



HAL
open science

Parvenir au Bien

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

| Fabienne Jourdan. Parvenir au Bien. Philosophie. Sorbonne Université, 2019. tel-04259078

HAL Id: tel-04259078

<https://hal.science/tel-04259078v1>

Submitted on 25 Oct 2023

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

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

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE
SESSION D'AUTOMNE 2019

Parvenir au Bien

**Traditions orphiques, juives, chrétiennes et platoniciennes
(IV^e s. av. J.-C.—V^e s. ap. J.-C.)**

Volume I

Mémoire de synthèse

en vue de l'Habilitation à diriger des recherches

par

Fabienne JOURDAN

devant un jury composé de

Madame Marie-Odile BOULNOIS, Directrice d'études à l'EPHE, V^e section
Monsieur Riccardo CHIARADONNA, Professeur à l'Université de Rome III
Monsieur Franco FERRARI, Professeur à l'Université de Salerne
Monsieur Jean-Baptiste GOURINAT, Directeur de recherches au CNRS (garant)
Monsieur Philippe HOFFMANN, Directeur d'études à l'EPHE, V^e section
Monsieur Marwan RASHED, Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne
Madame Daniela TAORMINA, Professeur à l'Université de Rome « Tor Vergata »

réuni le samedi 23 novembre 2019

I

Curriculum vitae

Fabienne Jourdan

Née le 25 janvier 1978, à Thonon-les-Bains (74)

Mariée, deux enfants (nés en 2013 et 2016)

Études

- 1996 : Baccaauréat, série L, Lycée de La Versoie, Thonon-les Bains (mention TB)
- 1996-1998 : Lettres supérieures et Première supérieure, Lycée du Parc, Lyon
- 1998-1999 : Licence de Lettres classiques, Université Jean-Moulin, Lyon (Mention AB)
- Licence de Philosophie, Université Jean-Moulin, Lyon (Mention AB)
- 1999-2000 : Maîtrise de Lettres classiques : *La figure de l'acteur chez Platon et Aristote*, dir. Christine Mauduit, second membre du jury : Alain Billault, Université Jean-Moulin, Lyon (18/20 Mention TB, félicitations du jury)
- 2000-2001 : Agrégation de Lettres classiques (35°)
- 2001-2002 : DEA d'Histoire de la Philosophie : *Le Papyrus de Derveni*, traduction commentée, suivie d'un essai, *La méthode exégétique dans le Papyrus de Derveni*, et d'un *Lexique général commenté* (3 vol.), dir. Luc Brisson, second membre du jury : Annick Jaulin, Université Paris I-Sorbonne (18/20 Mention TB, félicitations du jury)
- D.U. de sanskrit, Université Jean-Moulin, Lyon (Mention TB)
- 2002-2003: Préparation du livre : *Le Papyrus de Derveni* (Paris, Les Belles Lettres)
- 2002-2005 : Licence de littérature et civilisation indiennes, Université Paris III (Mention TB)
- 2003-2007 : Thèse d'Histoire de la philosophie, *Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ. Réécritures d'un mythe à des fins de polémique religieuse* (2 vol.), dir. Luc Brisson (CNRS) et Wolfram Kinzig (Bonn), autres membres du jury : Annick Jaulin, Alain Le Boulluc, Christoph Riedweg. Soutenue le 31 mars 2007, Université Paris I (Félicitations à l'unanimité)
- 2007 : Études d'hébreu biblique (sept.-dec.), Friedrich-Wilhelm Universität zu Bonn. Obtention du diplôme national allemand d'hébreu biblique appelé *Hebräicum* (Sehr gut)
- Juillet 2009: Formation intensive en Copte niveau 1 à l'Académie des Langues Anciennes

Séjours d'études et de recherche à l'étranger

- 2004: Fondation Hardt pour l'Antiquité classique, avril, puis juin-juill. 2004, Vandœuvres-Genève (Suisse)
- 2004-2005: Friedrich-Wilhelm Universität zu Bonn et Franz-Joseph Dölger Institut, oct.-2004-janv. 2005 (Allemagne)
- 2005-2006 : Friedrich-Wilhelm Universität zu Bonn et Franz-Joseph Dölger Institut, oct. 2005-déc. 2006 (Allemagne)
- 2007-2008 : Universität zu Köln ; Friedrich-Wilhelm Universität zu Bonn et Franz-Joseph Dölger Institut, sept. 2007-sept. 2008 (Allemagne)
- 2009 : Georg-August Universität zu Göttingen, oct.-dec. 2009 (Allemagne)
- 2010-2011 : Lichtenberg-Kolleg, Georg-August Universität zu Göttingen, sept. 2010-août 2011 (Allemagne)
Stifterhaus, Linz, 13 avril- 1^{er} mai 2011 (Autriche)
- 2012 : Topoi-haus, Humboldt Universität zu Berlin, avril-mai 2012 (Allemagne)

Distinctions

- Médaille de bronze du CNRS (2013)
Prix Zographos, Association pour l'Encouragement des Études grecques (2012)
Prix Adalbert-Hamman, Fondation Migne (2009/2010)

Fellowships et bourses

- Fellow au Topoi-Haus, Humboldt-Universität, Berlin (2012)
Fellow au Lichtenberg-Kolleg (« Exzellenzzentrum »), Göttingen (2010/2011)
Boursière de la Fondation Humboldt, Cologne/Bonn (2007/2008)
Boursière Lavoisier (2007/2008)
Boursière du DAAD (2004/2005)

Position actuelle et titres

- Chargée de recherches au CNRS (CR 2 depuis 2008, CR1 depuis 2013),
Qualifiée au statut de maître de conférences (2008), section 8 (lettres classiques) et 17 (philosophie)
Docteur en Histoire de la philosophie (2007)
Agrégee de lettres classiques (2001)

Membre de groupes de recherche et de sociétés savantes

Membre statutaire du Laboratoire Antiquité classique et tardive (UMR 8167 « Orient et Méditerranée »)

Membre du Labex RESMED

Membre associé du Centre Léon Robin (UMR 8061)

Chercheur associé au groupe *Ratio Religionis*, Göttingen (2008-2011)

Membre de la Société internationale *Ploutarchos* (*The International Plutarch Society*)

Membre de l'association pour l'Encouragement des Études grecques

Domaines de recherche

Platonisme du II^e ap. J.-C. (Plutarque, Numénius), ancrage chez Platon, réception chrétienne et néoplatonicienne

Polémiques religieuses et polémiques philosophiques — rejets / transformations / appropriations (d'héritages religieux « païen », platonicien / académicien, stoïcien)

Patristique grecque (Clément d'Alexandrie)

Littérature judéo-hellénistique (le « *Testament* » d'Orphée)

Religion grecque (Orphée, orphisme, Dionysos)

Thèmes spécifiques : le chant ; la Parole (*Logos*) ; les origines du mal ; le dualisme ; le Bien

Enseignement dans le supérieur

2002-2005 : Allocataire de recherches et monitrice à l'Université Paris I (UFR de Philosophie antique)

2006-2007 : ATER à l'Université Paris X-Nanterre (UFR de Grec)

Direction de recherches

Madame Heathir Lawrence Monassa m'a demandé de diriger ses recherches doctorales sur les rapports entre mystique païenne et mystique chrétienne à la fin de l'Antiquité et au Moyen-Âge à partir de la rentrée 2020.

Organisation de la vie d'équipe

2013 : mise en place des réunions scientifiques de l'équipe, avec Anne-Valérie Pont

2013-2015 : rédaction du Bulletin d'informations du laboratoire, avec Anne-Valérie Pont

Participation à des jurys

Thèse (rapport et présidence)

2013 : Géraldine Hertz, *Dire Dieu, le Dire de Dieu chez Philon, Plutarque et « Basilide »*, dir. Pierre Chiron et Carlos Lévy, soutenue le 12 décembre 2013, Université Paris-Est

Master

2018 : Mayeul Delpuech, *La tension entre réel et idéal chez Plutarque*, « Étude littéraire et philosophique du *De genio Socratis* », M1, dir. Olivier Munnich, soutenue le 25 juin 2018, Université Paris-Sorbonne

Post-docs

2013- : Membre du jury pour l'attribution des post-docs au sein du labex RESMED

Expertises

Rapporteur pour les revues suivantes :

- * *Revue des Études augustiniennes*, 2012-
- * *Études platoniciennes*, 2012-
- * *Phœnix*, 2013-
- * *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2013-
- * *Cuadernos de Filosofía*, 2015-

2014 : Expertise d'un dossier pour le Fonds de Recherche sur la Société et la Culture (Québec) en vue de l'établissement de nouveaux professeurs-chercheurs

Organisation de colloques, journées d'étude, séminaires

18 mars 2010 :

« Mal, Providence et Liberté dans la Septante et les pensées philosophiques et chrétiennes des premiers siècles », journée d'étude organisée au Centre Lenain de Tillemont (à présent Laboratoire ACT), Université Paris-Sorbonne. Publication des actes dans la revue *Semitica et Classica*, 4, octobre 2011

27-29 janvier 2011 :

« Die Wurzel des Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts » / « Where does Evil come from? Answers to a challenging philosophical and religious question in the first centuries A. D. », colloque international organisé avec la coll. de Rainer Hirsch-Luipold, Lichtenberg-Kolleg, Göttingen. Publication des actes avec Rainer Hirsch-Luipold, chez Mohr Siebeck, 2014

12 mars 2012 :

« Orphisme et Allégorie : le *Papyrus de Derveni* », conférence organisée à l'Université Paris-Sorbonne, conférenciers invités : Radcliffe Edmonds (Bryn Mawr College, États Unis) et Luc Brisson (CNRS, Paris), qui ont débattu sur le sujet suivant : « Misleading and Unclear to the Many: Allegory in the Derveni Papyrus and the Orphic Theogony of Hieronymus »

9 novembre 2012-13 juin 2014 :

« Le dualisme : une notion caractéristique de la pensée occidentale dès son origine ou un concept issu des polémiques religieuses et simplifications critiques ? » Séminaire organisé durant deux ans au sein du Labex RESMED, Université Paris-Sorbonne. Publication des actes avec Anca Vasiliu dans le numéro spécial de la revue *Χώρα* 2015, paru en 2016

Participation à des projets collectifs

2010-2012 : « Lire en extraits. Une contribution à l'histoire de la lecture et de la littérature dans l'Antiquité et à la fin du Moyen Âge ». Projet transversal de l'UMR 8167, dir. Olivier Munnich et Sébastien Morlet

2012-2018 : Traduction commentée du *De antro nympharum* de Porphyre. Dir. Tiziano Dorandi (CNRS, UPR 76). Publication chez Vrin, mars 2019

2015- : « Pseudopythagorica : stratégies du *faire croire* dans la philosophie antique », projet organisé au sein du Labex HASTEC par Constantin Macris, Luc Brisson et Tiziano Dorandi

II

Conférences et communications scientifiques

I. Conférences et communications (2004-août 2019)

30 janvier 2004 :

« L'interprétation plutarquéenne du démembrement de Dionysos et la fortune de cette exégèse ». Communication donnée lors de la journée d'étude consacrée à la réception des *Moralia* de Plutarque dans l'Antiquité, organisée par Pascal Payen et Olivier Guerrier à l'Université Toulouse II-Le Mirail.

26 février 2004 :

« Du *muthos* au *logos* : la méthode exégétique dans le *Papyrus de Derveni* ». Conférence donnée sur invitation de Renée Koch-Piettre à l'EPHE S/R.

15 décembre 2004 :

« Wie die philosophischen und polemischen Exegesen die orphischen Mythen umgedichtet haben ? (Das Beispiel des Mythos des Phanes in dem *Derveni Papyrus* und des ermordeten Dionysos bei den Neoplonikern und bei den Kirchenvätern, besonders bei Clemens von Alexandrien.) ». Conférence donnée lors du séminaire consacré à l'Antiquité tardive, organisé par Christoph Horn, Jan Opsomer et Andreas Speer (Thomas Institut / Friedrich-Wilhelm Universität zu Bonn), au Thomas Institut, Köln (Allemagne).

4 février 2005 :

« Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie ». Communication donnée le 4 février 2005, lors du colloque international *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas/ Orpheus and Orphism : New approaches*, 2-5 février 2005, organisé par Alberto Bernabé à Palma de Mallorca (Espagne).

8 Décembre 2006 :

« Die Bedeutung der Figur des Orpheus bei den Kirchenvätern und besonders bei Klemens von Alexandrien ». Conférence donnée lors du colloque d'histoire de l'Église organisé par Wolfram Kinzig, à l'Université Friedrich-Wilhelm, Bonn (Allemagne).

28 novembre 2007 :

« Das Böse in Philosophie und Theologie am Anfang der christlichen Ära. (Die Lehre vom Bösen im Platonismus und Neupythagorismus des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr., im Vergleich zu den Ansichten der Christen und Gnostiker.) Skizze des Projekts ». Communication donnée lors du séminaire de philosophie organisé par la Fondation Humboldt à l'Université de Gießen (Allemagne).

23 avril 2008 :

« Das Böse bei Platon und die Rezeption dieser Lehre ». Conférence donnée lors du séminaire consacré à l'Antiquité tardive, organisé par Christoph Horn, Jan Opsomer et Andreas Speer, (Thomas Institut / Friedrich-Wilhelm Universität zu Bonn), à l'Université Friedrich-Wilhelm, Bonn (Allemagne).

20 août 2008 :

*« Die Rezeption des Orpheus Mythos bei den Kirchenvätern »

*« Das Böse im Mittelplatonismus »

Deux communications données lors du colloque de philosophie tardive et d'étude du christianisme ancien, 19-21 août 2008, organisé par le groupe de recherche *Ratio Religionis* de Rainer Hirsch-Luipold, Georg-August Universität, Göttingen (Allemagne)

- 20 août 2009 :
 « Ursprung des Bösen und Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien: Erörterung von *Strom.* I 17, 81-87 ». Communication donnée lors du colloque *Klemens ins Gespräch*, 18-20 août 2009, organisé par le groupe de recherche *Ratio Religionis* de Rainer Hirsch-Luipold, Georg-August Universität, Göttingen (Allemagne).
- 23 novembre 2009 :
 « Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch ». Conférence donnée dans le cadre du cycle de conférences sur le thème *Kosmologie - Kosmogonie - Schöpfung*, Wintersemester 2009 / 2010, organisé par Andreas Grünschloß et Rainer Hirsch-Luipold, Georg-August Universität, Göttingen (Allemagne).
- 18 mars 2010 :
 « Origine du mal et liberté chez Clément d'Alexandrie ». Communication donnée lors de la journée d'étude *Le mal dans l'Antiquité tardive*, organisée par moi-même au Centre Lenain de Tillemont (à présent Laboratoire ACT), Université Paris-Sorbonne.
- 25 août 2010 :
 « Einführung in die Lehre des Numenios: Gotteslehre; Materie-und Seelenlehre; Numenios und die Bibel ». Communication donnée lors du colloque *Die Mittelplatoniker im Gespräch*, 24-26 août 2010, organisé par le groupe de recherche *Ratio Religionis* de Rainer Hirsch-Luipold, Georg-August Universität, Göttingen (Allemagne).
- 26 Octobre 2010 :
 « Das Übel und das Böse im altgriechischen Denken und bei Platon. Überlegungen zu den Begriffs- und Themenproblemen ». Conférence donnée lors du séminaire hebdomadaire du Lichtenberg-Kolleg, Georg-August Universität, Göttingen (Allemagne).
- 28 Janvier 2011 :
 « Seele als Materie oder Materie als Seele? Plutarchs und Numenios' Lehren vom Ursprung des Übels ». Communication donnée lors du colloque international *Die Wurzel des Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts* / « *Where does Evil come from? Answers to a challenging philosophical and religious question in the first centuries A. D.*, 7-29 Janvier 2011, organisé par moi-même, avec la collaboration de Rainer Hirsch-Luipold, Lichtenberg-Kolleg, Georg-August Universität, Göttingen (Allemagne).
- 12 avril 2011 :
 « Transpositional Hermeneutics in Jewish and Greek culture: the cases of the *Derveni Papyrus* and of Aristobulus ». Communication donnée lors de la journée d'étude *Transpositional Hermeneutics in Jewish and Greek culture*, organisée par Armin Lange et Zlatko Plese, Lichtenberg-Kolleg, Georg-August Universität, Göttingen (Allemagne).
- 26 mai 2011 :
 « The early Christian iconography of Orpheus and its possible meanings ». Conférence donnée dans le cadre du King's Patristic Seminar, sur invitation de Markus Vinzent, London University (Royaume-Uni).
- 21 janvier 2012 :
 « Du Mystère au mysticisme : élaboration d'une mystique de la Parole dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie ». Communication donnée dans le cadre du projet quadriennal de l'UMR 8584 (LEM), en partenariat avec l'UMR 8167 (« Orient et Méditerranée »), *Mystique*

théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine, 2010-2014, dirigé par Simon Mimouni, Madeleine Scopello et Constantin Macris, Université Paris-Sorbonne.

17 février 2012 :

« Orpheus and 'Orphism' in the Christian literature (in Greek) of the first five centuries ». Conférence donnée à la British School in Rom, sur invitation de Markus Vinzent, Roma (Italie).

5 mars 2012 :

« Le fragment 43 (des Places) de Numénius. Problème d'édition, tentative d'interprétation ». Communication donnée à l'Association des Études grecques, Université Paris-Sorbonne.

23 novembre 2012 :

« Orpheus in the Christian literature ». Communication préparée pour le colloque *Antique Mythology in the Context of Late Antiquity – Images, Spaces, Texts*, 22-24 novembre 2012, organisé par Hartmut Leppin qui a lu mon texte en mon absence, Université de Frankfurt (Allemagne).

30 novembre 2012 :

« Eusèbe de Césarée et ses extraits de Numénius ». Communication donnée lors du colloque *Lire en extraits*, 30 nov.-1^{er} déc. 2012, organisé dans le cadre d'un projet transversal à l'UMR 8167 par Olivier Munnich et Sébastien Morlet, Université Paris-Sorbonne

5 avril 2013 :

« Plutarque et le dualisme ». Communication dans le cadre du séminaire du Labex RESMED sur le dualisme, 2012-2014, organisé par moi-même, Université Paris-Sorbonne.

6 juin 2014 :

« Numénius interprète-t-il des mythes ? ». Communication donnée lors du colloque international *L'interprétation philosophique des mythes religieux*, 5-7 juin 2014, organisé dans le cadre du Labex RESMED par Jean-Baptiste Gourinat et Fabienne Baghdassarian, Université Paris-Sorbonne.

12 février 2015 :

« *Sur le Bien* de Numénius, *Sur le Bien* de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits ». Communication donnée au séminaire sur le Bien organisé au Centre Léon Robin par Anca Vasiliu, Université Paris-Sorbonne.

21 octobre 2015 :

« À la redécouverte de Numénius ». Conférence donnée dans le cadre des rencontres scientifiques du Laboratoire ACT, organisées par Madeleine Scopello, Collège de France.

12 septembre 2017 :

« Numénius et ses sources "orientales" dans le fragment 1 des Places ». Communication donnée lors de la journée d'étude organisée dans le cadre du séminaire de recherche *CHRONOS* sur les cultes à mystères par Nicole Belayche et Francesco Massa, Fondation Hardt-Université de Genève (Suisse).

29 janvier 2018 :

« Numénius et le *Parménide* » (I- Numénius et le *Parménide* de Platon ; II- Numénius et le *Commentaire anonyme au Parménide*, III- *L'Apocalypse de Zostrien*, Marius Victorinus, le *Commentaire anonyme au Parménide* et Numénius). Conférence donnée au séminaire « Platonisme et néoplatonisme », commun à l'ENS, au centre Jean Pépin et au LEM, cette année-là consacré au *Parménide*, ENS-Ulm, Paris.

14 juin 2018 :

« L'ousia chez Numénius. Étude des fragments 14 et 16 des Places ». Communication donnée au séminaire « Ousia : essence ou substance ? » organisé au Centre Léon Robin par Anca Vasiliu, Université Paris-Sorbonne.

12 juin 2018 :

« Numénius et Pythagore ». Communication donnée lors de la journée d'étude *La sacralisation de figures païennes à la fin de l'Antiquité*, organisée dans le cadre du Labex HASTEC par Lucia Maddalena Tissi, Université Paris-Sorbonne.

21 mars 2019 :

« Une exégèse de l'*Antre des nymphes* au service d'une interprétation du mythe d'Er — Numénius, fr. 30-35 des Places ». Communication donnée lors du colloque *Homère et les philosophes. Lectures et usages d'une œuvre dans l'histoire de la philosophie*, 21-22 mars 2019, organisé par Sylvain Roux, Université de Poitiers.

19 avril 2019 :

« L'absence de l'âme du monde ou la non-identification du "troisième dieu" à l'âme du monde dans le dialogue de Numénius Sur le Bien ». Communication donnée au séminaire du Centre Léon Robin, organisé par Jean-Baptiste Gourinat, Université Paris-Sorbonne.

