du maître. Le passage de προσκαλεσάμενοι au singulier προσκαλεσάμενος va dans le même sens: Cyrille lit sans doute un dialogue à deux voix, d'où la nécessité de rétablir une énonciation correcte après la suppression de l'une d'elles. La première personne du pluriel qui suit peut s'interpréter quant à elle comme renvoyant à un singulier énonciatif et le remplacement du subjonctif ἀρχώμεθα, à valeur impérative, par l'indicatif ἀρχόμεθα s'explique également par cette simplification énonciative due à la disparition de la réplique: avec un seul discoureur, plus n'est vraiment besoin d'injonction. La disparition de la formule καὶ δεῖ, ensuite, relève du même processus de simplification: le χρῆ qui précède devait sembler suffire. Le remplacement de ἐν ἑαυτοῦ par ἐν ἑαυτῷ est enfin dû au même désir. La première formule, étant plus difficile et plus rare, Cyrille préfère s'en tenir à l'idée que Dieu reste en lui-même – l'allusion à un séjour (ἐν ἑαυτοῦ signifie que le dieu serait dans quelque chose qui lui appartient) rappelle le démiurge du *Timée*; elle n'est ni utile ni nécessairement claire à Cyrille. La première modification significative, en revanche, est le remplacement de μήποτε par μηδέποτε comme adverbe de négation portant sur διαιρετός. Elle permet d'insister sur l'indivisibilité du premier dieu: μηδέποτε est une négation plus forte et ne prête à aucune ambiguïté contrairement à μήποτε qui signifie parfois «peut-être» (*LSJ* I 3). La seconde modification importante est celle étudiée dans le corps de l'article.

pour le singulariser *et* le mettre sur le même plan que lui, voire que le premier, dans cette unité qui les rassemble et les identifie. Les trois dieux de Numénios seraient, chacun et ensemble, le Dieu unique. Voilà obtenue une formulation platonicienne de la Trinité nicéenne. Plus loin, Cyrille n'hésite pas à modifier aussi le texte de Plotin en remplaçant *μόνοι* par *ἓν*¹¹⁹ pour montrer l'accord des doctrines chrétienne et plotinienne sur l'unité du Père et du Fils¹²⁰.

L'interprétation proposée du texte de Numénios est confirmée dans la paraphrase de la citation¹²¹. Elle constitue elle aussi une réécriture en vue de montrer une expression platonicienne de la pensée trinitaire chez Numénios¹²².

119. *CJ* VIII 31, 8 K.-B., cf. *Enn.* V 1 [10] 6, 51. Eusèbe cite le même texte en *PE* XI 17, 8, mais sans opérer la modification.

120. Voir E. P. Meijering, *op. cit.*, p. 119; M.-O. Boulnois, «Patristique grecque et histoire des dogmes...», art. cit., p. 260.

121. *CJ* VIII 29. 13-20 K.-B. Cyrille veut reformuler la description numénienne du premier dieu. Il reprend à l'identique l'adjectif *ἀπλοῦς*, simplifie la formule négative *μηδέποτε εἶναι διαιρετός* par l'adjectif préfixé *ἀδιαίρετος*, mais remplace *ἐν ἑαυτῷ ὡν* par *εἷς* (sous la forme *εἶνα*). Ainsi force-t-il Numénios, comme Plotin, à accoler cet adjectif au premier dieu. Il confirme ensuite son interprétation du deuxième et du troisième dieu comme étant également «l'unique» par la formule: *τόν γε μὴν 'δεύτερον' τε καὶ ' τρίτον' εἶναι 'τὸν εἶνα'*, formule qu'il dit être *peut-être* en accord avec ses vues sur l'unité de la nature divine (*τάχα που συννεγκῶν καθ' ἡμᾶς εἰς ἐνόττητα φύσεως τὰ ὀνομασμένα*). Il scelle enfin sa conviction que Numénios aurait considéré les trois comme l'un/l'unique par la formule synthétique *Ἔνα γὰρ αὐτοὺς εἰπῶν*. Cyrille a choisi ce passage uniquement pour la possibilité d'y associer l'adjectif *εἷς* aux trois dieux évoqués. Sachant toutefois qu'il en force le sens, il le modalise par l'expression *τάχα που*, un «peut-être» qui signale sa conscience d'une dissonance ou du moins de la menace hiérarchisante des termes «premier» et «deuxième» chez Numénios. Sur ce sujet, voir aussi M.-O. Boulnois, «Païens et chrétiens en concurrence: l'instrumentalisation de la philosophie dans les controverses d'Origène contre Celse et de Cyrille d'Alexandrie contre Julien», dans C. Riedweg (dir.), avec la coll. de R. Fuchslin, C. Semenzato, C. Horn, D. Wyrwa, *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen*, Boston/Berlin, Walter de Gruyter, 2017, p. 217-255, ici p. 238.