II. Conférences et communications prévues après septembre 2019

4 octobre 2019 :

« Numénius et le sort de l'âme après la mort ». Communication prévue pour le colloque *Le retour de l'âme. Exil et retour de l'âme dans la tradition platonicienne impériale*, 4-5 octobre 2019, organisé par Jean-François Pradeau et Laurent Lavaud, Université Jean-Moulin et ENS Lyon.

20 novembre 2019 :

« L'exploitation théologique de Numénius dans la *Préparation évangélique* ». Communication prévue pour le colloque *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 20-21 novembre 2019, organisé par Sébastien Morlet, Université Paris-Sorbonne.

III. Réponses aux communications

24 mars 2010 :

Réponse à la communication de Fritz Graf sur le *Papyrus de Derveni*, lors de la journée consacrée à ce texte par Claude Calame à l'INHA (Paris).

21 janvier 2012 :

Réponse à la communication de Marie-Laure Chaieb, « Mystique de l'incarnation et mystique de l'initiation dans le *Protreptique* et le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie », dans le cadre du projet quadriennal de l'UMR 8584 (LEM), en partenariat avec l'UMR 8167 (« Orient et Méditerranée »), *Mystique théorétique et théurgique dans l'Antiquité gréco-romaine*, 2010-2014, dirigé par Simon Mimouni, Madeleine Scopello et Constantin Macris, Université Paris-Sorbonne.

9 mars 2012 :

Réponse à la communication de Radcliffe Edmonds, « Absence of Orphics. Redefining Ancient Orphism », dans le cadre du séminaire doctoral de Philippe Hoffmann, EPHE /SR, Sorbonne.

III

Publications

Liste chronologique

I. Monographies (n° 1 à 4)

1. *Le Papyrus de Derveni*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Les Belles Lettres (« Vérité des mythes » 23), 2003, 198 pages.

2. *Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée*, « Production juive et réception chrétienne », Paris, Les Belles Lettres (« Fragments » 7), 2010, 308 pages.

3. *Orphée et les Chrétiens*, « La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles », Tome I, *Orphée du repoussoir au préfigurateur du Christ*, « Réécriture d'un mythe à des fins protreptiques chez Clément d'Alexandrie », Paris, Les Belles Lettres (« Anagôgê » 4), 2010, 488 pages.

Prix Adalbert-Hamman, Fondation Migne, 2009-2010

Prix Zographos de l'Association pour l'Encouragement des Études grecques, 2012

4. *Orphée et les Chrétiens*, « La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles », Tome II, *Pourquoi Orphée ?* « Les réécritures polémiques et religieuses du mythe d'Orphée dans la littérature patristique grecque jusqu'au début du VI^e siècle », Paris, Les Belles Lettres (« Anagôgê » 5), 2011, 478 pages.

Prix Adalbert-Hamman, Fondation Migne, 2009-2010

Prix Zographos de l'Association pour l'Encouragement des Études grecques, 2012

II. Direction d'ouvrages (n°5 et 6)

5. *Die Wurzel allen Übels*. « Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts », actes du colloque international organisé au Lichtenberg-Kolleg, 27-29 Janvier 2011, publiés avec R. Hirsch-Luipold, Tübingen, Mohr Siebeck (« Ratio Religionis Studien » 3), 2014, 305 pages.

6. *Dualismes*, « Doctrines religieuses et traditions philosophiques » actes du séminaire LABEX organisé par F. Jourdan, nov. 2012-Juin 2014, publiés avec A. Vasiliu, numéro Hors-Série de la revue *Χώρα* (Polirom édition), 2015 (paru en 2016), 562 pages.

III. Introductions, chapitres ou notes d'ouvrages collectifs (n° 7 à 10)

7. « Vorwort » : Introduction terminologique et conceptuelle sur la notion de mal et résumé de tous les articles du volume *Die Wurzel allen Übels*, « Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts » (actes du colloque international organisé au Lichtenberg-Kolleg, 27-29 Janvier 2011), dir. F. Jourdan et R. Hirsch-Luipold, Tübingen, Mohr Siebeck (« Ratio Religionis Studien » 3), 2014, p. VII-XIII (en allemand).

8. « Le dualisme : Introduction » : Introduction terminologique et conceptuelle sur la notion de dualisme dans F. Jourdan et A. Vasiliu, (dir.), *Dualismes*, « Doctrines religieuses et traditions philosophiques » (actes du séminaire LABEX organisé par F. Jourdan, nov. 2012-Juin 2014), numéro Hors-Série de la revue *Χώρα* (Polirom édition), 2015 (paru en 2016), p. 7-17.

9. Traduction des paragraphes 5 et 10 à 12 du *De antro nympharum* de Porphyre avec les notes et le commentaire correspondant, dans Dorandi, T., [dir.], 2019, Porphyre, *L'Antre des nymphes*, introduction, édition du texte grec, traduction et notes sous la direction de T.

Dorandi, Vrin (« Histoire des doctrines de l'Antiquité classique »), Paris, p. 178-180 et p. 192-199.

10. « Orphée dans la littérature pseudépigraphique juive : le cas du *Testament* d'Orphée », dans C. Méla et F. Möri, (dir.), *Alexandrie la divine*, Neuchâtel, La Baconnière, 2014, Vol. II, p. 610-618.

IV. Articles de recherches parus dans des ouvrages et revues scientifiques avec comité de lecture (n°11 à 46)

11. « Manger Dionysos. L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens ? », *Pallas* 2005, 1er semestre, n° 67, p. 153-174.

12. « Porphyre, lecteur et citateur du traité de Plutarque *Manger de la viande* », *Revue des études grecques*, 2005, 2, n° 118, p. 426-435.

13. « Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie », *Revue de l'histoire des religions*, 2006, 3, n° 223, 3, p. 265-282.

14. « Orphée, sorcier ou mage ? », *Revue de l'histoire des religions*, 2008, 1, n° 225, 1, p. 5-36.

15. « Vertus iréniques et civilisatrices du chant sur le chant. L'association poétique des citharèdes légendaires (Amphion, Arion et Orphée) chez Horace et Silius Italicus », *Revue des études anciennes*, 2008 1, n° 110, 1, p. 103-116.

16. « Le *Logos* et l'empereur, nouveaux Orphée. Postérité d'une image entrée dans la littérature avec Clément d'Alexandrie », *Vigiliae christianae*, 2008, 4, n° 62, 4, p. 319-333.

17. « Orphée est-il véritablement un homme ? La réponse grecque : L'efféminé versus l'initiateur des hommes », *Les Études classiques*, 2008, 3, n° 76, 3, p. 129-174.

18. « Le *Logos* de Clément d'Alexandrie soumis à la question », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2010, 2, n° 56, p. 135-172.

19. « La théodicée développée sur le thème du larcin des Grecs : origine du mal, liberté et Providence chez Clément d'Alexandrie (*Stromates* I 17, 81-87) », *Semitica et classica*, 2011, n° 4, p. 114-136.

20. « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicite chez Macrobie ? Première partie : La doctrine du corps astral et des facultés produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires », *Revue de philosophie ancienne*, 2013, 1, n° 31, 1, p. 41-98.

21. « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicite chez Macrobie ? Deuxième partie : La doctrine de la matière affectant l'âme lors de sa descente vers le corps terrestre », *Revue de philosophie ancienne*, 2013, 2 n° 31, 2, p. 149-178.

22. « Le fragment 43 (des Places) de Numénius. Problèmes d'édition, tentatives d'interprétation », *Études platoniciennes*, 2013, n° 10 (<http://etudesplatoniciennes.revues.org/321>).

23. « La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 52 des Places, Calcidius ; cf. fr. 43 des Places, Jamblique) », *Philosophie antique*, 2014, p. 185-235.
24. « The Orphic Singer in Clement of Alexandria and in the Roman catacombs: comparison between the literary and the iconographic early Christian representation of Orpheus », *Studia patristica*, 2014, n° 73, p. 113-127.
25. « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », dans F. Jourdan, R. Hirsch-Luipold, (dir.), *Die Wurzel allen Übels. « Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts »* (Actes du colloque international organisé au Lichtenberg-Kolleg, 27-29 Janvier 2011), Tübingen, Mohr Siebeck (« Ratio Religionis Studien » 3), 2014, p. 133-210.
26. « Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch », *Ploutarchos*, 2014, n° 11, p. 87-122 (à reparaître dans R. Hirsch-Luipold, A. Grünschloss, (dir.) *Kosmologie, Kosmogonie, Schöpfung*, Tübingen Mohr Siebeck, « Ratio Religionis Studien »).
27. « Orpheus and 'Orphism' in the Christian literature (in Greek) of the first five centuries », dans H. Leppin, (dir.) *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*, Frankfurt, De Gruyter (« Millennium-Studien » 54), 2014, p. 193-206.
28. « Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er : Numénius et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 des Places », *Les Études philosophiques*, 2015, 3, p. 431-452.
29. « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique* », dans S. Morlet, (dir.) *Lire en extraits*, « Pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge », Paris, PUPS, 2015, p. 107-148.
30. « Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste ? », dans F. Jourdan et A. Vasiliu, (dir.) *Dualismes*, « Doctrines religieuses et traditions philosophiques » (actes du séminaire LABEX organisé par F. Jourdan, nov. 2012-Juin 2014), numéro Hors-Série de la revue *Χώρα* (Polirom édition), 2015 (paru en 2016), p. 185-223.
31. « Du Mystère au mysticisme : élaboration d'une mystique de la Parole dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie », dans S. C. Mimouni, M. Scopello, (dir.), *La mystique théorique et théurgique dans l'antiquité gréco-romaine*, « Judaïsmes et christianismes », Turnhout, Brepols (« JAOC 6 »), 2016, p. 402-447.
32. « *Sur le Bien* de Numénius, *Sur le Bien* de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits », *Χώρα* 15-16, 2017 / 2018, p. 139-165.
33. « Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin ? Analyse du fragment 2 (des Places) du *Περὶ τὰ γαθοῦ* », dans C. O. Tommasi, L. G. Soares Santoprete, H. Seng, (dir.), *Hierarchie und Ritual*, « Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike », Heidelberg, Universitätsverlag Winter (« Bibliotheca Chaldaica » 6), 2018, p. 195-224.
34. « Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en *PE XI* 21-22. Première partie : Monothéisme et emploi

critique de l'adjectif ὁμοούσιος : Eusèbe, lecteur de Platon *via* Numénius (PE XI 21) », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2018, n° 64, 2, p. 215-242.

35. « Numénius a-t-il commenté le *Parménide* ? Première partie : L'œuvre parvenue de Numénius et le *Parménide* de Platon », *Revue de philosophie ancienne*, 2019, 1, n° 37, 1, p. 101-151

36. « Numénius a-t-il commenté le *Parménide* ? Deuxième partie : Numénius et le *Commentaire anonyme au Parménide* », *Revue de philosophie ancienne*, 2019, 2, n° 37, 2, p. 209-277.

37. « L'adjectif ὁμοούσιος et la réélaboration de la notion qu'il contient grâce à Numénius — Eusèbe de Césarée, PE XI 22 » (Deuxième partie de l'étude : Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en PE XI 21-22), *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2019, 1, n° 65, 1 (sous presse).

38. « Numénius a-t-il commenté le *Parménide* ? Troisième partie : Retour sur les sources de "l'exposé commun" (Numénius, le *Commentaire anonyme au Parménide*, l'*Apocalypse de Zostrien* et Marius Victorinus) », *Revue de philosophie ancienne*, 2020, 1, n° 38, 1, (sous presse).

À paraître

39. « Numénius 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 mythes dans l'Empire romain*, Liège, Presses Universitaires de Liège / De Boccard, 2019-2020, rendu en sept. 2018, à paraître.

40. « Numénius et Pythagore. Numénius : platonicien (pythagorisant) ou pythagoricien (platonisant) ? », dans les actes de la journée d'étude *La Sacralisation des figures païennes à la fin de l'Antiquité*, 12 juin 2018, organisée au sein du Labex HASTEC par Lucia Maddalena Tissi, à paraître dans la *Revue de l'histoire des religions* en 2020.

41. « L'*ousia* chez Numénius. Étude des fragments 14 et 16 des Places », dans le prochain volume de *Χώρα* portant sur οὐσία et *essentia*, à paraître en 2020.

42. « Numénius et les mythes grecs : exégète ou polémiste ? Une analyse du fragment 58 des Places », dans les actes du colloque *L'interprétation philosophique des mythes religieux*, 5-7 juin 2014, organisé au sein du Labex RESMED par J.-B. Gourinat et F. Bagdhassarian, Université Paris-Sorbonne, rendu en 2015, à paraître.

En préparation

43. « Une exégèse de l'*Antre des nymphes* au service d'une interprétation du mythe d'Er — Numénius, fr. 30-35 des Places », dans les actes du colloque *Homère et les philosophes. Lectures et usages d'une œuvre dans l'histoire de la philosophie*, 21-22 mars 2019, organisé par Sylvain Roux, Université de Poitiers, prévu pour 2020.

44. « 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 τῶν ἄλλοῦ », article en cours de préparation à la suite de la communication donnée sur ce sujet au Centre Léon Robin le 19 avril 2019.

45. « Numénius et le sort de l'âme après la mort », dans les actes du colloque *Le retour de l'âme. Exil et retour de l'âme dans la tradition platonicienne impériale*, 4-5 octobre 2019, organisé par Jean-François Pradeau et Laurent Lavaud, Université Jean-Moulin et ENS Lyon, prévu pour 2021.

46. « L'exploitation théologique de Numénius dans la *Préparation évangélique* », dans les actes du colloque *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 20-21 novembre 2019, organisé par Sébastien Morlet, Université Paris-Sorbonne, prévu pour 2021.

V. Articles d'encyclopédies et de manuels (n° 47 à 50)

Encyclopédies

47. « Orpheus / Orphik », *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bonn, 2014, col. 576-613.

En préparation

48. « Orpheus », *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Berlin, De Gruyter, 2020.

Manuels

49. « Orpheus and the Church Fathers », in M. Edwards, *Companion to Early Christian Philosophy*, Abingdon, Routledge, 2019 (sous presse).

En préparation

50. « Orphica in the Jewish hellenistic Literature in Greek », in M. Dhont, S. Adams, (dir.), *Clark Companion to Hellenistic Jewish Literature in Greek*, Cambridge, Bloomsbury, 2021.

VI. Chronique (n° 51)

51. « Que nous dit Orphée aujourd'hui ? », 2015. Chronique rédigée pour le portail *La Vie des classiques* institué par Les Belles Lettres (<http://www.laviedesclassiques.fr>).

VII. Recensions (n° 52 à 64)

52. d'Alberto Bernabé, *Poetae epici graeci testimonia et fragmenta*, II^e partie, 1^{er} volume, K. G. Saur, München und Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 2004, dans la *Revue des Études grecques*, 2004, 2, n° 117, 2, p. 803-805.

53. de Gabor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2006, 3, n° 88, p. 314-316 (en anglais).

54. de John Philipps, *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Leiden/Boston, Brill, 2007, dans *Ancient Philosophy*, 2010, n° 30, p. 219-225 (en anglais).

55. de Bernard Pouderon, Pseudo-Justin, *Ouvrages apologétiques, Exhortation aux Grecs (Marcel d'Ancyre?), Discours aux Grecs, Sur la Monarchie*, Paris, Cerf (SC 528), 2009, dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2011, n° 57, p. 145-148.

56. de Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, Eugenio R. Luján Martínez, Raquel Martín Hernández, Marco Antonio Santamaría Álvarez, Sofía Torallas Tova, [éds.], *Tracing Orpheus*, « Studies of Orphic fragments, In Honour of Alberto Bernabé », Berlin / Boston, Walter de Gruyter (« Sozomena » 10), 2011, dans la *Revue des Études grecques*, 2013, 1, n° 126, p. 277.

57. de Yves-Marie Blanchard, Bernard Pouderon, Madeleine Scopello, [dir.], *Les Forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église*, Paris, Beauchesne (« Théologie historique » 118), 2010, dans la *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 2013, 2, n° 17, 2, p. 354-357 et dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2014, n° 60, 1, p. 151-152.

58. de Martin Hose, Wolfgang Bernard, Frank Feder et Monika Schuol, *Synesios von Kyrene, Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung*, Tübingen, Mohr Siebeck (« Sapere » 26), 2012, dans *Cristianesimo nella storia*, 2015, n° 36, p. 325-327.

59. de Francesco Massa, *Tra la vigna e la croce*, « Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo) », Stuttgart, Franz Steiner (« Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge ; Alte Geschichte » 47), 2014, 325 pages, dans la *Revue des Études anciennes*, 2015, 2, n° 112, 2, p. 731-734.

60. de Claudio Moreschini, *Hermes Christianus*, « The intermingling of Hermetic piety and Christian thought », Turnhout, Brepols (« Cursor mundi » 8), 2011, dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2015, 1, n° 61, 1, p. 171-173.

61. de Marie-Christine Fayant, *Hymnes orphiques*, texte et traduction, Paris, Les Belles Lettres (« CUF »), 2014, 776 pages, dans la *Revue de philologie*, 2014, 1, n° 88, 1, p. 203-204.

En préparation

62. d'Angela Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, « I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino », Introduzione, traduzione, commento, Boston / Berlin, De Gruyter (« Philosophie der Antike » 41), 2017, recension prévue pour dans la revue *Philosophie antique* en 2020.

63. de Alain Galonnier : Cassiodore, *De l'âme*, texte émendé de l'édition J. W. Halporn, introduction, traduction et notes de A. Galonnier, Paris, Cerf (« SC » 585) 2017, recension prévue pour la *Revue d'études augustiniennes et patristiques* en 2020.

64. de Noëlle Aujoulat, Adrien Lecerf, Hiéroclès d'Alexandrie, *Commentaire sur les vers d'or des Pythagoriciens, Traité sur la Providence*, Paris, Les Belles lettres (« La roue à livres »), 2018, 314 p., recension prévue pour la *Revue de philologie*, 2020, 1.

VIII. Traduction de l'allemand (n° 65)

65. Adalbert Stifter, *Le Sentier forestier*, traduction, avec Nicolas Moutin, de trois nouvelles d'Adalbert Stifter : *Der Waldsteig (Le Sentier forestier)*, *Das alte Siegel (Le Sceau des Anciens)* et *Der beschriebene Tännling (Le Sapin aux inscriptions)*, Paris, Les Belles Lettres (« Bibliothèque allemande »), 2014, 197 pages.

XI. Critique littéraire (n° 66)

66. Note de lecture du roman d'Olivier Sebban, *Sécessions* (Payot et Rivages, Paris, 2016), dans *Europe*, 2016, 1051/1052, p. 360-361.

X. Études non publiées (n° 67 et 68)

67. « Orphée est-il véritablement un homme ? La réponse latine : L'individu passif ou faible *versus* le poète, symbole de la condition humaine ». Article prévu pour *Les Études classiques*, 2009 ; rédigé, finalement non remis.

68. *Le mal selon Platon. Absence du dieu et de l'intellect ; éloignement à l'égard du dieu et défaut d'exercice de l'intellect*. Étude rédigée à Bonn en 2008, 158 pages. Révision prévue pour une publication.

IV

Publications

Liste thématique, avec résumés

I. Religion grecque (Orphée, orphisme, Dionysos)

A. Une figure mythique : Orphée et son image dans la littérature grecque et latine

Article de synthèse :

[47.] « Orpheus / Orphik », *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bonn, 2014, col. 576-613, ici col. 577-583, 591-599 et 608-609.

Esquisse des grands traits du mythe d'Orphée, de l'œuvre attribuée à Orphée et de l'iconographie qui le représente ainsi que de leurs interprétations dans la littérature grecque et latine, avec une bibliographie actualisée sur le sujet.

Articles visant à découvrir l'interprétation des différentes facettes de la figure d'Orphée dans la tradition grecque avant de pouvoir étudier le sens de leur appropriation, critique ou laudative, chez les chrétiens :

[14.] « Orphée, sorcier ou mage ? », *Revue de l'histoire des religions*, 2008, 1, n° 225, 1, p. 5-36.

La qualification de magicien attribuée à Orphée est négative dans la période classique et les textes qui restent attachés à l'esprit de ce temps. Souvent associée au rappel de sa nationalité thrace et donc barbare, elle semble cependant devenir parfois source d'éloges à partir du II^e siècle après J.-C. La condamnation, d'un côté, s'appuie sur le souvenir de la célèbre critique de Platon ou sur un jugement populaire défavorable à Orphée. L'éloge, de l'autre, dû entre autres à un changement dans la manière de concevoir la philosophie, suggère de convoquer Orphée dans la défense des « mages ». Dans ce contexte, Orphée acquiert ce titre cette fois élogieux, lui confère en retour ses propres lettres de noblesse et voit par répercussion réhabilitée même sa figure de magicien.

[17.] « Orphée est-il véritablement un homme ? La réponse grecque : L'efféminé *versus* l'initiateur des hommes », *Les Études classiques*, 2008, 3, n° 76, 3, p. 129-174.

Platon détracte Orphée comme un efféminé. À la fin du II^e siècle après J.-C., Clément d'Alexandrie disqualifie le citharède comme un homme qui ne mérite pas le titre d'homme. Ces deux réquisitoires semblent faire allusion à la pédérastie légendaire du personnage qu'ils dénoncent pour des raisons distinctes. Visant avant tout la lâcheté d'Orphée, le premier emprunte peut-être l'image d'un rôle passif déplacé dans le cadre bien défini de la pédérastie attique à vocation initiatique afin de dénoncer la passivité du poète. Le second condamne quant à lui la relation sexuelle avec un autre homme au nom de la morale chrétienne. Malgré le sens inévitablement différent de leurs reproches, étant donné les contextes culturels et spirituels qui les séparent, ils émettent tous deux un grief commun à l'encontre d'Orphée : ne pas assumer les qualités qui font un homme véritable (un citoyen mâle), et, plus précisément, ne pas jouer le rôle d'éducateur. Or, cette condamnation est loin de faire l'unanimité dans la tradition grecque. Lorsque celle-ci évoque Orphée auprès des seuls hommes, elle ne dénonce pas en lui un pédéraste qui manquerait à ses devoirs masculins (tels qu'elle les conçoit). Qu'elles fassent ou non allusion à une relation pédérastique, de telles évocations présentent au contraire le citharède comme un homme et éducateur accompli : l'initiateur des autres mâles. Après l'examen de la critique de Platon à l'encontre d'Orphée, l'article montre comment, loin de transmettre l'image d'un individu efféminé dépourvu de rôle éducateur, les vers de Phanoclès, puis les récits de Conon et Pausanias sur les traditions thraces et macédoniennes font au contraire d'Orphée l'initiateur des autres hommes.

[67.] « Orphée est-il véritablement un homme ? La réponse latine : L'individu passif ou faible *versus* le poète, symbole de la condition humaine ». Article prévu pour *Les Études classiques*, 2009, rédigé, finalement non remis.

Dans l'*Antiope*, Zéthos dénonce le citharède comme n'étant pas un véritable ἀνὴρ. Contrairement à l'agriculteur, au guerrier, et à l'homme politique, le musicien ne serait d'aucune utilité. Il ne produit pas, ne défend pas sa patrie, ni ne la gouverne. Extérieur aux trois catégories qui composent la société indo-européenne, il mérite, selon Platon qui prolonge les réflexions d'Euripide, l'exclusion de la cité idéale, voire, de manière fictionnelle, le bannissement du genre humain. Le constat de l'« inutilité » sociale du citharède ne justifie cependant pas nécessairement la sévère condamnation du philosophe. Si le poète joue un rôle « passif » par opposition aux trois figures « actives » qui assurent le fonctionnement de l'État, il ne se retranche pas du genre humain. Il en exprime au contraire la vérité profonde. Son isolement est recueillement qui fait advenir l'homme dans ce qui le distingue essentiellement des bêtes : sa révolte contre les lois de la nature. Celle-ci a deux conséquences selon la manière

dont elle est vécue. Exacerbée, loin de signifier quelque efféminement, elle découvre un héros trop humain voué à une douleur qui le rend éternel. Assumée sans éclat, elle laisse le personnage être *seulement* un homme auquel la création poétique confère néanmoins la puissance de faire advenir ce que le héros n'aurait pu accomplir. La première attitude est adoptée par l'Orphée de Virgile, la seconde par celui d'Ovide. L'éloignement des femmes, cette fois conçu comme conséquence de la perte de l'épouse bien-aimée, est d'un côté présenté comme isolement forcené, de l'autre envisagé comme s'accompagnant d'un transfert sur l'amour des jeunes garçons caractéristique de la veine hellénistique. L'article montre comment, dans chacun des deux cas, est levée la critique de Zéthos reprise par Platon à l'encontre du poète, individu efféminé et inutile, qui s'exclut de la société voire du genre humain.

(L'article, complètement rédigé, n'a pas été remis. Une partie appelait un approfondissement que je n'étais pas en mesure de réaliser au moment voulu, étant donné mon engagement dans un projet de recherche philosophique à Göttingen).

[15.] « Vertus iréniques et civilisatrices du chant sur le chant. L'association poétique des citharèdes légendaires (Amphion, Arion et Orphée) chez Horace et Silius Italicus », *Revue des études anciennes*, 2008, n° 110, 1, p. 103-116.

Dans la littérature ancienne, la fréquente réunion d'Orphée, Amphion et Arion vise à exalter la puissance de la musique vocale, conçue comme reflet de la poésie elle-même. Horace insiste sur l'œuvre civilisatrice des deux premiers. Silius Italicus loue l'apaisement cosmique produit par le chant de chacun des trois. L'analyse de leurs vers réalisée dans l'article montre que le poète qui rappelle les bienfaits des chantes mythiques aspire toujours à se voir doté d'un pouvoir semblable à celui qu'il décrit. Cette commune évocation est conçue comme une mise en abyme du chant et de ses vertus. Au II^e siècle ap.J.-C., Clément d'Alexandrie proposera semblable développement de la légende avant de la transposer dans la sphère chrétienne pour chanter cette fois la puissance du chant *nouveau*.

B. Une exégèse religieuse et philosophique de la théogonie attribuée à Orphée : *Le Papyrus de Derveni*

[1.] *Le Papyrus de Derveni*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Les Belles Lettres (« Vérité des mythes » 23), 2003, 198 pages.

Découvert en 1962 à Derveni, au Nord-Ouest de Salonique, le *Papyrus de Derveni* est le plus ancien papyrus retrouvé en Grèce continentale. À l'époque où paraissait ce livre (2003), il n'avait pas encore fait l'objet d'une édition officielle¹. Seules circulaient l'édition officielle publiée dans la *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 47, 1982, p. 1-13, sa révision provisoire par R. Janko publiée en 2002 dans le numéro 141 de la même revue, p. 1-62, et une traduction anglaise par A. Laks et G. Most (1997), réalisée d'après l'édition de 1982 revue par K. Tsantsanoglou. L'ouvrage constituait la première traduction française intégrale du texte, accompagnée d'un commentaire et d'un lexique.

Ce papyrus comporte vingt-six colonnes de texte partiellement conservées qui contiennent les fragments d'un commentaire allégorique à des rites puis à une théogonie orphique dont les vers sont cités. La datation des vers, celle du commentaire et celle de la copie sont toutes trois impossibles à déterminer avec précision. Même la présomption des archéologues, fondée sur la présence d'une monnaie de Philippe II de Macédoine mêlée aux cendres d'un mort dans un cratère du tombeau et selon laquelle la combustion du rouleau devrait donc être antérieure à 300 av. J.-C. n'est pas décisive, le tombeau ayant pu être réutilisé ensuite. Si l'on peut estimer que les vers sont antérieurs à Platon et remonteraient au VI^e-V^e siècle et si les affinités souvent soulignées entre le commentaire et la pensée de certains Présocratiques (Héraclite étant cité, l'auteur est nécessairement postérieur à lui) ont parfois invité à situer ce commentaire à la fin du V^e siècle, j'ai quant à moi préféré ne pas adopter une position trop tranchée sur la datation. Disons simplement que le texte, écrit en ionien, semble être l'œuvre d'un individu relativement isolé aux interprétations qui paraissent parfois excentriques et du moins non représentatives d'un courant de pensée connu. À l'image des rhapsodes et prêtres errants décrits par Platon, l'auteur semble avoir pour but d'initier à la profondeur d'une croyance orphique par le biais d'une exégèse cosmogonique faisant concurrence à celle donnée par les « prêtres » « officiels » qu'il dénonce.

Le livre propose une synthèse introductive qui décrit le papyrus lui-même, puis son contenu : les rites évoqués, la théogonie orphique citée, le commentaire cosmogonique à laquelle elle donne lieu et les principes exégétiques mis en œuvre à cet effet, avant d'aborder la question relative à l'identité de l'auteur et de donner une bibliographie succincte. Les vingt-six colonnes de texte sont ensuite reproduites et accompagnées d'une

¹ Cette édition a été réalisée par Th. Kouremenos, G. M. Parássoglou et K. Tsantsanoglou et fut publiée en 2006 à Firenze par la maison d'édition Casa Leo S. Olschki.

² τὰ δ' ἐπὶ τούτοις ἐπίπροσθε ποιεῖται οὐ βουλόμενος πάντας γινώσκειν, col. XXIII l. 12-13.

³ Voir par ex. col. XVI, l. 7 avec la note 11, p. 75 dans F. Jourdan, *Le Papyrus de Derveni*, Paris, Les Belles Lettres,

traduction commentée ainsi que d'un lexique complet et également commenté du vocabulaire employé dans le texte.

C. Excursus : Orphée aujourd'hui

[51.] « Que nous dit Orphée aujourd'hui ? », 2015. Chronique rédigée pour le portail *La Vie des classiques* institué par Les Belles Lettres (<http://www.laviedesclassiques.fr>).

Brève réflexion sur le sens de l'image d'Orphée pour nous aujourd'hui. Motif choisi : la remontée des Enfers par Eurydice grâce au chant d'Orphée suivie de sa perte. Lecture proposée : chercher à regarder son bonheur le fait s'évanouir ; tenter de le mener vers la lumière permet d'avancer. La confiance sur le chemin, même dans notre nuit la plus obscure, est comme le chant d'Orphée : elle peut nous faire quitter les Enfers. À nous de ne pas y renoncer.

D. Interprétations philosophiques du mythe dionysiaque

[11.] « Manger Dionysos. L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens ? », *Pallas* 2005, 1, n° 67, p. 153-174.

Le démembrement de Dionysos est un épisode fondamental dans la mythologie considérée comme orphique. Or Plutarque innove de trois manières dans sa manière de l'interpréter. Il est d'abord le premier auteur de nous connu à ajouter qu'à cette occasion, les Titans ont dévoré Dionysos. Si d'autres avant lui ont mentionné la cuisson du jeune dieu, aucun n'a explicitement évoqué le repas qui s'ensuivit. Il est ensuite le premier à établir un lien direct entre ce crime et l'« humanité carnivore » (pour reprendre l'expression de Marcel Detienne) ou le mal inhérent à l'homme. Enfin, il est le premier à comparer le châtement subi par les Titans en punition de leur crime avec le sort de l'âme condamnée à la réincarnation. L'article analyse sa lecture du mythe dans le contexte qui la suggère : un réquisitoire contre l'alimentation carnée (le *Περὶ Σαρκοφαγίας*, ici 996 c), puis la compare à celles de Plotin, de Proclus, de Damascius, d'Olympiodore et de Firmicus Maternus. Il en ressort que l'interprétation de Plutarque demeure absolument originale et inconnue des néoplatoniciens avant Olympiodore. Elle constitue moins un maillon essentiel dans une chaîne herméneutique platonicienne qu'une étoile particulièrement lumineuse au sein d'une constellation interprétative entourant légende. Les néoplatoniciens semblent en tout cas avoir occulté l'épisode de la dévoration de Dionysos, peut-être pour des raisons doctrinales ou morales. Il réapparaît seulement dans deux contextes complètement différents : le premier, alchimique, avec Olympiodore qui l'utilise pour expliquer le caractère divin du corps lui-même — idée étrangère au néoplatonisme s'il en est ; le second, chrétien, où il sert à renvoyer aux païens les accusations d'anthropophagie et d'infanticide lancées contre les disciples du Christ.

[12.] « Porphyre, lecteur et citateur du traité de Plutarque *Manger de la viande* », *Revue des études grecques*, 2005, 2, n° 118, 2, p. 426-435.

Plutarque n'a pas été lu par les néoplatoniciens ou est du moins resté fort peu apprécié d'eux. Seul Porphyre le cite abondamment. Son traité sur l'abstinence, comporte de nombreux parallèles avec le *De esu carniūm*. Communauté dans le choix des références doctrinales ou de la cible stoïcienne, adoption d'expressions et d'arguments semblables ne se justifient pas seulement par le traitement du même sujet, le végétarisme. Porphyre a utilisé le *De esu* pour composer le *De abstinentia*. Cette certitude me conduit à penser qu'en III, 18, 3-20, 6, il pourrait avoir cité un passage du traité de Plutarque que la tradition éditoriale de ce dernier n'a pas retenu. À la fois le style et l'argumentation semblent provenir de Plutarque. L'étude détaillée du texte réalisée dans l'article tend à confirmer cette hypothèse et invite à introduire le passage dans une nouvelle édition du *De esu* qui ne nous est parvenu que de manière fragmentaire.

Annexe : Apport des recensions aux travaux des autres chercheurs

[52.] d'Alberto Bernabé, *Poetae epici graeci testimonia et fragmenta*, II^e partie, 1^{er} volume, K. G. Saur, Bibliotheca Teubneriana, München und Leipzig, 2004, dans la *Revue des Études grecques*, 2004, 2, n° 117, p. 803-805.

Tout en décrivant de manière détaillée les choix et la présentation des textes dans cet ouvrage magistral, la recension souligne que son originalité par rapport à l'édition d'Otto Kern (1922) réside principalement dans la séparation des fragments proprement dits — les vers en particulier — de leur contexte de citation mentionné quant à lui dans l'apparat. Le lecteur accède ainsi plus directement au cœur du discours orphique. Il perd cependant plus facilement de vue le contexte souvent indispensable à l'accès au sens. Cette recension a été à l'origine d'une réflexion sur la présentation des œuvres parvenues de manière fragmentaire et sur la classification de ce qui nous était parvenu, réflexion poursuivie à ce jour à propos de Numénius. Les restes de son œuvre ne

peuvent être présentés de manière rigoureuse que selon semblable classification qui distingue les fragments véritables des fragments d'authenticité douteuse (*spuria*), des témoignages, des « traces ou restes » (*vestigia*) de son enseignement chez d'autres auteurs et qui, dans son cas, peuvent prendre la forme de paraphrase, d'appropriation et de citations partielles (voir n° 22).

[61.] de Marie-Christine Fayant, *Hymnes orphiques*, texte et traduction, Les Belles Lettres (« CUF »), Paris, 2014, 776 pages, dans la *Revue de philologie*, 2014, n° 88, 1, p. 203-204.

Plongée dans les hymnes qui permet d'éclairer le sens de poèmes rendus souvent opaques par leur apparente et déconcertante simplicité. La recension fut l'occasion de rappeler la prudence nécessaire avant toute reconstitution simplificatrice du mythe « orphique » selon laquelle ce mythe affirmerait l'origine titanique des hommes à la suite du meurtre de Dionysos. Pareille interprétation relève du seul philosophe Olympiodore au VI^e siècle (voir n° 12).

[53.] de Gabor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2006, 3, n° 88, 3, p. 314-316 (en anglais).

Description de l'ouvrage succédant directement au nôtre sur le *Papyrus de Derveni*; désaccord sur le déroulement de la théogonie à propos de la figure de Phanès, qui, selon moi, est indirectement désigné dans le poème. Les vers n'évoquent pas l'avalement d'un sexe, mais bien de ce dieu « premier-né », par Zeus, voir Jourdan 2003, p. 60-63 *contra* Betegh, 2004, p. 117-122. La solution est à chercher dans les intentions herméneutiques de l'exégète et dans sa compréhension du terme αἰδοῖον.

II. Le judaïsme et le christianisme face à l'hellénisme

A. Appropriation juive puis chrétienne de traditions religieuses grecques : Orphée et Dionysos

1. Appropriation judéo-hellénistique de la figure d'Orphée — réception chrétienne

L'ouvrage de départ :

[2.] *Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée*, « Production juive et réception chrétienne », Paris, Les Belles Lettres (« Fragments » 7), 2010, 308 pages.

Orphée, le poète de la légende capable d'émouvoir les pierres par son chant, l'amant d'Eurydice descendu pour elle aux Enfers, l'artiste déchiré par les Bacchantes, finit par devenir le prophète païen de la révélation biblique. D'après les auteurs chrétiens des cinq premiers siècles, il aurait chanté le Dieu unique. Dans un poème adressé à son disciple Musée et réservé à quelques initiés, il aurait enseigné l'omniscience et la toute-puissance du divin Créateur, en des termes et images non seulement familiers aux traditions grecques, mais également empreints d'échos de l'Ancien Testament. Ces vers, qui lui sont faussement attribués, sont issus des ateliers littéraires juifs d'Alexandrie. Produits à l'époque hellénistique et plus précisément aux III^e et II^e siècles avant J.-C., ils nous sont parvenus dans plusieurs versions au gré des ouvrages (essentiellement chrétiens) qui les citent. Le livre propose une traduction et un commentaire détaillé de chacune des rédactions successives du poème. Cette traduction est précédée d'une étude du contexte de production et de réception de ces vers. Elle traite de manière détaillée les thèmes suivants :

- 1- La littérature judéo-hellénistique et la pseudépigraphie dans laquelle s'inscrit le poème, afin de définir le cadre de son apparition et les motifs de sa rédaction.
- 2- Les différents fragments et leurs sources respectives, afin de fournir une revue exhaustive de la réception de ces vers et une explication des raisons à l'origine de leur citation.
- 3- La reconstitution des étapes de composition du poème.
- 4- La validité du titre de *Testament*, appliqué à ces vers par deux témoins anciens et longtemps retenu par la critique moderne, mais remis en cause depuis la fin du XX^e siècle.

Articles de synthèse :

[47.] « Orpheus / Orphik », *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bonn, 2014, col. 576-613, ici col. 583, 599-600 et 609.

Résumé des deux éléments légendaires forgés par les Juifs et contribuant alors de manière décisive à leur appropriation de la figure d'Orphée à l'époque hellénistique : 1) la légende de l'enseignement qu'Orphée aurait

reçu de Moïse (alors nommé Musée) ou des Hébreux au cours de son supposé voyage en Égypte ; 2) la légende de sa conversion au monothéisme, corroborée par la rédaction sous son nom d'un poème (nommé *Testament/Dispositions testamentaires* ou *Discours sacré*) révélant le Dieu unique à son disciple Musée. Description succincte du poème ainsi que des fresques de Doura-Europos et de Gaza représentant David en nouvel Orphée (VI^e s.). Un élément des débats mérite d'être signalé ici. La question de savoir si les commanditaires juifs ont vraiment souhaité le rapprochement entre David et Orphée ou si ce rapprochement résulte simplement de la méthode de travail des artistes reprenant un patron de musicien couramment utilisé dans leurs ateliers est controversée (voir Jourdan [3.], p.366-373). Il n'est en outre pas impossible que cette ressemblance, si elle est voulue, soit inspirée par la tradition chrétienne, voire par l'association chrétienne préalable entre Orphée et le Christ, qui suggère *successivement* celle entre Orphée et David (voir Jourdan [3.] p. 360-366).

[10.] « Orphée dans la littérature pseudépigraphique juive : le cas du *Testament* d'Orphée », dans C. Méla et F. Möri, (dir.), *Alexandrie la divine*, Neuchâtel, La Baconnière, 2014, Vol. II, p. 610-618.

L'article traite trois thèmes. Il fournit d'abord une synthèse des éléments contribuant principalement au choix d'Orphée comme chantre du monothéisme chez les Juifs de l'époque hellénistique. Ces éléments ne sont pas originellement juifs (Orphée n'est pas encore comparé à David ; la mystique juive de l'époque ne semble pas familière de l'orphisme et le poème attribué à Orphée ne reflète pas les thèmes eschatologiques de cette mystique). Ils relèvent de la tradition grecque et d'une appropriation de celles-ci. Ces éléments sont les suivants : le statut d'Orphée comme premier théologien des Grecs, instaurateur de la religion hellénique de son ensemble ; sa considération comme « barbare », en raison de son origine thrace, dans laquelle les Juifs (puis les chrétiens) pouvaient se reconnaître ; son supposé voyage en Égypte, nourrissant la légende de sa rencontre avec Moïse ou du moins avec des Hébreux en ce lieu ; et les interprétations philosophiques déjà reçues par ses vers qui se révélaient alors dispenser une forme de monothéisme. L'article explique ensuite la manière dont j'ai reconstitué les quatre versions parvenues du poème. Les deux désignations reçues par celui-ci (*Dispositions testamentaires* ou *Discours sacré*), enfin, y sont présentées comme deux manières non exclusives de le concevoir plutôt que comme deux titres concurrents entre lesquels il faudrait choisir pour retrouver un titre supposé original.

[50.] « Orphica in the Jewish hellenistic Literature in Greek », in M. Dhont, S. Adams, (dir.), *Clark Companion to Hellenistic Jewish Literature in Greek*, Cambridge, Bloomsbury, 2021.

Synthèse sur la présence d'Orphée dans la littérature juive hellénistique (les différentes légendes et le poème monothéiste attribué à Orphée), avec bibliographie actualisée.

2. Mise à distance puis appropriation chrétienne des figures d'Orphée et de Dionysos

L'ouvrage de départ (réécriture complète de la thèse et publication en deux volumes) :

[3.] *Orphée et les Chrétiens*, « La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles », Tome I, *Orphée du repoussoir au préfigurateur du Christ*, « Réécriture d'un mythe à des fins *protreptiques* chez Clément d'Alexandrie », Paris, Les Belles Lettres (« Anagôgê » 4), 2010, 488 pages.