122. L'approbation ne va toutefois guère plus loin. Cyrille loue moins Numénios que ne le fait Eusèbe quant à son accord avec le dogme chrétien: il se contente de dire que ses vues ne contredisent pas les doctrines de Platon cité favorablement à propos du *Logos*. Dans la suite de sa paraphrase, il dénonce chez lui deux défauts: la hiérarchisation des dieux, voie du subordinatianisme qui annihile l'égalité entre les hypostases, et le polythéisme (ou trithéisme ici) qui ruine l'unité de la divinité. La lecture porphyrienne de la *Lettre II*, en *CJ* I 48 R., subit le même réquisitoire et le même soupçon d'affinité avec l'arianisme. Voir M.-O. Boulnois, «Herméneutique...», art. cit., p. 215 et «Platon, entre Moïse et Arius selon le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie», dans *StudPat* 32 (1997), p. 264-271. Cyrille tempère néanmoins sa critique peu après, lorsqu'il paraphrase la courte citation de 20 F (voir n. 115), à l'aide de la formule conjonctive *πλὴν ἔτι*. La relation entre le premier et le deuxième décrite là semble correspondre à la doctrine chrétienne qu'il défend. Cyrille n'explicite cependant pas sa pensée. Son silence recèle

Conclusion

Ni les fragments ni leur réception, néoplatonicienne ou chrétienne, ne permettent d'attribuer à Numénius la doctrine d'une triade divine *de principes*. Il envisage un moment un troisième dieu pour décrire l'aspect démiurgique de son deuxième dieu. Ce troisième dieu correspond au second aspect du deuxième dieu. Il est l'intellect dianoétique ou l'aspect dianoétique du deuxième intellect (30 T), celui qui forme le monde en contemplant les formes et en les ordonnant dans le sensible (24 F; 26 F). Si Numénius a envisagé un réel troisième dieu, distinct ontologiquement du deuxième, il s'agit sans doute, dans la continuité du *Timée*, du monde engendré et divin, doté d'une âme rationnelle et pourvue d'un intellect. Son troisième dieu «réel» ou «concret» serait à trouver dans le témoignage 29 T de Proclus plutôt que dans le fragment 19 F du *Περὶ τὰ γὰ θοῦ* et dans le témoignage 30 T. Dans tous les cas, Numénius semble avoir cherché à définir une théologie triadique dans la continuité du pythagorisme qu'il attribue à Socrate en 1 F. Mais il le fait en ne situant pas le troisième dieu au niveau des principes à l'origine du monde. Peut-être souhaite-t-il ainsi éviter son identification avec l'âme du monde dont le statut est problématique.

On lit parfois que Numénius aurait influencé la formulation du dogme chrétien de la Trinité¹²³ : l'examen des textes invite à en douter, à moins de considérer qu'il permet de mieux définir la relation entre le Père et le Fils dans ce cadre. Eusèbe l'utilise ainsi et Cyrille le suit. Quand ils cherchent un équivalent de la troisième Personne, en revanche, le premier se tourne vers Plotin, le second réécrit Numénius.

Malgré son allure déceptive, cette conclusion permet une hypothèse concernant l'enseignement de Numénius et une observation relative aux fondements du néoplatonisme, qui concerne aussi sa version christianisée :

- 1) Numénius semble s'être tenu non seulement à un dualisme relatif à l'opposition entre le sensible – mieux, la matière – et l'intelligible identifié avec l'être, mais aussi à une dualité dans la définition des principes *divins*¹²⁴. Elle se manifeste dans la position de deux dieux puis dans la description du double aspect du deuxième, double aspect qui recèle lui-même une série de dualités intérieures caractéristiques de chacune de ses activités. Cette particularité de l'enseignement numénien reflète

une ambiguïté caractéristique de ses propres vues et qu'il préfère attribuer à Numénius, accusé de contradiction.

123. Voir Frede, art. cit., p. 1037, avec la bibliographie.

124. Une fois encore, si la matière est coexistante avec le démiurge, elle n'est pas divine.

sans doute son attachement au pythagorisme qu'il estimait originel; elle témoigne peut-être aussi d'une distance prise avec d'autres platoniciens pythagorisants, comme Plutarque, dont le dualisme fait place à un troisième principe divin.

- 2) La recherche de triades dans l'enseignement de Numénius montre quant à elle combien ce thème est en réalité constitutif de la pensée néoplatonicienne comme de son émule chrétienne qui tend à conforter ses convictions trinitaires. De même que la doctrine plotinienne de l'Un est devenue caractéristique de l'enseignement néoplatonicien, de même cet attachement aux triades. Il a des précédents dans le néopythagorisme. Mais il lui semble propre et peut porter une part de responsabilité dans l'interprétation des vues néopythagoriciennes¹²⁵. Étudier les différents systèmes triadiques constitue ainsi une excellente introduction aux fondements du néoplatonisme.

125. Le témoignage d'Eudore, par exemple, est rapporté par Simplicius, *In Phys.* 181, 7-30 D.