Depuis le VI^e siècle avant J.-C., la légende fait d'Orphée le citharède qui séduit bêtes sauvages, arbres et pierres, l'amant désespéré qui descend aux enfers chercher Eurydice, le poète des dieux païens qui introduit à leurs mystères. À la fin du II^e siècle de notre ère, ce héros de la métamorphose en subit à son tour une des plus étonnantes : il devient une préfiguration du Christ. Le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie (ca. 150-215) est l'œuvre unique où se réalise pleinement cette mutation. Il constitue le lieu privilégié pour étudier le renouvellement d'une figure mythique à l'occasion d'une polémique religieuse. Le premier tome d'*Orphée et les chrétiens* commence par une description du contexte historique, culturel et spirituel dans lequel s'inscrit le *Protreptique* et par une définition du genre « protreptique » (exhortation) afin d'établir le cadre de cette transformation d'Orphée : au cœur de la controverse entre chrétiens et païens, Clément d'Alexandrie exhorte les Grecs à embrasser la religion nouvelle, présentée comme seule voie prescrite par le *Logos* et menant à celui-ci. Il adopte à cette fin une méthode bien définie qui consiste à recourir aux images et au vocabulaire des traditions païennes familières à ses destinataires. Il les passe au crible de sa critique et les christianise insensiblement pour transmettre les principes de sa religion et exalter ses grandes figures. Ainsi les notions de chant, de Parole et de mystère permettent-elles de rapprocher Orphée et le Christ. L'ouvrage montre comment Clément d'Alexandrie élabore à partir de ces notions un portrait d'Orphée en repoussoir parfait du Christ avant de représenter ce dernier sous des traits orphiques sublimés et de « convertir » Orphée lui-même : le poète des dieux finit par élever un chant au Dieu unique. Dans ce processus, Clément ne recourt pas à l'allégorie. Le chant d'Orphée lui sert de *symbole* du *Logos*. Il le fait advenir *a posteriori* comme l'élément qui conduit vers ce *Logos* et ne peut se passer

de celui-ci pour être pleinement lui-même. Découvrant cette méthode, l'ouvrage propose une réflexion renouvelée sur la christianisation des figures païennes.

[4.] *Orphée et les Chrétiens*, « La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles », Tome II, *Pourquoi Orphée ?* « Les réécritures polémiques et religieuses du mythe d'Orphée dans la littérature patristique grecque jusqu'au début du VI^e siècle », Paris, Les Belles Lettres (« Anagôgê » 5), 2011, 478 pages.

Dans le *Protreptique*, Clément d'Alexandrie dépeint le Christ comme un nouvel Orphée et transforme par là le chanteur thrace en préfiguration de son Seigneur. Sa démarche est unique : de tous les auteurs chrétiens du début de notre ère, il est le seul à proposer un tel rapprochement, et ce afin d'inviter les païens à embrasser la religion nouvelle. Ses pairs ne manquent pourtant pas de citer Orphée et les poèmes qui lui sont attribués. Quels buts poursuivent-ils ? C'est à cette question que le deuxième tome d'*Orphée et les Chrétiens* tente de répondre. Il examine pour cela systématiquement comment les auteurs chrétiens des cinq premiers siècles traitent du personnage et de son œuvre. Se dégagent ainsi trois attitudes polémiques non exclusives : pour les uns, il s'agit de s'attaquer directement au poète et à ses vers en vue de dénoncer le paganisme et ses émules hétérodoxes ; pour d'autres, au contraire, de les mettre en valeur, mais toujours afin de discréditer les traditions grecques ; pour un dernier groupe, enfin, de les présenter comme de véritables modèles qui chantent en accord avec le message biblique autant qu'avec la pensée « droite ». L'ouvrage montre la manière dont les textes chrétiens associent ces trois attitudes et interroge les raisons du choix d'Orphée, plutôt que d'un autre poète théologien, à la fois comme cible privilégiée des invectives contre le paganisme et comme modèle idéal de conversion.

Articles prolongeant la réflexion sur certains détails :

[24.] « The Orphic Singer in Clement of Alexandria and in the Roman catacombs: comparison between the literary and the iconographic early Christian representation of Orpheus », *Studia patristica*, 2014, n° 73, p. 113-127.

Pour exhorter les païens à se convertir au christianisme, Clément d'Alexandrie loue le Christ comme un nouvel Orphée aux pouvoirs supérieurs. Dans ce but, il recourt à la figure du citharède au chant miraculeux qui charme même les animaux sauvages. Dans les catacombes romaines du III^e et du IV^e siècles, les chrétiens représentent Orphée en citharède ou chanteur entouré d'animaux. L'article résume la méthode utilisée par Clément pour dépeindre le Christ en nouvel Orphée et pour décrire la Parole (le *Logos*) comme un chant nouveau et puissant qui dépasse celui du chanteur légendaire. Il examine ensuite les différents sens possibles de la représentation picturale d'Orphée dans l'art chrétien des premiers siècles, et traite enfin de la question du lien possible entre représentation littéraire et représentation iconographique. Bien qu'aucune influence réelle ne puisse être affirmée entre les deux, on observe une méthode semblable pour s'adresser à un public cultivé. Dans le détail, l'article souligne que l'utilisation de la figure d'Orphée dans l'iconographie chrétienne de l'époque ne semble pas avoir à l'arrière-plan une comparaison avec David comme musicien aux pouvoirs miraculeux, pas davantage qu'elle ne la suppose dans la littérature de l'époque (Clément est le premier à la suggérer tout en la refusant). Si Orphée est là rapproché du Christ, c'est sans doute en raison du thème de l'Âge d'or qui entoure sa figure, thème que l'on retrouve dans la littérature latine de l'époque et qui n'est pas sans écho chez Clément lui-même et dans sa manière de célébrer le mystère chrétien.

[16.] « Le *Logos* et l'empereur, nouveaux Orphée. Postérité d'une image entrée dans la littérature avec Clément d'Alexandrie », *Vigiliae christianae*, 2008, 4, n° 62, 4, p. 319-333.

Au IV^e siècle après J.-C., Eusèbe de Césarée et Themistios appliquent respectivement au *Logos* et à l'empereur (Constantin II) l'interprétation du chant d'Orphée proposée par Clément dans le *Protreptique* et qui consiste à voir dans la puissance de ce chant une préfiguration des pouvoirs de la Parole. La reprise de l'image par Eusèbe permet de saisir directement l'influence de Clément dans la création de celle-ci. Sa transformation chez Themistios (qui n'est pas chrétien) fournit un exemple de son devenir politique. Leur étude fait apparaître non seulement le rôle de Clément dans l'appropriation d'une figure symbolique : c'est vraisemblablement en passant par l'Orphée chrétien qu'il a « inventé » qu'un païen donne naissance à un Orphée impérial (lequel est toutefois toujours un chrétien) ; mais aussi l'originalité de la première transposition chrétienne d'Orphée qu'il réalise dans le *Protreptique* : le lien élaboré à cette fin entre le chant et la Parole demeure l'un des motifs les plus efficaces du devenir chrétien, ici théologique comme politique, du chanteur thrace. L'article permet de voir ainsi rétrospectivement combien Clément a créé un modèle fécond en métamorphoses.

[13.] « Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie », *Revue de l'histoire des religions*, 2006, 3, n° 223, 3, p. 265-282.

Dans le *Protreptique*, Clément d'Alexandrie dénonce vigoureusement le caractère scandaleux des multiples figures de Dionysos. De manière remarquable, il rattache toutefois cette divinité à absolument tous les mystères dont Orphée serait l'initiateur. Le choix de concentrer presque exclusivement son attaque sur cette cible et ses

avatars révèle sans doute l'intention de réadapter la thématique qui lui est propre aux mystères chrétiens. Mais Clément va-t-il plus loin ? De même qu'il a converti Orphée dont la transfiguration scelle l'avènement du chancre chrétien, suggérerait-il implicitement un parallèle entre Dionysos et le Christ destiné à réintégrer dans la sphère chrétienne un Dieu fascinant mais insaisissable ? Bien qu'il ait sans doute tenté d'opérer sur le Dieu d'Orphée, la même métamorphose qu'il a opérée sur son « prêtre », la situation polémique dans laquelle s'inscrivait son discours a vraisemblablement empêché Clément de franchir ce pas. Il ne pouvait user d'une comparaison dont se servait Celse et les ennemis du christianisme dans le but de nier la divinité de Jésus, Dieu, fils de Dieu. L'article conclut que l'on doit malgré tout à Clément la vision restée traditionnelle des mystères païens. Sa description des cérémonies chrétiennes par le biais du vocabulaire des initiations dionysiaques a investi pour longtemps ces dernières d'une dimension spirituelle et d'une perspective de conversion religieuse qu'elles n'avaient pas en elles-mêmes. Seule une analyse rigoureuse de nos différentes sources peut corriger cette conception erronée du phénomène antique dont Clément est lui-même en grande partie responsable.

Résumés et prolongements des travaux précédents, destinés à des encyclopédies ou à des manuels :

[47.] « Orpheus / Orphik », *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bonn, 2014, col. 576-613, ici col. 583-591, 600-608 et 609-611.

Synthèse détaillée sur l'utilisation chrétienne d'Orphée et de l'œuvre qui lui est attribuée dans la littérature grecque et latine des cinq premiers siècles (voir le résumé suivant concernant la littérature grecque et la partie consacrée aux prolongements des travaux doctoraux dans le chapitre IV Parcours de recherche).

[27.] « Orpheus and 'Orphism' in the Christian literature (in Greek) of the first five centuries », dans H. Leppin, (dir.) *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*, Frankfurt, De Gruyter (« Millennium-Studien » 54), 2014, p. 193-206.

Les auteurs chrétiens des cinq premiers siècles ne perçoivent pas Orphée et l'orphisme à la manière dont les chercheurs de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles pensent qu'ils l'ont fait. Ils ne comparent pas le voyage d'Orphée dans l'Hadès à la descente du Christ aux Enfers. Ils ne tissent pas de lien entre David et Orphée, tous deux conçus comme lyristes aux pouvoirs merveilleux (du moins pas dans leurs écrits) — Clément d'Alexandrie est le premier avant le Moyen Âge à envisager un tel lien, et ce dans une perspective critique. Ils ne voient pas dans les mouvements religieux placés sous l'égide d'Orphée une forme de religion du Livre semblable à la leur, une foi unifiée autour d'un mythe central (celui de Dionysos ou Zagreus) recelant une théologie caractérisée par l'idée d'un péché originel, par la mort puis la résurrection d'un dieu et par un message de rédemption pour l'humanité. Ils ne les considèrent pas davantage comme unifiés en un groupe sectaire conduit par un prophète (Orphée) inaugurant une forme de religion nouvelle opposée aux pratiques religieuses de la cité. En d'autres termes, l'« orphisme » ne représente pas pour eux une forme de pré-christianisme et Orphée n'est pas un précurseur du Christ — seul Clément esquisse cette dernière image dans le *Protreptique* afin d'exhorter les Grecs à se convertir, mais moins par une exaltation des qualités d'Orphée que par portrait du Christ en Orphée d'ordre supérieur. Ce portrait, toutefois, est fondé sur la figure du chancre en Orphée, image très rarement utilisée dans les premiers siècles de notre ère. Les chrétiens de ce temps soulignent six autres caractéristiques du personnage. 1) Comme pour les païens, Orphée est pour d'abord le fondateur des mystères, et plus généralement le fondateur de la religion grecque elle-même. 2) Son antériorité à l'égard d'Homère constitue parallèlement un motif fondamental pour discuter de la priorité des traditions, surtout quand Orphée est présenté comme chancre du monothéisme. 3) L'origine thrace d'Orphée leur permet de jouer sur la notion de Barbare dans le double sens qu'elle recèle (étranger et ignorant) et qui leur est souvent appliqué. 4) Le voyage en Égypte qui lui prêté permet de lui supposer une rencontre avec les Hébreux, voire avec Moïse, selon une légende juive invitant ainsi à lui attribuer une connaissance de l'Ancien Testament. 5) Le poème judéo-hellénistique qui lui fait chanter le Dieu unique est alors le texte idéal pour prouver cette connaissance. Quant à l'œuvre mise sous le nom d'Orphée, outre son lien aux mystères et son accès réservé aux seuls initiés, elle leur fournit une série d'autres motifs qu'ils adaptent à leurs propos : un certain monisme qui traverse les vers et est souligné dans leurs interprétations philosophiques ; les images du souffle, du dieu premier-né (Phanès), du dieu bisexué (que Clément utilise comme image du Créateur et que Lactance dénonce) ou encore de la dévoration de Phanès par Zeus suivie de la régurgitation de tous les dieux par le même Zeus (elle se voit dotée de significations eschatologiques). L'article montre comment les auteurs chrétiens utilisent ces caractéristiques d'Orphée et de son œuvre pour servir leurs polémiques contre les païens, parfois aussi contre les hétérodoxes auxquels ils reprochent leurs affinités avec ces derniers. Ainsi, tantôt ils dénoncent ces traits d'Orphée et de son œuvre, tantôt ils se les approprient, dans ce cas soit pour dénoncer l'ignorance obstinée des païens alors que leur « initiateur » les conduisait sur la bonne voie, soit pour tenter de les convaincre en soulignant la parenté entre les deux traditions ; tantôt enfin ils transforment ou « subliment » ces motifs pour chanter le christianisme — l'élaboration de la théologie chrétienne passant entre autres par pareille métamorphose de l'héritage grec. Il en ressort que leur portrait d'Orphée diffère essentiellement de celui repris et prolongé par les chrétiens du Moyen Âge et de la Renaissance où, dans un tout autre contexte de pensée, domine l'image de l'amant d'Eurydice.

[49.] « Orpheus and the Church Fathers », in M. Edwards, *Companion to Early Christian Philosophy*, Abingdon, Routledge, 2019 (sous presse).

Synthèse de même teneur que la précédente, abrégée et légèrement modifiée.

[48.] « Orpheus », *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Berlin, De Gruyter, 2020.

Synthèse de même teneur que les précédentes, qui sera toutefois légèrement modifiée en raison des débats actuels (notamment sur l'iconographie avec J.-M. Roessli et sur la « christianisation » avec F. Massa).

Annexe : Apport des recensions aux travaux des autres chercheurs

[55.] de Bernard Pouderon, Pseudo-Justin, *Ouvrages apologétiques, Exhortation aux Grecs* (Marcel d'Ancyre?), *Discours aux Grecs, Sur la Monarchie*, Paris, Cerf (SC 528), 2009, dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2011, n° 57, p. 145-148.

Le livre de B. Pouderon, préparé en collaboration avec C. Bost-Pouderon, M.-J. Pierre et P. Pilard, constitue une nouvelle édition, traduite et commentée, des trois traités pseudépigraphes attribués à Justin et parvenus sous les titres suivants : *Exhortation aux Grecs*, *Discours aux Grecs* et *Sur la Monarchie*. Le premier et le dernier citant le poème judéo-hellénistique attribué à Orphée, la connaissance de cette nouvelle édition tout comme le débat avec les positions de ses auteurs étaient pour moi essentiels. Je ne résumerai ici que deux de mes remarques. 1) L'insertion du traité *Sur la Monarchie* dans ce volume crée une véritable difficulté, l'origine chrétienne du texte étant controversée. Dans sa partie centrale, ce petit traité est constitué par une série de citations poétiques destinées à montrer que les poètes grecs ont eux-mêmes chanté en faveur du monothéisme, soutenu des doctrines bibliques comme le Jugement dernier ou la justice divine, voire critiqué le polythéisme. Le florilège est simplement encadré par une introduction et une conclusion, invitant pour l'une à abandonner l'idolâtrie, pour l'autre, à croire au vrai Dieu. Selon moi et malgré B. Pouderon, ce cadre n'est pas un élément chrétien ajouté au florilège et le traité provient dans son ensemble d'un milieu juif hellénisé, alexandrin par exemple. 2) La seconde remarque concerne un choix éditorial réalisé dans un passage de ce même traité. Une des rares corrections que B. Pouderon retient de l'édition précédente de M. Marcovitch (1990) s'avère inutile. Le passage concerné évoque le poème à teneur monothéiste attribué à Orphée. L'introduction des vers (2, 3) comporte deux éléments caractéristiques d'une présentation judéo-alexandrine du texte (voir Jourdan [2.], p. 62, 164-165) : le titre de *Dispositions testamentaires* ou *Testament* attribué au poème, titre qui correspond à un genre très développé dans la littérature judéo-hellénistique des II^e et I^{er} siècles av. J.-C. ; la mention de « trois-cent soixante » dieux païens, selon un chiffre vraisemblablement censés correspondre aux jours de l'année. M. Marcovich, suivi par B. Pouderon, propose de lire plutôt « trois cent soixante cinq » et d'ajouter le terme πέντε en suivant le témoignage de Théophile (*À Autolykos*, III 2, 2). La correction est inutile si l'on considère que le chiffre renvoie soit à la méthode juive du décompte des jours en fonction de l'année lunaire (laquelle compte toutefois moins de trois cent soixante jours) et non solaire, comme le font les chrétiens ; soit plutôt au calendrier égyptien avec ses trente six décans, lequel comporte effectivement trois cent soixante jours, si l'on omet les épagomènes considérés comme jours supplémentaires. Or, selon la coutume égyptienne, chaque jour était effectivement placé sous la protection d'une divinité, masculine ou féminine (voire parfois les deux). Les Juifs d'Alexandrie à l'origine du poème et sans doute aussi de cette introduction pouvaient avoir confondu les coutumes helléniques avec celles de leurs voisins égyptiens, ce qui n'aurait rien d'étonnant étant donné d'une part que le calendrier égyptien était très souvent adopté à l'époque hellénistique et d'autre part que toutes ces traditions relevaient pour eux de l'idolâtrie qu'ils voulaient condamner (sur ce point voir Jourdan [3.], p. 122). La lettre du texte peut donc sans doute être conservée. Elle semble caractéristique de l'origine judéo-alexandrine du passage.

[56.] de Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, Eugenio R. Luján Martínez, Raquel Martín Hernández, Marco Antonio Santamaría Álvarez, Sofía Torallas Tova, [éds.], *Tracing Orpheus*, « Studies of Orphic fragments, In Honour of Alberto Bernabé », Berlin / Boston, Walter de Gruyter (« Sozomena » 10), 2011, dans la *Revue des Études grecques*, 2013, 1, n° 126, 1, p. 277.

Recueil de courtes études sur l'orphisme rédigées en l'honneur d'Alberto Bernabé. La recension en donne une description succincte.

[59.] de Francesco Massa, *Tra la vigna e la croce*, « Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo) », Stuttgart, Franz Steiner (« Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge ; Alte Geschichte » 47), 2014, 325 pages, dans la *Revue des Études anciennes*, 2015, 2, n°112, 2, p. 731-734.

Une partie de ma thèse devait être consacrée à l'usage de Dionysos chez les chrétiens des premiers siècles. L'ampleur de la recherche sur le devenir chrétien du seul Orphée m'a conduite à y renoncer. La thèse de F. Massa venait alors opportunément combler cette lacune. Fils d'un dieu et d'une mortelle ; dispensateur de la vigne et du vin ; libérateur étranger venu répandre une religion nouvelle — revêtant pour cela une forme humaine ; prophète injustement châtié ou innocente victime cruellement mise à mort par les Titans — qui donc pouvait en effet mieux que Dionysos servir de parangon païen au Christ ? Les chrétiens ont senti le danger comme l'attrait fascinant d'une telle figure et l'ont fait servir à leurs propres discours et représentations du divin au point qu'elle a souvent contribué à les façonner. Pour donner à comprendre leur appropriation de Dionysos, F. Massa leur attribue trois stratégies : la reconnaissance des analogies, qui conduit à leur justification ou à leur négation ; la reprise du vocabulaire et des images dionysiaques pour la construction du discours chrétien ; et la réinterprétation chrétienne des thèmes et motifs dionysiaques. Après une analyse détaillée de sa démarche, la recension émet simplement le regret qu'il n'ait pas repris et approfondi la typologie de l'usage d'Orphée chez les premiers chrétiens proposée dans *Orphée et les Chrétiens I* ([3.]). Elle est parfaitement transposable à l'usage chrétien de Dionysos, surtout concernant les chapitres de Clément d'Alexandrie étudiés par l'auteur, puisqu'elle décrit les étapes que sont la mise à distance critique, la reprise thématique et terminologique et la transposition et appropriation « convertissant » les images empruntées. Ce schéma diffère peu de celui de F. Massa sinon qu'avec Clément, la dernière étape mène plus loin : Clément parvient parfois à une appropriation telle que la consonance originale païenne de sa terminologie finit par disparaître dans une apothéose chrétienne. Concernant l'imagerie dionysiaque, indissociable des *Bacchantes*, il est du moins indispensable de remarquer que son appropriation est pleinement réalisée lorsque Clément l'unit à celle du monde biblique en l'occurrence en la faisant répondre et se fondre au tableau des agnelles de l'*Apocalypse* (voir Jourdan [3.], p. 426-432) — intégration qui, selon moi, scelle une véritable christianisation conforme au projet *protreptique*. Une attention à la forte présence et justement co-présence de cette imagerie biblique est indispensable à la compréhension de l'étape finale du processus d'appropriation. Dans ce même esprit, l'examen des sources vétéro-testamentaires et judéo-hellénistiques de cette appropriation-intégration ne peut être éludé, remarque qui vaut aussi pour l'iconographie. Je laisserai ici les remarques de détail pour conclure que tout comme ils ont ignoré l'Orphée descendant aux Enfers pour lui préférer le chantre et mystagogue en vue de le comparer au Christ, les chrétiens des premiers siècles ont préféré taire la mort et « résurrection » de Dionysos pour retenir entre autres la joie transmise dans ses initiations et en prêtre aux fêtes chrétiennes. L'ouvrage de F. Massa a l'heur d'éclairer toutes les facettes d'un parallélisme certes réalisé, mais pas selon les attentes du lecteur et spectateur moderne qui, comme Tirésias à l'égard du jeune prêtre de Dionysos, peut être reconnaissant à son auteur de le déciller.

Excursus : l'appropriation chrétienne de la figure d'Hermès Trismégiste

[60.] Recension de Claudio Moreschini, *Hermes Christianus*, « The intermingling of Hermetic piety and Christian thought », Turnhout, Brepols (« Cursor mundi » 8), 2011, dans la *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2015, 1, n° 61, 1, p. 171-173.

La lecture du livre de C. Moreschini a permis une ouverture sur d'autres types d'appropriations chrétiennes de l'héritage « païen », une appropriation à laquelle cet héritage doit à la fois sa survie et son devenir. Si l'hermétisme a connu un très grand succès à partir de la fin de l'Antiquité puis à travers tout le Moyen Âge et la Renaissance, cela est en effet vraisemblablement dû à son appropriation par les chrétiens, une appropriation fondée sur des ressemblances entre leurs doctrines et celles qu'ils trouvaient dans les traités attribués à Hermès et qu'ils estimèrent longtemps le fruit de la révélation dont aurait bénéficié leur auteur. Une telle réception a même largement contribué à la formation du *corpus* dont les extraits parvenus ont d'abord été choisis par ces lecteurs pour les résonances qu'ils y percevaient avec leurs propres croyances. La recension résume la synthèse réalisée par C. Moreschini qui montre comment, en Europe, mais aussi plus précisément en Italie, les philosophes et théologiens chrétiens ont développé leur propre vision de l'hermétisme. Après avoir évoqué l'enthousiasme et parfois les rejets des premiers lecteurs, il décrit le développement d'une véritable théosophie hermétique qui culmine à la Renaissance et montre la manière dont la construction historique sur laquelle celle-ci se fonde en attribuant à un Hermès antérieur à Moïse une révélation toute chrétienne finit par être mise en doute à la fin du XVI^e siècle, essentiellement par Isaac Casaubon, mû lui aussi par des considérations plus religieuses que philologiques. Mon intérêt s'est porté sur la mise en évidence de la construction d'un hermétisme chrétien et de sa déconstruction par l'histoire et la philologie toutes deux mises au service de croyances religieuses et plus exactement de positions confessionnelles.

B. Élaboration d'une théologie chrétienne à partir de notions empruntées à la religion et à la philosophie grecques — leur devenir chrétien

[18.] « Le *Logos* de Clément d'Alexandrie soumis à la question », *Revue d'études augustinienne et patristiques*, 2010, 2, n° 56, 2 p. 135-172.

Deux questions, inspirées par les doctrines qui lui sont postérieures, sont parfois posées à l'œuvre de Clément d'Alexandrie, alors tantôt soupçonnée d'« hétérodoxie », tantôt louée pour sa précoce « orthodoxie » : l'Alexandrin a-t-il distingué deux *Logoi* ? Le cas échéant, les aurait-il considérés comme successifs ou bien aurait-il envisagé la notion de génération éternelle ? L'article propose un nouvel examen des textes les plus souvent cités pour résoudre ces questions et traite de manière plus approfondie le fragment 23 des *Hypotyposes* transmis par Photius dont sont passées en revue les interprétations modernes. Il tente par là de transformer cet « interrogatoire », qui met la pensée de Clément à la torture, en écoute de celle-ci et de ses témoins. Adoptant, à titre d'hypothèse herméneutique, l'idée que le texte cité par Photius peut réellement être attribué à Clément, il invite à découvrir dans ce dernier une distinction entre *πατρικὸς λόγος*, *πατρῶος λόγος* et Esprit Saint, conçus comme trois aspects distincts du *Logos* divin dont l'unité ne serait pas mise en cause. Clément aurait pu l'avoir établie dans le contexte des débats théologiques de son époque, peut-être par opposition aux excès du monarchianisme ou plutôt en vue d'élaborer une réflexion sur le statut de l'Esprit Saint.

[31.] « Du Mystère au mysticisme : élaboration d'une mystique de la Parole dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie », dans S. C. Mimouni, M. Scopello, (dir.), *La mystique théorique et théurgique dans l'antiquité gréco-romaine*, « Judaïsmes et christianismes », Turnhout, Brepols (« JAOC 6 »), 2016, p. 402-447.

Le *Protreptique* exhorte à passer des mystères au Mystère. Les *Stromates* réalisent le passage du Mystère à la mystique, et plus précisément à une mystique de la Parole. Pour cela, ils reprennent le vocabulaire des mystères éleusiniens, déjà innervé des sens nouveaux donnés par Platon, Philon et Paul, et invitent les lecteurs à accomplir une expérience initiatique qu'ils mettent eux-même en œuvre. Elle consiste en une interprétation de l'Écriture qui vise à dépasser l'écrit pour atteindre la *parole*. Cette Parole ou *Logos* est le terme final de l'interprétation puisqu'elle n'est autre que le Christ, qui seul peut donner accès au Père. La découvrir conduit à l'*époptie*, conçue ici comme connaissance de Dieu. En tentant d'imiter non seulement la méthode « mystérique » de voilement et dévoilement propre à l'Écriture, mais le rôle de mystagogue caractéristique de la Parole, Clément tend à réaliser dans sa propre écriture, qui accueille cette Parole et se veut *parole*, ce que l'on appelle généralement une expérience mystique, c'est-à-dire une expérience d'union à Dieu, elle-même synonyme de révélation et de connaissance. À cette expérience, Clément invite aussi le parfait chrétien, celui qui précisément « connaît » : le véritable *gnostique*. L'article décrit l'élaboration de cette mystique de la Parole et montre qu'elle passe par l'association de trois types de « spiritualités » ou « mystiques » évoquées dans les précédentes contributions du recueil : une mystique de la connaissance visant à l'*époptie*, but de toute la démarche ; une mystique du culte, conçue comme étape préliminaire et transposée ici en décryptage révélateur et imitateur de l'Écriture ; une mystique de l'amour, enfin, qui seule peut faire réellement grâce de la connaissance recherchée. Ces trois « mystiques » sont les trois moments de la mystique de la Parole que Clément espère réaliser au cœur de sa propre *parole*.

[29.] « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénios dans la *Préparation évangélique* », dans S. Morlet, (dir.) *Lire en extraits*, « Pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge », Paris, PUPS, 2015, p. 107-148.

Quand on parle de *fragment*, on pense avant tout au « (petit) morceau » de l'œuvre de Numénios cité et à ce que ce « (petit) morceau » qui a été « extrait » de son contexte originel livre sur ce dernier. Considérer les mêmes textes non plus comme des fragments, mais comme des extraits proprement dits, change radicalement la perspective. Dans ce cas, ce qui importe est moins l'enseignement de Numénios dont on dispose d'un « (petit) morceau » que l'acte d'avoir choisi et découpé ce morceau et les motifs à l'origine de cet acte. Une telle perspective invite donc à parler d'Eusèbe et non (ou non prioritairement) de Numénios. Son propre texte n'est plus simplement considéré comme le *contexte* des fragments, le cadre du texte qui nous aurait en réalité intéressés, mais véritablement comme le *texte* à examiner, contenant et amenant l'extrait comme faisant partie intégrale de lui-même. L'article entreprend alors d'étudier ce texte pour lui-même. Il éclaire non seulement les intentions motivant les choix faits par Eusèbe dans l'œuvre de Numénios, mais aussi la méthode d'extraction qu'il met au service de ces intentions. À l'aide de deux exemples emblématiques, est ensuite évalué le degré d'intégration de ces passages dans le discours d'Eusèbe. Ces résultats permettent d'esquisser le portrait d'Eusèbe extracteur et de relever les traits caractéristiques des extraits qu'il propose. L'intention initiale, qui consistait à vouloir évaluer les informations sur Numénios fournies par le texte d'Eusèbe, n'est pas abandonnée pour autant. La perspective de l'extrait l'approfondit au contraire en la prenant sous un autre angle : l'étude de la méthode adoptée par l'extracteur montre que celui-ci n'est pas neutre dans sa présentation, ce qui invite à mesurer les

inflexions qu'il apporte à la lecture de Numénius et permet ainsi parfois (*a contrario*, mais pas toujours) de parvenir au sens originel des textes du philosophe. Quant à la considération du discours d'Eusèbe et de l'extrait qu'il contient comme un tout, elle génère des hypothèses sur l'œuvre de Numénius que le seul examen des citations n'aurait pu fournir.

[34.] « Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en *PE XI 21-22*. Première partie : Monothéisme et emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος : Eusèbe, lecteur de Platon *via* Numénius (*PE XI 21*) », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2018, n° 64, 2, p. 215-242.

En *PE XI 21*, Eusèbe produit une série de citations de Platon visant à convaincre de l'accord du philosophe avec Moïse sur la définition du Bien identifié à Dieu. Ces citations donnent lieu à une paraphrase affirmant l'accord de Platon et des Hébreux sur le monothéisme, tout en dénonçant le polythéisme philosophique. Or, dans cette critique, Eusèbe a un emploi fort problématique du terme ὁμοούσιος (*PE XI 21 6*). Le rejet de la notion qu'il véhicule à propos du Bien (identifié à Dieu) et de ce qui provient de lui crée une double difficulté : la compréhension de ce refus lui-même, alors qu'Eusèbe acceptera le terme ὁμοούσιος après Nicée pour évoquer la relation entre le Père et le Fils ; la remise en cause apparente de la divinité du Fils provoquée notamment par ce rejet lorsque le discours d'Eusèbe est envisagé d'un point de vue théologique. Dans sa paraphrase de Platon, Eusèbe s'approprie par avance le propos des quatre fragments de Numénius qu'il cite au chapitre suivant (*PE XI 22*). Ce premier article montre ce que sa paraphrase doit à ces fragments et comment la double difficulté théologique trouve une première solution grâce à un rappel du sens pris par l'adjectif ὁμοούσιος à l'époque d'Eusèbe et chez Eusèbe lui-même.

[37.] « L'adjectif ὁμοούσιος et la réélaboration de la notion qu'il contient grâce à Numénius — Eusèbe de Césarée, *PE XI 22* » (Deuxième partie de l'étude : Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en *PE XI 21-22*), *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2019, n° 65, 1 (sous presse).

Dans son affirmation de l'accord entre Platon et Moïse sur le monothéisme, en *PE XI 21, 6-7*, Eusèbe en vient à dénoncer le polythéisme philosophique en faisant un emploi fort problématique de l'adjectif ὁμοούσιος. Le rejet de la notion qu'il véhicule à propos du Bien (identifié à Dieu) et de ce qui provient de lui crée une double difficulté : la compréhension de ce refus lui-même, alors qu'Eusèbe acceptera le terme ὁμοούσιος après Nicée pour évoquer la relation entre le Père et le Fils ; la remise en cause apparente de la divinité du Fils provoquée notamment par ce rejet lorsque le discours d'Eusèbe est envisagé d'un point de vue théologique. Un premier article a montré comment cette double difficulté se résout en partie grâce à la précision du sens pris par l'adjectif ὁμοούσιος à l'époque d'Eusèbe et chez Eusèbe. Mais la dénonciation du polythéisme philosophique n'en demeure apparemment pas moins applicable au Fils. Ce second article découvre comment l'aporie est résolue grâce à la citation de quatre extraits de Numénius dans le chapitre suivant (*PE XI 22*) : non seulement le fr. 16 des Places (24 F) sert à justifier l'attribution d'une οὐσία distincte au Bien (Dieu) et à ce qui provient de lui (notamment son Fils) ; mais la citation des fr. 2 (11 F), 19 (27 F) et 20 (28 F), grâce au propos tenu sur la participation du Bon (le démiurge) au Bien, permet à Eusèbe de préciser son discours et par suite d'en éliminer les contradictions théologiques en *PE XI 21, 7* ainsi que de définir implicitement la relation qui unit le Père et le Fils en des termes qui conduiront au sens de l'adjectif ὁμοούσιος qu'il estimera licite. Loin de servir uniquement à illustrer un propos d'emblée déterminé, la citation de Numénius permet ainsi à Eusèbe de corriger un discours aux conséquences théologiques suspectes ; mieux : d'élaborer de manière sous-jacente une théologie selon lui réellement chrétienne.

[46.] « L'exploitation théologique de Numénius dans la *Préparation évangélique* », dans les actes du colloque *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 20-21 novembre 2019, organisé par Sébastien Morlet, Université Paris-Sorbonne, publication prévue pour 2021.

L'article montre la manière dont Eusèbe élabore sa propre théologie à partir d'éléments empruntés à Numénius. Est d'abord traitée la manière dont il définit sa conception du *Logos* à partir des considérations du *Περὶ τὰ γὰ θεοῦ* sur le deuxième dieu et plus précisément sur la dualité de celui-ci qui lui permet d'envisager le *Logos* d'un côté comme monde des formes intelligibles tout en lui donnant de l'autre une fonction analogue à celle de l'âme du monde, sans pourtant l'y identifier. Est ensuite résumée son utilisation des fragments en vue de préciser la relation entre le Père et le Fils, conçus notamment à l'image du Bien et du Bon qui lui permet à la fois d'exprimer ses réticences envers la notion de ὁμοούσιος et de la rectifier pour la rendre acceptable à ses propres yeux. L'article montre enfin d'une part comment Eusèbe s'approprie Numénius même là où il ne le cite plus et comment d'autre part ses silences à son sujet sont indicatifs de ce qu'il ne faut pas chercher chez Numénius, en l'occurrence une identification du troisième dieu à l'âme du monde. Eusèbe va quêrir chez Plotin cette

identification indispensable à son affirmation de la présence en germe de la Trinité chez Platon et ses disciples, l'âme étant à ses yeux la version païenne de l'Esprit Saint.

Annexe : Apport des recensions aux travaux des autres chercheurs

[63.] de Alain Galonnier : Cassiodore, *De l'âme*, texte émendé de l'édition J. W. Halporn, introduction, traduction et notes de A. Galonnier, Paris, Cerf (« SC » 585), 2017, recension prévue pour la *Revue d'études augustiniennes et patristiques* en 2020.

Recension qui permettra d'aborder le devenir de la représentation philosophique de l'âme (principalement aristotélicienne) chez un chrétien d'expression latine du VI^e siècle fortement marqué par l'augustinisme.

III. Platonisme (Plutarque, Numénius, Porphyre)

A. La question des origines du mal

1. Définition du sujet — questions associées

[5.] *Die Wurzel allen Übels*. « Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts », actes du colloque international organisé au Lichtenberg-Kolleg, 27-29 Janvier 2011, publiés avec R. Hirsch-Luipold, Tübingen, Mohr Siebeck (« Ratio Religionis Studien » 3), 2014, 305 pages.

Recueil d'articles portant sur la question des origines, du sens et de la nature du mal selon les traditions philosophiques et théologiques de l'Antiquité et plus spécifiquement du I^{er} au IV^e siècles. La question est abordée dans le platonisme (chez Platon, Numénius et Plotin) et le stoïcisme (chez Sénèque), dans dans l'Ancien Testament puis dans l'exégèse vétero- et néotestamentaire (chez Philon, Clément, Irénée, Justin et Augustin), dans la gnose et le manichéisme, et, en guise d'ouverture, dans le Coran. Publication faisant suite au colloque organisé à Göttingen (janvier 2011).

[7.] « Vorwort » : Introduction terminologique et conceptuelle sur la notion de mal et résumé de tous les articles du volume *Die Wurzel allen Übels*, « Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts » (actes du colloque international organisé au Lichtenberg-Kolleg, 27-29 Janvier 2011), dir. F. Jourdan et R. Hirsh-Luipold, Tübingen, Mohr Siebeck (« Ratio Religionis Studien » 3), 2014, p. VII-XIII (en allemand).

Préface qui présente en premier lieu les enjeux terminologiques, philosophiques (métaphysiques, éthiques, cosmologiques) et théologiques de la question des origines du mal, tout en notant sa portée également sociale et juridique. Elle aborde le double sens des termes *κακόν* en grec et *malum* en latin qui renvoient tant au mal métaphysique qu'au mal éthique et moral ainsi qu'à la souffrance considérée comme mal subi. Le questionnement métaphysique est ensuite précisé : il invite à interroger la fonction du premier principe relativement au mal en général, à découvrir la manière dont apparaît le dualisme pour préserver ce principe de toute responsabilité dans le mal et à voir comment la réalité du mal peut aussi être niée pour éviter de mettre en question l'unicité de ce principe. Le questionnement est semblable dans la théologie où il conduit aux différentes formes de théodicées. D'un point de vue cosmologique, les recherches portent sur l'existence d'une source « physique » du mal, tant commis que subi. Les philosophes soit la situent dans un principe actif comme la matière, la nécessité (envisagées comme actives) ou l'aspect mauvais de l'âme du monde, soit la conçoivent de manière purement passive ou négative, l'identifiant à l'imperfection du devenir, à la matière ou à l'absence de forme qui la caractérise, à l'aveuglement de la nécessité ou encore aux effets secondaires du mouvement de l'âme du monde. Dans ce cadre réapparaissent évidemment les enjeux métaphysiques et théologiques, qu'il s'agisse d'opposer l'intelligible au sensible ou de reprendre le débat sur une causalité due hasard ou à la Providence. Lorsque la question est envisagée au plan éthique, enfin, entrent en jeu les questions de la volonté humaine et de la liberté de choix, mais aussi de l'éducation et des croyances religieuses. La seconde partie de cette préface décrit les grandes parties de l'ouvrage (introduction au sujet tel qu'il est traité dans l'Antiquité tardive, arrière-plan philosophique et biblique, traitement du sujet dans les trois premiers siècles, et excursus dans les siècles suivants, avec une ouverture sur le Coran), avant de résumer chaque article.

2. Définition des origines du mal dans le platonisme du II^e siècle après J.-C.

2. a. Étude préliminaire : le mal selon Platon

[68.] *Le mal selon Platon. Absence du dieu et de l'intellect ; éloignement à l'égard du dieu et défaut d'exercice de l'intellect.* Étude rédigée à Bonn en 2008, 158 pages. Révision prévue pour une publication.

Platon n'aborde pas volontiers la question du mal. Comme il le dit dans le *Timée* (87 c 3-4), « il est plus juste de parler des biens que des maux ». Cette affirmation est révélatrice de ses conceptions métaphysiques, théologiques et cosmologiques. Rendre justice à dieu et au principe à l'origine du monde, c'est expliquer l'avènement du bien, non du mal. L'étude de l'homme nécessite cependant ce détour par la réflexion sur les maux. Dans son univers, ils prédominent (*Rép.* II 379c4-5 ; *Théét.* 176a-b). Pourquoi ? Peut-on penser le mal en lui-même et en déterminer la ou les cause(s) ? Une telle recherche trahit l'orientation que Platon donne à sa philosophie et les principes sur lesquels il la fonde. Penser, selon lui, c'est d'abord penser le bien. C'est imprimer à l'intellect en son âme le mouvement de l'intellect divin et lui donner pour objet les idées, toutes éclairées par l'idée du bien. L'activité de penser qui assure la bonté permanente du monde contribue aussi directement à la bonté de l'individu. Rechercher les causes, ensuite, c'est tendre à remonter à l'intention originariaire du monde puis rattacher à chaque chose la réalité intelligible qui lui est associée. Or l'intention originariaire est nécessairement bonne et il n'est fait aucune place dans les dialogues pour une forme du mal en lui-même. Il n'est donc pas non plus de cause du mal prise en ce sens. Platon pourtant n'ignore ni ne nie l'existence des maux. Le monde peut être affecté d'imperfections ou d'incidents. Les hommes sont frappés par des malheurs, mais sont surtout sujets aux vices, devenant ainsi seuls les auteurs du mal moral. Comment s'expliquent ultimement les défauts de l'un et les maux commis par les autres s'il faut renoncer à une cause du mal ? Et comment surgit le mal moral, si le monde ne lui fait aucune place, alors que sa description est sous-tendue par une analogie normative entre cosmologie et anthropologie ? L'examen des textes réalisés dans cette étude apporte cette double réponse : si les imperfections et incidents du monde relèvent de l'absence du dieu et de l'intellect, le mal moral est dû chez l'homme à son propre éloignement du dieu et au défaut d'exercice de l'intellect en lui. Pour parvenir à cette réponse, la question de l'origine du mal est abordée selon les points de vue théologique, dialectique, cosmologique et éthique. Il en ressort qu'au niveau dialectique, le mal et les maux sont ce dont il n'y a pas de réalité intelligible. Le mal ne peut être pensé et c'est pourquoi précisément il subsiste. S'il pouvait l'être, il ne ferait plus l'objet de scandale et disparaîtrait. Son origine semble donc pouvoir seulement être située, au niveau cosmique, dans l'absence d'intellect, qui apporte nécessairement avec lui le bien ; et, au niveau éthique, dans le défaut d'exercice de l'intellect par la contemplation des intelligibles, — sa manifestation essentielle étant ici la déraison (*ἀνοία*) toujours accompagnée par l'ignorance. L'identification de dieu à l'intellect comme deux causes raffinées du bien permet de considérer les deux origines proposées comme deux facettes d'un même manque : d'une même absence de dieu et d'intellect d'une part ; d'un même détournement à l'égard de dieu (l'impiété) ou défaut d'exercice de l'intellect d'autre part. Ainsi pas davantage que la matière (la *χώρα*), la nécessité ou une âme mauvaise du monde ne sont activement responsables du mal au niveau cosmique, le corps ou l'âme de l'homme ne le sont au niveau éthique. La responsabilité du mal moral revient seulement de manière négative à l'âme rationnelle lorsqu'elle manque d'être elle-même parce qu'elle n'exerce pas son intellect et ne suit pas le dieu. À aucun niveau que ce soit Platon n'envisage de principe du mal ; à tous les niveaux, il pense une cause première du bien.

Débat sur le sujet : l'apport d'une recension

[54.] de John Philipps, *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Leiden / Boston, Brill, 2007, dans *Ancient Philosophy* 2010, n° 30, p. 219-225 (en anglais).

Proclus propose une solution fort originale pour expliquer l'origine du mal. Selon lui, les maux n'ont qu'une existence partielle ou secondaire, « parasitaire » pour ainsi dire. Ils n'ont pas de cause proprement dite, mais sont toujours produits de manière accidentelle ou par quelque chose d'autre qu'une cause qui les expliquerait en eux-mêmes (*De malorum subsistentia*, c. 50. 10-11). Cette notion que Proclus nomme *parhupostatis* est étayée par l'idée qu'en réalité, le mal, ou plutôt les maux tirent leur force du bien lui-même et ne lui sont donc pas contraires (*ibid.* c. 52-53). La recension émet entre autres le regret que J. Philipps n'ait pas davantage explicité la spécificité de cette conception et surtout ne l'ait pas perçue comme l'élément essentiel de la position proclinienne. Son livre devait par ailleurs me permettre d'avoir une synthèse récente sur les textes de Platon utilisés par les platoniciens pour traiter la question. Or il m'est apparu que, telle qu'elle est réalisée, cette synthèse a un double désavantage : outre que les textes sont simplement paraphrasés plutôt que donnés et traduits, elle les traite d'une part hors du contexte des dialogues et d'autre part même hors du contexte de leur utilisation par Proclus. Par suite, ni Platon ni son utilisation par Proclus ne sont vraiment éclairés. Ce constat m'a conduit à adopter une méthode entièrement

différente qui a consisté à retourner aux dialogues eux-mêmes pour tenter d'évaluer la ou les positions de Platon sur l'origine du mal (si l'entreprise faisait sens) et à analyser la doctrine des platoniciens étudiés pour comprendre leur manière respective d'utiliser Platon.

2. b. L'origine du mal selon Plutarque et Numénius

[26.] « Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch », *Ploutarchos*, 2014, n° 11, p. 87-122 (extrait d'une conférence donnée en 2009 à Göttingen, à paraître dans R. Hirsch-Luipold, A. Grünschloss, [dir.] *Kosmologie, Kosmogonie, Schöpfung*, Tübingen Mohr Siebeck, « Ratio Religionis Studien »).

Selon Plutarque, la cause du mal ne se situe ni dans la volonté du démiurge et par là dans le divin, ni dans la matière, ni non plus dans l'âme du monde, mais dans l'âme précosmique, inengendrée et mauvaise à l'origine de cette dernière. Cette interprétation absolument originale qu'il donne du passage du *Timée* où Platon décrit la formation de l'âme du monde (35a) n'est pas seulement étayée par une lecture partisane des fameuses pages des *Lois* (X 896 E-898 D). Elle prend son origine dans une version du texte platonicien diffusée dans l'Ancienne Académie depuis Xénocrate. L'article explicite d'une part la manière dont l'exégèse de *Timée* 35a, héritant d'un texte peut-être déjà remanié, permet à Plutarque d'exprimer ses vues sur l'origine du mal : au niveau cosmique comme humain, le mal est toujours premier, inné, *déjà là*, tandis que le bien, d'origine divine et intelligible, est un don qui vient de l'extérieur. Par là, il tend d'autre part à rendre justice à Plutarque au regard des accusations lancées contre son exégèse par Proclus.

[25.] « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », dans F. Jourdan, R. Hirsch-Luipold, (dir.), *Die Wurzel allen Übels. « Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts »* (Actes du colloque international organisé au Lichtenberg-Kolleg, 27-29 Janvier 2011), Tübingen, Mohr Siebeck (« Ratio Religionis Studien » 3), 2014, p. 133-210.

Essai sur la question des origines du mal selon Numénius qui vise à prendre en compte les divers aspects de sa pensée, de ses sources et de son expression. Les différentes voies qui permettent de comprendre la conception du mal de Numénius sont ainsi explorées, et plus spécifiquement sa manière d'envisager la relation entre l'âme et la matière dans ce cadre, tant au niveau cosmique qu'au niveau humain. Trois problèmes sont plus spécifiquement abordés : le sens exact de la formule rapportée par Calcidius (fr. 52 des Places) selon laquelle Numénius ferait provenir l'âme mauvaise de la matière et l'identifierait à celle-ci ; le sens à donner aux supposées « accrétiens » qu'il concevait comme venant s'attacher à l'âme, d'après la lecture courante du témoignage de Jamblique (fr. 43 des Places) ; la signification de la conception qui lui est attribuée d'une présence du mal dans l'âme avant l'incarnation (fr. 49 des Places). Une note préliminaire explique la difficulté à aborder l'œuvre de Numénius. Elle ne réside pas seulement dans le caractère lacunaire de sa transmission, mais dans les différents niveaux de discours du philosophe qui mêle les concepts de plusieurs écoles en raison de sa formation scolaire et des débats dans lesquels il s'engage, mais aussi les genres philosophiques et littéraires, tout en étayant son propos par un réseau d'analogies, d'images et d'exégèses qui empruntent à la fois aux dialogues platoniciens, aux sources présocratiques, religieuses, mythiques et poétiques grecques et aux différentes religions dites « orientales ». À cette difficulté, s'ajoutent la plurivocité et les différentes perspectives des auteurs qui transmettent son enseignement.

[22.] « Le fragment 43 (des Places) de Numénius. Problèmes d'édition, tentatives d'interprétation », *Études platoniciennes*, 2013, n° 10 (<http://etudesplatoniciennes.revues.org/321>).

La présentation des fragments et témoignages qui transmettent la pensée de Numénius place les excerpteurs face à des choix difficiles. L'ordre attribué aux textes est décisif dans l'image du philosophe qu'il s'agit de donner aux lecteurs. Une simple coupe dans un témoignage peut déformer gravement le sens du propos rapporté par le citeur ou doxographe ancien. Une telle déformation peut parfois aller si loin qu'elle transforme Numénius en défenseur de doctrines qu'il n'a peut-être jamais soutenues. L'étude du fragment 43 tel qu'il est présenté dans l'édition d'Édouard des Places (1973) en convainc. Le texte comporte en effet une rupture à peine signalée qui a longtemps contribué à une lecture de ses deux parties hors de leur contexte. Par suite, la seconde, de fait considérée pour elle-même, a souvent conduit à penser que Numénius défendait une doctrine originale, attribuant la cause du mal à des « appendices » venus de l'extérieur — doctrine qui se serait alors étroitement rapprochée des positions soutenues par le gnostique Basilide. Or, replacé dans son contexte, le passage délivre un enseignement différent. Jamblique, qui en est la source, oppose les philosophes situant la responsabilité de l'incarnation dans l'âme rationnelle elle-même à ceux qui, tels Numénius, Harpocraton, Plotin et Porphyre, attribuent cette responsabilité à un élément extérieur à l'âme rationnelle, à savoir respectivement la matière, le

corps, la nature et la vie irrationnelle. Ainsi présentée, la pensée de Numénius telle que la reflète ce témoignage s'intègre plus dans un cadre platonicien qu'elle ne s'en distingue par des influences orientales. L'exemple du fragment 43 suggère la nécessité de revoir les principes de présentation des textes transmettant la pensée de Numénius. La distinction entre fragments et témoignages, voire l'introduction d'une troisième catégorie pour les paraphrases mêlées de courtes citations, ainsi que la restitution du cadre de transmission de ces passages répondraient davantage aux exigences d'une lecture avertie. Elles fourniraient en effet les moyens d'évaluer ce qui relève de l'appropriation doxographique et ce qui appartient effectivement à la pensée de Numénius.

[20.] « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobe ? Première partie : La doctrine du corps astral et des facultés produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires », *Revue de philosophie ancienne*, 2013, 1, n° 31, 1, p. 41-98.

Dans son traité sur l'âme, Jamblique attribue entre autres à Numénius la doctrine selon laquelle le mal atteint l'âme rationnelle de l'extérieur, à partir de la matière, phénomène dont l'incarnation est la manifestation par excellence (fr. 43 et 48 des Places). D'après un témoignage d'Énée de Gaza (fr. 49 des Places), le mal, selon Numénius, affecterait l'âme même avant l'incarnation. Pour rendre compte des deux aspects de cette doctrine, on a parfois été tenté de la rapprocher de l'exposé du *Commentaire au Songe de Scipion* où Macrobe prête à un troisième groupe de platoniciens l'idée selon laquelle l'âme serait alourdie dans sa descente par l'adjonction d'un corps astral qui précipiterait sa chute (I 11, 10-12). À l'occasion de cette descente à travers les sphères planétaires, ajoute Macrobe, l'âme produirait en outre les facultés psychiques destinées à lui permettre la vie sur terre. L'article, qui constitue la première partie de l'étude, met à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle les deux aspects de cette conception présentée par Macrobe pourraient rendre compte du rôle attribué à la matière dans l'origine du mal conçu comme lié à l'incarnation.

[21.] « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobe ? Deuxième partie : La doctrine de la matière affectant l'âme lors de sa descente vers le corps terrestre », *Revue de philosophie ancienne*, 2013, 2, n° 31, 2, p. 149-178.

Cet article constitue la deuxième partie de l'étude commencée dans l'article précédent. Il propose un autre passage à la comparaison. Au paragraphe I 12, 7, Macrobe décrit le trouble causé dans l'âme au moment de sa descente vers le corps par l'envahissement de la matière proprement dite. Cette conception pourrait mieux correspondre à la doctrine de Numénius. Dans ses deux parties, l'article montre les difficultés engendrées par toute tentative d'attribuer à Numénius l'origine ultime des différentes vues exposées par Macrobe aux chapitres I 11, 10-I 12 de son *Commentaire*. Il conclut sur l'empreinte néoplatonicienne du commentaire latin.

[23.] « La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 52 des Places, Calcidius ; cf. fr. 43 des Places, Jamblique) », *Philosophie antique*, 2014, p. 185-235.

Dans son interprétation du *Timée*, Calcidius (c. CCXCV-CCXCIX = Num. fr. 52 des Places) rapporte un exposé de Numénius sur la manière dont Pythagore, suivi par Platon, conçoit l'origine du monde. À cette occasion, Numénius identifie la matière à trois entités : la dyade indéterminée, la nécessité et l'âme mauvaise du monde évoquée dans les *Lois*. L'article montre en quoi ces trois analogies permettent de comprendre le rôle qu'il attribue à la matière dans l'origine du mal, et ce même avant l'incarnation de l'âme, d'après les témoignages sur sa pensée fournis par Jamblique (fr. 43) et Énée de Gaza (fr. 49). Il analyse le contexte philosophique et exégétique de ces analogies, montrant combien la pensée de Numénius est profondément ancrée dans les cadres fournis par l'école platonicienne, tant pour ses choix herméneutiques que pour ses débats avec les autres écoles (ici essentiellement le stoïcisme).

3. Excursus : La question des origines du mal dans le christianisme

[19.] « La théodicée développée sur le thème du larcin des Grecs : origine du mal, liberté et Providence chez Clément d'Alexandrie (*Stromates* I 17, 81-87) », *Semítica et classica*, 2011, n° 4, p. 114-136.

Clément d'Alexandrie traite de l'origine du mal dans le cadre de controverses, avec les hétérodoxes essentiellement, les païens accessoirement. La question du vol d'une étincelle de vérité chrétienne lui fournit une occasion idéale pour développer ce thème. Elle implique de défendre Dieu d'avoir laissé s'accomplir un crime dont la conséquence : la naissance de la philosophie, est perçue comme nuisible par les adversaires de l'Alexandrin. Clément se lance dans une théodicée fondée sur deux idées inséparables. Il situe d'une part la responsabilité du mal dans le seul agent libre de ses actes (le Diable ou un ange déchu en l'occurrence, l'homme en général). Il dépeint d'autre part la Providence non seulement comme agent du seul bien, mais comme dessein universel dont la fin ultime est la transformation du mal commis par certains individus en bienfait pour

l'humanité entière. Aux citations bibliques et réminiscences littéraires chrétiennes, Clément unit une démonstration appuyée sur les arguments fournis par la philosophie dont il tend à se faire l'avocat. Le raisonnement qui était sa théodicée emprunte essentiellement au discours théologique et moral des stoïciens. C'est alors en faisant certains choix décisifs au sein de ce dernier et en l'intégrant au cadre de réflexion chrétien que l'Alexandrin parvient à une définition spécifiquement chrétienne du péché et de la Providence. L'article décrit le contexte polémique et la manière dont cette définition, développée tout au long des *Stromates*, est esquissée dans le chapitre dix-sept du premier livre.

Élargissement par la recension d'un ouvrage sur le sujet

[57.] de Yves-Marie Blanchard, Bernard Pouderon, Madeleine Scopello, [dir.], *Les Forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église*, Paris, Beauchesne (« Théologie historique » 118), 2010, dans *la Zeitschrift für Antikes Christentum*, 2013, 2, n° 17, 2, p. 354-357 et dans *la Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2014, n° 60, 1, p. 151-152.

Les premiers siècles de notre ère ont vu les chrétiens confrontés à la question du mal, non seulement d'un point de vue historique, à la suite des persécutions dont ils étaient les victimes, mais d'un point de vue théologique et philosophique, lorsqu'il leur fallait répondre aux gnostiques et aux manichéens forgeurs des mythes destinés à expliquer l'origine du mal par l'existence de forces opposées à Dieu — explications diversement influencées par l'apocalyptique juive, le dualisme iranien et certaines tendances de la philosophie grecque. L'ouvrage recensé étudie leurs tentatives de théorisation sur l'origine du mal, tant au niveau cosmique qu'au niveau humain. La première partie aborde l'aspect théorique de la question, la deuxième met en scène le débat entre le christianisme qui se conçoit comme « orthodoxe » et les courants considérés comme hétérodoxes que sont la gnose, le manichéisme et le monachisme syrien ; la troisième partie traite pour l'essentiel des personnages incarnant le mal. Résumant les différentes contributions, la recension a été l'occasion d'élargir mes vues sur le sujet du côté des chrétiens et ce dans des domaines souvent peu explorés (l'absence de mise au point, dans cet ouvrage, sur la notion de péché originel telle qu'elle est élaborée à partir d'Augustin est ainsi largement compensée).

B. Le dualisme

1. Définition et recherche générale

[6.] *Dualismes*, « Doctrines religieuses et traditions philosophiques » (actes du séminaire LABEX organisé par Fabienne Jourdan, nov. 2012-Juin 2014), publié avec avec A. Vasiliu, numéro Hors-Série de la revue *Χώρα* (Polirom édition), 2015 (paru en 2016), 562 pages.

La pensée occidentale est souvent présentée comme s'étant élaborée à partir d'une conception dualiste du monde. Nombre de ses doctrines anciennes sont décrites comme représentant l'univers à l'image d'un champ de bataille où s'affrontent deux principes antagonistes également puissants, l'un représentant le Bien, l'autre le Mal. Un examen attentif révèle toutefois que les pensées ainsi représentées ne répondent pas ou pas entièrement à ce schéma. Les unes envisagent un principe suprême unificateur, d'autres un maillon intermédiaire empêchant le pur conflit. La qualification d'une pensée comme dualiste s'avère résulter d'une double projection : celle, polémique, des adversaires de la doctrine considérée visant par ce biais à la discréditer ; et celle, héritière de la précédente, opérée par l'histoire de la philosophie en quête de classifications systématiques. Les actes du séminaire interrogent la validité de la notion de dualisme en montrant que les pensées religieuses et philosophiques qu'elle sert à qualifier, depuis l'origine iranienne prêtée à la notion jusqu'à l'Antiquité tardive et au Moyen-Âge, résistent à cette caractérisation simplificatrice. L'aspect polémique et historiographique de la notion est ainsi mis en évidence. Dans ce but sont analysés les différents types de religions et de philosophies jusque-là considérées comme dualistes ainsi que la réplique que leur proposent des adversaires prétendument monistes ou monothéistes. Une ouverture aux traditions « orientales », tant anciennes que modernes, ainsi qu'à la philosophie contemporaine permet enfin une discussion plus fine du concept étudié.

[8.] « Le dualisme : Introduction » : Introduction terminologique et conceptuelle sur la notion de dualisme dans F. Jourdan et A. Vasiliu, (dir.), *Dualismes*, « Doctrines religieuses et traditions philosophiques » (actes du séminaire LABEX organisé par Fabienne Jourdan, nov. 2012-Juin 2014), numéro Hors-Série de la revue *Χώρα* (Polirom édition), 2015 (paru en 2016), p. 7-17.

Introduction personnelle qui reprend la problématique du séminaire et tente de parvenir à une définition de la notion en jeu. Après un compte-rendu détaillé des définitions proposées jusque-là, elle esquisse les notions de dualisme ontologique, de dualisme métaphysique et de dualisme sensible, ce dernier comportant un niveau humain et un niveau cosmique et pouvant se développer aussi en dualisme « matérialiste » et dualisme

« psychique ». La réflexion sur la nécessaire pluralité des définitions du dualisme pour aborder la notion de manière pertinente a du moins invité à adopter le pluriel pour le terme *dualismes* qui sert de titre au recueil. Le résumé qui suit des différentes contributions est conçu dans une perspective dialectique : sont opposées les traditions nettement dualistes à celles qui tendent en réalité à dépasser le dualisme avant que ne soient exposées celles qui sont marquées par l’ambiguïté et invitent plus que jamais à revoir l’usage de la notion lorsqu’elle est employée de manière univoque.

2. Plutarque, un dualiste ?

[30.] « Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste ? », dans F. Jourdan et A. Vasiliu, (dir.) *Dualismes*, « Doctrines religieuses et traditions philosophiques » (actes du séminaire LABEX organisé par F. Jourdan, nov. 2012-Juin 2014), numéro Hors-Série de la revue *Χώρα* (Polirom édition), 2015 (paru en 2016), p. 185-223.

Plutarque est souvent perçu comme un philosophe dualiste. L’examen des textes les plus souvent cités pour en convaincre, les doxographies du *De Iside et Osiride* et du *De animae procreatione* conduit toutefois sur une autre voie. Replacés dans leur contexte, ils s’avèrent en réalité décrire les conditions d’obtention de l’harmonie et du mélange des contraires nécessaires à l’avènement comme à l’existence de cet univers. Or harmonie et mélange ne se font pas sans réceptacle des contraires qui les constituent. Loin d’être un simple intermédiaire, ce réceptacle, qui prend différents aspects selon les traités, se révèle être un véritable principe aux yeux de Plutarque. Lui seul permet la rencontre comme l’opposition des contraires et, en cela garant du dualisme, il le lève. Le dualisme n’aura été qu’une étape préparatoire à l’élaboration d’une véritable philosophie triadique.

Excursus : le devenir de l’exégèse dualiste du mythe osirien par Plutarque chez Synésios de Cyrène — apport d’une recension

[58.] de Martin Hose, Wolfgang Bernard, Frank Feder et Monika Schuol, *Synesios von Kyrene, Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung*, Mohr Siebeck (« Sapere » 26), Tübingen, 2012, dans *Cristianesimo nella storia*, 2015, n° 36, p. 325-327.

La recension de cet ouvrage portant sur les *Histoires égyptiennes* de Synésios de Cyrène a permis d’aborder le devenir néoplatonicien de l’allégorie appliquée par Plutarque au mythe d’Isis et d’Osiris concernant notamment le combat entre le Bien et le Mal représentés par Osiris et Typhon. Composées vers 400, ces *Histoires* décrivent en effet l’opposition entre les deux figures égyptiennes qu’elles invitent à rapporter aux événements de Constantinople au tournant entre le IV^e et le V^e siècles et qu’elles décrivent parfois selon une terminologie néoplatonicienne. Deux points de cet ouvrage ont étayé mes propres recherches : 1) les remarques sur l’allégorie de type diairhétique (voir l’essai de W. Bernard) qui, contrairement à l’allégorie substitutive, ne fait pas disparaître le sens littéral, mais accepte plusieurs niveaux d’interprétation, considère que le sens profond ne renvoie pas à des abstractions, mais à des êtres divins et à leurs interactions, et enfin ne se limite pas à des passages, mais s’applique à des œuvres entières — ce type d’allégorie est caractéristique du platonisme et correspond à celui que l’on observe déjà chez Plutarque ; 2) la réponse proposée à la question de l’origine du mal : selon Synésios, le mal apparaît dans les processus multiples de déploiement de la réalité et existe seulement au niveau de l’âme, non de l’intellect — réponse nettement marquée par le néoplatonisme.

C. Numénius, fragments et témoignages ; réception

1. Études préparatoires à l’élaboration d’une nouvelle édition : les problématiques liées à la réception indirecte

[22.] « Le fragment 43 (des Places) de Numénius. Problèmes d’édition, tentatives d’interprétation », *Études platoniciennes*, 2013, n° 10 (<http://etudesplatoniciennes.revues.org/321>).

Voir le résumé donné plus haut (section III A 2. b.) On retiendra ici que l’étude du fragment 43 invite de manière générale à revoir les principes de présentation des textes transmettant la pensée de Numénius. La distinction entre fragments et témoignages, voire l’introduction d’une troisième catégorie pour les paraphrases mêlées de courtes citations, ainsi que la restitution du cadre de transmission de ces passages répondraient davantage aux exigences d’une lecture avertie. Elles fourniraient en effet les moyens d’évaluer ce qui relève de l’appropriation doxographique et ce qui appartient effectivement à la pensée de Numénius.

[29.] « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique* », dans S. Morlet, (dir.) *Lire en extraits*, « Pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge », Paris, PUPS, 2015, p. 107-148.

Voir le résumé donné plus haut (section II B). Deux points sont à retenir ici : 1) la nécessité d'étudier les perspectives polémiques et théologiques d'Eusèbe dans son extraction des passages de Numénius pour percevoir les infléchissements qu'il apporte à la lecture des fragments et donc pour tenter de retourner au sens des textes eux-mêmes ; 2) la nécessité également de connaître le contexte global des citations et plus généralement l'œuvre du citateur. Cette démarche fournit des hypothèses fécondes sur la partie non transmise de l'œuvre de Numénius ; elle garantit aussi contre les extrapolations hâtives qui visent à attribuer à Numénius des conceptions qui ne figurent pas dans les fragments (comme une citation directe ou implicite d'Ex 3, 14a ou une identification du demiurge à l'âme du monde par exemple).

[42.] « Numénius et les mythes grecs : exégète ou polémiste ? Une analyse du fragment 58 des Places », dans les actes du colloque *L'interprétation philosophique des mythes religieux*, 5-7 juin 2014, organisé au sein du Labex RESMED par J.-B. Gourinat et F. Bagdhassarian, Université Paris-Sorbonne, rendu en 2015, à paraître.

Voir le résumé de l'article plus bas (section 2. f. qui suit). On retiendra ici le point suivant. Plutôt que dans un groupe de fragments sur l'allégorie des mythes grecs, le témoignage de Jean le Lydien sur l'interprétation numénienne de la figure d'Héphaïstos (fr. 58 des Places) pourrait être placé dans le prolongement des réflexions du Περὶ τὰ γὰ θοῦ sur la définition et la fonction de l'être. De manière générale, les exégèses de cette sorte regroupées par É. des Places et ses prédécesseurs dans les fragments 53 à 59 méritent toutes d'être replacées dans un tel cadre qui n'est sans doute pas celui d'une interprétation générale de la mythologie grecque.

2. Études de thèmes spécifiques

2. a. Numénius et ses maîtres : Platon ou Pythagore ?

[40.] « Numénius et Pythagore. Numénius : platonicien (pythagorisant) ou pythagoricien (platonisant) ? », article en cours de révision à la suite de la communication donnée lors de la journée d'étude *La Sacralisation des figures païennes à la fin de l'Antiquité*, 12 juin 2018, organisée au sein du Labex HASTEC par Lucia Maddalena Tissi, à paraître dans la *Revue de l'histoire des religions*, en 2020. L'appartenance scolaire de Numénius laisse toujours une hésitation aux historiens de la philosophie : ce penseur du II^e siècle qui fait de Pythagore le révélateur de la vérité et qui ne songe qu'à ramener Platon à son véritable pythagorisme, n'est-il pas pythagoricien ? Lui qui retourne toutefois sans cesse à Platon à cet effet et recourt uniquement à ses écrits, même lorsqu'il s'agit d'expliquer le pythagorisme de son enseignement oral, n'est-il pas plutôt (médio-) platonicien ? Michael Frede (1987) semble avoir tranché le débat en le qualifiant de « platonicien pythagorisant ». L'article propose d'approfondir la question : l'examen détaillé de la sacralisation de Pythagore dans les fragments de Numénius parvenus découvre sa dimension polémique. Pour parvenir à un platonisme un et authentique, Numénius situe Pythagore à son origine, fait de Socrate et Platon ses disciples avant lui, et exclut de cette lignée de tout ce qui lui paraît étranger à sa propre lecture de Platon. Ainsi s'oppose-t-il à ceux qui procèdent par inclusion pour reconstruire l'unité de l'Académie : Antiochus, Plutarque et tout esprit semblable à celui de l'auteur du *Commentaire anonyme au Théétète*. Il en ressort que, si, du point de vue de l'histoire de la philosophie, Numénius est sans conteste platonicien, à ses propres yeux, ses récepteurs chrétiens qui l'ont sans hésiter nommé « pythagoricien » auraient sans doute eu raison. Du moins l'auraient-ils compris et reconnu comme il souhaitait l'être.

[32.] « *Sur le Bien* de Numénius, *Sur le Bien* de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits », *Χώρα*, 2017 / 2018, n° 15-16, p. 139-165.

Numénius fonde sa théologie sur une interprétation du *Timée* et de la *République*. En intitulant son propre dialogue *Sur le Bien* (Περὶ τὰ γὰ θοῦ), il l'inscrit toutefois dans la continuité de l'enseignement que, d'après la tradition, Platon aurait donné oralement sur le sujet. Après une brève mise au point sur cet enseignement, l'article examine comment Numénius se l'est approprié, tel du moins qu'il lui est parvenu et fait apparaître qu'il se représente la tradition orale comme le cœur pythagoricien de Platon, un cœur toutefois mal compris par ceux qui l'ont transmis et qu'il prétend retrouver lui, dans une bonne interprétation de ce à quoi il a directement accès : les écrits du maître.

2. b. L'Être, le Bien et l'Un selon Numénius

[41.] « L'ousia chez Numénius. Étude des fragments 14 et 16 des Places », article en cours de révision à la suite de la communication donnée sur ce sujet au Centre Léon Robin le 14 juin 2018 et à paraître dans le prochain volume de *Χώρα* (17-18) portant sur οὐσία et *essentia*, 2020 / 2021.

Dans le *Περὶ τὰ γὰ θεοῦ*, Numénius se donne pour objectif de parvenir à la connaissance du Bien. Il explique d'emblée que, pour l'atteindre, il faut s'éloigner du sensible et s'adonner entièrement à l'étude de ce qu'est l'être, τὸ ὄν (fr. 2 dP / 11 F). La définition de l'être est donc le préalable indispensable à celle du Bien ; mieux, elle va s'avérer lui être équivalente. Numénius parvient à cette définition par une méthode qui consiste à affiner progressivement le sens des termes employés, notamment en leur faisant désigner différents aspects d'un même être, voire différents niveaux de la réalité néanmoins unis par ce terme unique qui indique leur commune origine. Dans ce cadre, l'οὐσία est d'abord être associée au τὸ ὄν, à l'être, en tant que nom qui, comme celui-ci, sert à désigner ce qui n'est pas corporel (fr. 6 dP / 15 F) ; elle est ensuite mise sur le même plan que l'ἰδέα en tant qu'aspect pris par l'intelligible. Ces identifications initiales se transforment toutefois progressivement en distinctions au sein des niveaux de l'intelligible ainsi désignés : l'οὐσία semble d'abord se distinguer de l'ἰδέα comme l'être pur ou indéterminé se distingue de la forme déterminée qu'il prend au sein de l'intelligible ; l'οὐσία se distingue ensuite du τὸ ὄν dont elle va s'avérer une forme dérivée ; elle finit même par découvrir deux aspects en elle-même qui reflètent assurément deux aspects de ce τὸ ὄν. Par un examen détaillé des fragments 14 et 16 (22 F et 24 F), l'article explicite ce procédé de détermination progressive d'une notion qui est d'abord empruntée à Platon et utilisée dans un cadre polémique, avant de devenir la pierre angulaire d'une doctrine réellement originale en laquelle Numénius aura considéré expliciter le véritable platonisme (autrement dit le pythagorisme à son origine).

[32.] « *Sur le Bien* de Numénius, *Sur le Bien* de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits », *Χώρα*, 2017 / 2018, n° 15-16, p. 139-165.

Voir le résumé donné plus haut (section 2. a. qui précède). Notons ici que l'examen du fr. 19 (27 F) entrepris dans cette étude découvre la manière dont Numénius transforme l'identification prétendument réalisée par Platon dans la *Leçon sur le Bien* entre le Bien et l'Un en affirmation de l'unicité du Bien que Platon aurait ainsi exprimée de manière énigmatique. Selon Numénius, le Bien n'est pas l'Un, il est seulement unique. Telle est l'interprétation pythagorisante qu'il estime correcte de l'enseignement oral.

Voir aussi, dans cette perspective, les trois volets de l'étude sur Numénius et le *Parménide* (articles n° 35-36 résumés plus bas, dans la section 3 qui suit).

L'étude du rapport entre Numénius et le *Parménide* de Platon, mais aussi entre son œuvre et d'une part le *Commentaire anonyme* au *Parménide*, d'autre part l'« exposé commun » à l'*Apocalypse de Zostrien* et au *Contre Arius* de Marius Victorinus est l'occasion d'une nouvelle mise au point sur sa conception de l'Un et de l'Être (Être lui-même, être dérivé puis οὐσία issue du premier et οὐσία issue du second).

2. c. Numénius et le chemin vers le Bien : une préparation à la « mystique » plotinienne

[33.] « Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin ? Analyse du fragment 2 (des Places) du *Περὶ τὰ γὰ θεοῦ* », dans C. O. Tommasi, L. G. Soares Santoprete, H. Seng, (dir.), *Hierarchie und Ritual*, « Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike », Heidelberg, Universitätsverlag Winter (« Bibliotheca Chaldaica » 6), 2018, p. 195-224.

Plotin fut accusé de plagier Numénius. L'influence qu'aurait eue sur son œuvre le fragment 2 du *Περὶ τὰ γὰ θεοῦ*, avec son apparente teneur mystique, sert parfois à expliquer cette accusation. Une lecture attentive révèle toutefois que Numénius y invite plus exactement, en vue de la connaissance du Bien, à une expérience imaginative, complétée par une démarche dialectique fidèle à l'enseignement de Platon. L'article vise à montrer la spécificité de ce parcours qui ni ne se confond avec une expérience mystique, ni ne conduit à une théologie négative. Une brève mise au point sur la notion de mystique et sur la voie indiquée par Plotin sert de préalable nécessaire pour déterminer les éléments qui leur correspondent effectivement chez Numénius. L'analyse du fragment lui-même se concentre ensuite sur ces éléments afin de dégager leur signification particulière dans l'expérience à laquelle il exhorte. Une fois celle-ci définie dans son originalité, une comparaison synthétique avec celle de Plotin est opérée qui rend à chacune sa spécificité, tout en incitant à voir en l'une le précurseur de génie, en l'autre l'héritière transsubstantiatrice.

2. d Numénius et l'âme

Voir les articles n° 20-23+25 résumés dans la section I A 2. b.

[44.] « « 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 τῶν ἀγαθῶν* », article en cours de préparation à la suite de la communication donnée sur ce sujet au Centre Léon Robin le 19 avril 2019.

Le rôle cosmique de l'âme ainsi que le rôle de sa relation à la matière dans le surgissement du mal tant cosmique qu'humain ont été étudiés dans de nombreux articles (n° 20-23+25). L'étude proposée ici interroge cette fois la place que Numénius pourrait attribuer à l'âme du monde dans sa doctrine des principes telle qu'il l'esquisse dans le *Περὶ τῶν ἀγαθῶν*. Si cette âme n'est jamais nommée dans les fragments parvenus de cet ouvrage, les recherches portant sur lui ont néanmoins souvent conclu qu'elle y était représentée par le « troisième » dieu (ou deuxième aspect du deuxième dieu, fr. 11 / 19 F) ou que c'était à elle que Numénius songeait lorsqu'il identifiait son troisième dieu au monde, d'après le témoignage de Proclus (fr. 21 / 29 T). L'analyse du dialogue conduit à une tout autre conclusion. Selon moi, Numénius évince du rang des principes une entité dont l'origine est certes pythagorico-platonicienne (puisqu'elle a sa place dans le *Timée*), mais que s'est approprié le stoïcisme pour décrire son principe immanent au monde et dont l'aristotélisme fait la forme du corps. Pour parer du moins le danger du corporalisme et de l'immanentisme, Numénius s'en tient à un strict artificialisme. Si son démiurge ou troisième dieu paraît jouer le rôle de l'âme du monde, ce n'est pas parce qu'il la représente, mais parce qu'il prend sa place pour ne lui en laisser aucune dans la formation proprement dite du monde (qu'elle serve de relais ensuite ne pose aucune difficulté). Ce démiurge est un intellect, pas une âme. Ainsi, lorsque, dans un autre contexte, Numénius identifie son troisième dieu au monde, ce n'est pas davantage à l'âme du monde qu'il pense, ni même seulement à l'intellect de cette âme. Il conçoit sans doute ce monde littéralement comme *ordre* (κόσμος), produit de l'*intellect* qu'est le démiurge, un monde qui a certes pour intellect celui de l'âme du monde, mais qui est lui-même dieu, ainsi que l'affirme Timée, la voix pythagorisante de Platon, et qui peut donc être le troisième dieu de Numénius.

[45.] « Numénius et le sort de l'âme après la mort », dans les actes du colloque *Le retour de l'âme. Exil et retour de l'âme dans la tradition platonicienne impériale*, 4-5 octobre 2019, organisé par Jean-François Pradeau et Laurent Lavaud, Université Jean-Moulin et ENS Lyon, prévu pour 2021.

L'article résumera d'abord les arguments qui donnent à penser que Numénius a proposé une exégèse partielle du passage homérique décrivant l'antré des nymphes dans une interprétation plus générale du mythe d'Er, elle-même étayant une conception de l'âme et plus précisément de son sort après la mort. L'analyse des témoignages relatant la montée et la descente des âmes respectivement par les portes du Capricorne et du Cancer (fr. 31 et 35 des Places) abordera ensuite le sens astrologique et eschatologique de ces voyages. La réflexion portera enfin sur le type d'âmes qui s'incarnent, Numénius paraissant affirmer qu'elles le font toutes.

2. e. Numénius et la question des origines du mal (voir les articles n° 20 à 23 et 25 cités plus haut dans la section II A 2. b.)

Rédigés à l'occasion de mes recherches sur les origines du mal, ces articles étudient plus spécifiquement les vues numéniennes sur l'âme, la matière, l'eschatologie, la cosmologie, la théologie. Ils décrivent en outre le style et la méthode de Numénius, qui les adapte à chacun de ses sujets et surtout aux genres littéraires dans lesquels il s'exprime, ainsi que ses sources et sa réception.

2. f. Numénius, les traditions grecques et les traditions « orientales »

[42.] « Numénius et les mythes grecs : exégète ou polémiste ? Une analyse du fragment 58 des Places », dans les actes du colloque *L'interprétation philosophique des mythes religieux*, 5-7 juin 2014, organisé au sein du Labex RESMED par J.-B. Gourinat et F. Bagdhassarian, Université Paris-Sorbonne, article remis en 2015, à paraître.

Lorsque Numénius recourt aux mythes, qu'ils soient grecs ou d'origine « orientale », son but est toujours d'étayer sa doctrine platonicienne. Non seulement il ne développe aucune allégorie pour elle-même, en vue de garantir par exemple la valeur philosophique de la poésie ou des traditions, mais, même lorsqu'elle paraît prendre une allure naturaliste et s'apparenter en cela *a priori* à une allégorie stoïcienne, son exégèse ne cesse d'être platonicienne : elle se pare des atours de la méthode et du langage de l'adversaire pour être plus efficace dans la polémique.

L'interprétation du mythe d'Héphaïstos que prête Jean le Lydien à Numénius (fr. 58 des Places), du moins, en convainc : l'article montre qu'elle vise vraisemblablement à dénoncer les vues stoïciennes sur la fonction des corps et des incorporels, mais peut-être aussi sur le rôle du soleil. Plutôt que dans un groupe de fragments sur l'allégorie des mythes grecs, elle pourrait donc être placée dans le prolongement des réflexions du Περὶ τὰ γὰθοῦ sur la définition et la fonction de l'être. Cela ne signifie évidemment pas que Numénius l'ait nécessairement proposée là. Mais il semble certain qu'elle ne prend son sens qu'à l'intérieur d'un débat philosophique et que les exégèses de cette sorte regroupées par É. des Places et ses prédécesseurs dans les fragments 53 à 59 méritent toutes d'être replacées dans un tel cadre qui n'est sans doute pas celui d'une interprétation générale de la mythologie grecque.

[43.] « Une exégèse de l'*Antre des nymphes* au service d'une interprétation du mythe d'Er — Numénius, fr. 30-35 des Places », article en cours de préparation à la suite de la communication donnée sur ce sujet lors du colloque *Homère et les philosophes. Lectures et usages d'une œuvre dans l'histoire de la philosophie*, 21-22 mars 2019, organisé par Sylvain Roux, Université de Poitiers, parution 2020/2021.

Numénius, relayé par Cronius, est sans doute la source originelle de Porphyre dans son interprétation des vers de l'*Odyssée* (XIII 102-112) où Homère décrit l'ancre des nymphes. Son but n'est pas de proposer une exégèse, même philosophique, du passage concerné. Cette interprétation sert chez lui à confirmer sa lecture du mythe d'Er, elle-même prise dans une argumentation sur le destin de l'âme. Son propos correspond au programme qu'il s'est donné au fragment 1 des Places (10 F) : « sceller » (*scil.* confirmer) sa doctrine par les « témoignages » de Platon avant d'invoquer, pour illustrer la pertinence de ses vues, les traditions religieuses en accord avec Platon chez les nations que ces traditions rendent célèbres. Ici, ces traditions sont simplement remplacées par l'héritage mythique et poétique grec. Un examen des fragments 30-35 des Places et plus spécifiquement du fragment 30 montre comment son interprétation des vers homériques sert sa doctrine et est à cette fin unie à l'exégèse d'éléments issus d'autres religions (notamment juive et égyptienne).

[39.] « Numénius 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 mytères dans l'Empire romain*, Liège, Presses Universitaires de Liège, De Boccard, 2019-2020, article remis en sept. 2018, à paraître.

Le premier fragment du dialogue *Sur le Bien* est de loin le texte le plus connu de Numénius (fr. 1 des Places / 10 F). Toutes les études sur ce platonicien pythagorisant du II^e siècle le mentionnent, notamment parce qu'il constitue la déclaration censée révéler son originalité. Numénius y énonce son intention de confirmer sa doctrine théologique par le témoignage de Platon et son association aux propos de Pythagore, mais aussi par la comparaison de l'ensemble avec les traditions religieuses que nous qualifions d'« orientales ». L'originalité de son discours ne réside pourtant ni dans ce qui a alors été considéré comme son attrait pour l'Orient, ni même dans le fait qu'il compte les Juifs parmi les nations dont il retient les traditions. Elle se situe plutôt dans le projet de *symphonia* qu'il se propose de mettre en œuvre. Après une analyse du sens du fragment, l'article tente de montrer ce qui, chez les trois premiers peuples nommés (Brahmanes, Mages et Égyptiens) a pu lui suggérer des parallèles avec sa propre interprétation de Platon et comment il a pu se les approprier afin qu'ils la corroborent.

[28.] « Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er : Numénius et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 des Places », *Les Études philosophiques*, 2015, 3, p. 431-452.

Dans le fragment 1 des Places, issu du dialogue *Sur le Bien*, Numénius se propose d'invoquer les traditions « orientales » qu'il estime en accord avec Platon pour étayer son interprétation de Platon. Dans le fragment 30, issu du commentaire de Porphyre à *L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*, le recours à ces mêmes traditions paraît servir une exégèse platonisante d'Homère. Numénius n'a pourtant pas changé d'objectif en changeant d'ouvrage. L'analyse détaillée du fragment 30 montre qu'il ne cesse jamais d'être l'exégète pythagorisant de Platon. Les deux traditions orientales invoquées là, la tradition biblique dûment remaniée et la tradition égyptienne adéquatement interprétée, toutes deux étayées par des citations d'Héraclite et d'Homère, servent essentiellement à définir le type d'âmes qui s'incarnent. Plutôt que d'être utilisées dans une allégorie homérique, elles s'avèrent plus vraisemblablement au service d'un commentaire du mythe d'Er lui-même étayé par les vers de l'*Odyssée*. Dans le détail, l'article fait apparaître que l'Esprit planant sur les eaux en Gn 1, 2 et le Soleil voguant sur une barque dans l'iconographie religieuse égyptienne constituent deux images de l'intellect. Chez Numénius, cet intellect est issu du premier dieu puis transmis aux âmes par l'intellect démiurgique, ce qui explique l'attrait qu'éprouvent celles-ci pour le lieu métaphorique (l'eau au-dessus de laquelle plane l'Esprit de la Genèse et sur laquelle vogue le Soleil égyptien) où, d'après l'interprétation des traditions évoquées, il est possible de le trouver. Un prolongement des réflexions proposée dans cet article pourrait montrer que, si l'analyse proposée est juste, Numénius transformerait considérablement le sens donné à l'eau dans le mythe d'Er.

3. Réception de Numénius chez Eusèbe

[29.] « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique* », dans S. Morlet, (dir.) *Lire en extraits*, « Pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge », Paris, PUPS, 2015, p. 107-148.

Voir le résumé donné dans la section II B.

[34.] « Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en PE XI 21-22. Première partie : Monothéisme et emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος : Eusèbe, lecteur de Platon via Numénius (PE XI 21) », *Revue d'études augustinienne et patristiques*, 2018, n° 64, 2, p. 215-242.

Voir le résumé donné dans la section II B.

[37.] « L'adjectif ὁμοούσιος et la réélaboration de la notion qu'il contient grâce à Numénius — Eusèbe de Césarée, PE XI 22 » (Deuxième partie de l'étude : Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en PE XI 21-22), *Revue d'études augustinienne et patristiques*, 2019, n° 65, 1 (sous presse).

Voir le résumé donné dans la section II B.

[46.] « L'exploitation théologique de Numénius dans la *Préparation évangélique* », dans les actes du colloque *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 20-21 novembre 2019, organisé par Sébastien Morlet, Université Paris-Sorbonne, publication prévue pour 2021.

Voir le résumé donné dans la section II B.

4. Réception de Numénius chez Porphyre et dans les traditions ultérieures

4. a. Numénius et l'Antre des nymphes

> Voir les articles n° 43 et 28 dans la section 2 f plus haut.

[9.] Traduction des paragraphes 5 et 10 à 12 du *De antro nympharum* de Porphyre avec les notes et le commentaire correspondant, dans Dorandi, T., [dir.], 2019, Porphyre, *L'Antre des nymphes*, introduction, édition du texte grec, traduction et notes sous la direction de T. Dorandi, Vrin (« Histoire des doctrines de l'Antiquité classique »), Paris, p. 178-180 et p. 192-199.

4. b. Numénius, le *Parménide* et ses interprétations (Essai publié en trois volets)

Argument général :

Si Numénius, en platonicien de son temps, a utilisé le *Timée* et la *République* pour élaborer et étayer sa pensée métaphysique et cosmologique, il est devenu coutume de penser qu'il a également eut recours au *Parménide* dans sa description du premier principe. Il peut même paraître tentant d'identifier chez lui ce principe à l'Un. L'examen attentif de son œuvre ne fournit cependant que peu d'indices en ce sens et convaincant même qu'elle ne permet pas une telle interprétation. Malgré ses conclusions, l'hypothèse persiste pour des raisons qui tiennent principalement à l'histoire de la philosophie et aux recherches qu'elle suscite. Elle est en effet souvent reprise pour trois raisons, présentées comme corollaires : le statut propre à Numénius de platonicien pythagorisant, prédécesseur de Plotin ; les affinités réelles entre sa pensée et celle du *Commentaire anonyme au Parménide* ; les parallèles également entrevus entre ses formules et celles de la source supposée commune au *Zostrien* et au *Contre Arius* de Marius Victorinus, conçue quant à elle comme fort proche du *Commentaire anonyme*. Autrement dit sont invoquées trois raisons nées moins de l'étude de l'œuvre de Numénius elle-même que de la recherche des sources d'autres textes en mal d'auteur et d'origines bien définies, recherche se fondant en partie sur les prétendus liens entre Numénius et ses « pairs » en pythagorisme. L'étude

proposée comporte trois parties indépendantes, examinant chacune en détail l'une de ces trois raisons avec les hypothèses qui lui sont associées.

Première partie :

[35.] « Numénius a-t-il commenté le *Parménide* ? Première partie : L'œuvre parvenue de Numénius et le *Parménide* de Platon », *Revue de philosophie ancienne*, 2019, 1, n° 37, 1, p. 101-151.

Après une esquisse des principaux tenants de la pensée de Numénius, la première partie de l'étude présentée dans cet article aborde les rapports déjà perçus et ceux qui sont encore à percevoir entre l'œuvre de Numénius et le *Parménide*. Elle montre que Numénius n'a visiblement pas utilisé le dialogue de Platon pour élaborer sa propre doctrine des deux premiers principes et a même pu adopter une relative distance à l'égard de l'Un de la première hypothèse, suivant en cela une injonction qu'il a pu penser percevoir chez Platon lui-même. Dès ce premier examen, il apparaît que l'œuvre parvenue de Numénius ne suggère aucunement de bouleverser la conception la plus courante de l'histoire du platonisme en faisant de ce platonicien le précurseur de Plotin dans l'interprétation métaphysique du *Parménide*. L'interrogation sur son rapport à ce dialogue fournit même *a contrario* les critères d'une interprétation réellement néoplatonicienne de la seconde partie de celui-ci. Un prolongement de ces analyses montre toutefois que Numénius a pu inspirer Plotin dans son interprétation de certaines formules du *Parménide* historique lui-même.

Deuxième partie :

[36.] « Numénius a-t-il commenté le *Parménide* ? Deuxième partie : Numénius et le *Commentaire anonyme au Parménide* », *Revue de philosophie ancienne*, 2019, n° 37, 2, p. 209-277.

La première partie de l'étude (*Revue des Études anciennes*, 37-1) a montré que, d'après l'œuvre parvenue, il est fort peu probable que Numénius ait commenté le *Parménide* ou du moins qu'il ait envisagé une correspondance entre son premier dieu, identifié au Bien, et l'Un de la première hypothèse, voire celui de la seconde. Les recherches sur le *Commentaire anonyme au Parménide* ont toutefois suscité l'hypothèse que ce commentaire lui reviendrait malgré tout. La deuxième partie de cette étude se propose de résoudre la question par une confrontation directe et détaillée des textes. L'examen des convergences et des divergences fondamentales fait apparaître que Numénius ne peut vraisemblablement être l'auteur du *Commentaire anonyme*. Ce dernier aura néanmoins trouvé en germe chez Numénius une part des notions essentielles à sa définition du premier principe — dont celle des différents aspects de l'être — qu'il aura ensuite développées pour résoudre les difficultés posées par la deuxième partie du *Parménide* à un lecteur néoplatonicien. L'examen semble permettre de confirmer l'attribution du *Commentaire anonyme* à Porphyre, grand lecteur de Numénius ; il invite du moins à aborder de manière renouvelée la question de l'antériorité des *Oracles chaldaïques* ou de Numénius. Il suscite enfin la découverte de parallèles entre le « Plotin arabe » et Numénius concernant la définition du premier principe et de l'Intellect, leur relation à l'être et aux formes. Ces traces d'une nouvelle appropriation des intuitions numéniennes sont à leur tour riches d'une double conséquence : elles semblent non seulement étayer l'attribution manuscrite à Porphyre de la source du texte arabe intitulé *Théologie d'Aristote*, mais aussi, de nouveau et par cette autre voie, l'attribution à ce même Porphyre du *Commentaire anonyme* avec lequel ce texte présente également des parallèles.

Troisième partie :

[38.] « Numénius a-t-il commenté le *Parménide* ? Troisième partie : Retour sur les sources de "l'exposé commun" (Numénius, le *Commentaire anonyme au Parménide*, l'*Apocalypse de Zostrien* et Marius Victorinus) », *Revue de philosophie ancienne*, 2020, n° 38, 1 (sous presse).

La troisième partie de l'étude présente la dernière péripétie des recherches sur la relation éventuelle de Numénius au *Parménide*. La première a montré que l'œuvre parvenue de Numénius ne présente aucune trace de l'utilisation de ce dialogue dans son élaboration de la doctrine des deux premiers principes ; la deuxième a tenté de prouver que Numénius n'est vraisemblablement pas l'auteur du *Commentaire anonyme au Parménide*. Est ici abordé ce que Michel Tardieu (1996) a nommé l'« exposé commun » au *Zostrien* et au *Contre Arius* de Marius Victorinus. Les parallèles apparents de cet exposé avec le *Commentaire anonyme au Parménide* et avec certaines formulations de Numénius ont suggéré qu'il avait Numénius pour source, ce qui a parfois servi à étayer l'hypothèse que Numénius était malgré tout l'auteur du *Commentaire anonyme*. Là encore, l'examen détaillé et la confrontation des textes révèlent la fragilité de cette double conclusion. Un retour sur la source de l'« exposé » en réalité partiellement « commun » au *Zostrien* copte et à Marius Victorinus montre néanmoins que Numénius a sans doute été utilisé pour son élaboration et qu'il a par suite fort bien pu servir aussi de source aux gnostiques, tout comme il a servi aux néoplatoniciens, et ce même parfois, indirectement ou *a contrario*, dans l'interprétation du *Parménide*.

D. Annexe : apport des recensions aux travaux des autres chercheurs

[62.] d'Angela Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica*, « I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino », Introduzione, traduzione, commento, Boston / Berlin, De Gruyter (« Philosophie der Antike » 41), 2017, recension prévue pour dans la revue *Philosophie antique* en 2020.

[64.] de Noëlle Aujoulat, Adrien Lecerf, Hiéroclès d'Alexandrie, *Commentaire sur les vers d'or des Pythagoriciens, Traité sur la Providence*, Paris, Les Belles lettres (« La roue à livres »), 2018, 314 p., recension prévue pour la *Revue de philologie*, 2020, 1.

La première recension permettra d'approfondir la connaissance des textes pseudo-pythagoriciens et d'envisager le dialogue de Numénius avec eux. La seconde sera l'occasion d'une part d'aborder l'interprétation néoplatonicienne d'une source pythagorisante et d'autre part de revenir sur le thème de la Providence étudié lors de nos recherches sur Clément d'Alexandrie et sur la réaction de Numénius aux vues d'Aristote relatives au premier moteur.

IV. Traduction de l'allemand

[65.] Adalbert Stifter, *Le Sentier forestier*, traduction, avec Nicolas Moutin, de trois nouvelles d'Adalbert Stifter : *Der Waldsteig (Le Sentier forestier)*, *Das alte Siegel (Le Sceau des Anciens)* et *Der beschriebene Tännling (Le Sapin aux inscriptions)*, Paris, Les Belles Lettres (« Bibliothèque allemande »), 2014, 197 pages.

Nietzsche considérait la prose d'Adalbert Stifter comme l'une des plus pures de la langue allemande, au point de l'inscrire dans la même lignée que la prose de Goethe. En Allemagne, Stifter passe en outre pour le fondateur du mythe de la forêt. Ces deux caractéristiques de son œuvre se mêlent intimement dans les *Studien* : le lecteur y pénètre dans l'intériorité profonde des personnages par le biais d'une langue archaïsante, émaillée de descriptions extrêmement détaillées qui, faisant disparaître le vocabulaire des sentiments, rendent à ceux-ci leur pleine acuité en laissant percevoir leur réalité à travers la nature. Les trois nouvelles choisies racontent respectivement une régénération morale, la découverte de la véritable identité et l'opposition binaire de deux destins malgré tout unis par leur réception antithétique de la Grâce, dans les trois cas sous l'effet de l'amour. Dans sa préface de 1843, Stifter exprimait le souhait que ses nouvelles soient comparables à des graines infiniment petites, qui, une fois enfouies, peuvent être oubliées parce qu'un futur heureux et bon aurait germé à partir d'elles dans l'esprit le lecteur auquel elles auraient fait passer quelques belles heures. La traduction de trois de ces nouvelles proposées dans ce livre n'a d'autre but que d'offrir au lecteur français la possibilité de faire à son tour pareille expérience.

V. Note de lecture

[66.] Note de lecture du roman d'Olivier Sebban, *Sécessions* (Payot et Rivages, Paris, 2016), dans *Europe*, 2016, n° 1051/1052, p. 360-361.

Analyse qui décrypte la polyphonie historique et psychique de la notion de *Sécessions* dans un roman qui relate un conflit familial aux États-Unis. Attention portée principalement aux réminiscences littéraires (Homère, Céline, Steinbeck) et vétérotestamentaires. Intérêt également pour l'utilisation juive contemporaine de l'image grecque de la *Moly* comme antidote à un malheur pouvant faire perdre toute humanité.

IV

Parcours de recherche

Plan

Introduction

I. Orphée, au croisement entre philosophie et religion

II. Du mal au Bien

III. Parvenir au Bien — Numénius, *Fragments et témoignages*

IV. Excursus : étude d'autres langues anciennes ; littérature allemande et française

V. Collaborations

VI. Projets de recherche

VII. Le Bien — Conclusion

VIII. Remerciements

Rassembler l'ensemble de ses travaux sous un titre unique tient de la gageure. C'est donner rétrospectivement une orientation générale à des recherches menées à des époques différentes, dans des perspectives évoluant au gré des découvertes. C'est retrouver *a posteriori* le fil directeur qui aurait été suivi pendant près de vingt ans d'investigations et d'études, depuis les hésitations de la maîtrise jusqu'au désir d'être à son tour habilitée à diriger des recherches, avec non moins d'inquiétudes. Un tel défi, pourtant, agit comme un catalyseur. Il produit, mieux, il découvre l'unité réellement sous-jacente à un parcours. Le regard rétrospectif posé sur le chemin réalisé en révèle la direction. Cette direction n'est plus le but général visé par le travail de chaque période, mais la voie intérieure, ligne souvent sinueuse qui cherche à atteindre l'idéal secrètement rêvé et qui guide le travail de chaque jour. Ainsi retrouvée, cette voie laisse apercevoir deux aspects indissociables : la tension vers une fin, la constitution à partir d'un matériau de composition toujours semblable.

La fin était de parvenir au Bien. Les chemins pour y conduire ont été multiples : le décryptage de l'exégèse parfois excentrique d'un poème orphique, l'exégèse comme les vers visant à conduire vers la seule manière considérée comme valable par leur auteur respectif pour honorer la divinité ; l'analyse des usages chrétiens de la figure du chantre mythique Orphée et de son œuvre, pour conduire les païens à reconnaître la supériorité du christianisme conçu comme seul Bien véritable ; l'enquête sur les causes données au mal par les platoniciens du deuxième siècle et la découverte parallèle de leur compréhension du Bien, tantôt présenté comme ajout extérieur fait par le divin à un mal toujours déjà là, tantôt conçu comme principe de la réalité à laquelle c'est le mal qui s'ajoute comme un parasite. Dans tous les cas, le cheminement réalisé à travers ces traditions a correspondu à un passage du mal au Bien, les auteurs considérés partant toujours d'un matériau qu'ils estiment insatisfaisant, voire corrompu (qu'il s'agisse d'exégèses précédentes, d'une mythologie impie ou de traditions philosophiques, stoïciennes et même platoniciennes, indignes) pour conduire vers la voie qu'ils pensent être la meilleure. Pour y parvenir, ils purifient ou plus exactement subliment à chaque fois l'héritage des traditions qui, bon gré mal gré, leur servent de point de départ. Voilà aussi pourquoi, le mal n'a pas ici besoin de majuscule : dans le cadre considéré, il s'avère toujours ou dépassé ou amoindri par sa multiplicité face à l'unicité du Bien et n'est en tout cas jamais identifié à une puissance qui pourrait véritablement s'opposer à égalité avec le Bien ni même atteindre à sa divinité — réflexions qui ont naturellement conduit à traiter aussi du dualisme.

Après cette tension vers le Bien, le deuxième aspect de la voie parcourue concerne le matériau qui l'a constitué. Le chemin s'est fait à travers une littérature fragmentaire : restes d'un papyrus carbonisé, théogonie reconstituée à partir de ce qu'en retenait un exégète fort partial et dont l'exégèse est elle-même parvenue en vertu des hasards de cette combustion, extraits de mythes et de rites choisis dans une intention polémique les coupant totalement de leur contexte et sens originels, réminiscences et passages cités sans indication d'auteur (concernant respectivement l'ancienne académie chez Plutarque et Plutarque chez Porphyre), fragments cités certes littéralement, mais là encore dans une perspective apologétique et théologique les privant du corps de l'œuvre qui aurait permis de saisir directement leur signification authentique, témoignages biaisés par des querelles philosophiques. Le choix de pareil corpus savait d'emblée la possibilité d'obtenir une réponse complète et achevée à la question posée aux textes ; il condamnait apparemment aussi toute recherche sur les origines de la pensée — tâche à laquelle tendaient les premiers pas de l'apprentie en histoire de la philosophie — puisque, dans tous les cas, mieux valait renoncer à retrouver des sources perdues. Ce renoncement, néanmoins, a permis de mieux explorer le devenir de ce qui donne ses ailes à cette pensée : son accueil, sa réception, une réception qui, inquiète de ses racines, permet justement de les retrouver, même imparfaitement, alors que, sans elle, elles auraient été irrémédiablement perdues. Accepter l'incomplétude, retrouver une pensée accueillie et transformée par une autre, telles ont été les voies les plus fécondes sur le chemin rocailleux d'une littérature de l'éclat qui devait insensiblement conduire au Bien. Sur ce chemin, j'ai tenté de faire le mieux possible.

I. Orphée, au croisement entre philosophie et religion

Retrouver les liens qui unissent religion et philosophie est le projet à l'origine de mes recherches. L'étude des relations entre le théâtre et la philosophie au V^e et IV^e siècles avant J.-C. effectuée en maîtrise m'avait fait prendre conscience que le théâtre s'est constitué dans un contexte religieux dont il s'est peu à peu détaché et m'avait montré que la philosophie qui le réfléchit soit le condamne (Platon) soit l'intègre à sa réflexion (Aristote) avant de le laisser à son tour. Je souhaitais remonter à ses sources religieuses pour voir si cette philosophie n'y puisait pas malgré tout elle aussi les siennes. Le théâtre honorait Dionysos, la tradition prêtait à ce dieu un poète et un prêtre : Orphée. Suivre sa destinée permettrait de poursuivre l'investigation. Auteur

légendaire d'une théogonie et initiateur supposé de rites considérés comme des mystères, Orphée se voit attribuer une œuvre devenue l'objet d'interprétations philosophiques païennes au moins jusqu'au VI^e siècle après J.-C. (avec Olympiodore) et d'appropriations juives puis chrétiennes du III^e av. J.-C. jusqu'à la Renaissance. Elle constituait le lieu idéal pour étudier la rencontre entre religion et philosophie et peut-être entrevoir comment la seconde s'élabore à partir de la première — la fin de cette étude devant découvrir le processus inverse.

A. Le *Papyrus de Derveni*

La première étape (2001-2003) a consisté en l'étude d'une exégèse appliquée à des vers mis sous la plume d'Orphée et qui, d'après les travaux de l'époque, pouvait remonter à la fin du V^e siècle : le *Papyrus de Derveni*. Il en existait une édition officielle publiée dans la *ZPE* en 1982 et qui allait recevoir une révision tout aussi provisoire l'année suivant celle où je commençais mes recherches (*ZPE* 141, 2002). J'ai accepté avec reconnaissance la proposition que m'a faite Luc Brisson de traduire et commenter ce texte. Ce travail a constitué mon DEA dont une version tout à la fois très abrégée et enrichie est parue aux Belles Lettres dans la collection « Vérité des mythes » en 2003. Trois thèmes ont retenu mon attention : la méthode exégétique mise en œuvre, la théogonie que l'on peut reconstituer à partir de l'exégèse proposée, et la philosophie qui en ressort et relève essentiellement de la cosmologie, assortie de considérations sur les pratiques religieuses des concurrents potentiels de l'auteur.

Son exégèse repose sur un principe simple : Orphée aurait voulu cacher sa pensée profonde à la foule (il « met devant » certains vers d'autres vers devant servir d'écran afin que tous ne comprennent pas son discours²) et aurait utilisé certains mots comme des signes (σημα / σημαίνειν³) compréhensibles uniquement par ses véritables destinataires. Pour décrypter ce qu'il estime être son véritable message, l'interprète recourt à toutes les astuces philologiques, phonologiques et sémantiques possibles : équivoques grammaticales et jeux sur l'ordre des mots⁴,

² τὰ δ' ἐπὶ τούτοις ἐπίπροσθε ποιεῖται οὐ βουλόμενος πάντα γινώσκειν, col. XXIII l. 12-13.

³ Voir par ex. col. XVI, l. 7 avec la note 11, p. 75 dans F. Jourdan, *Le Papyrus de Derveni*, Paris, Les Belles Lettres, [n° 1].

⁴ Voir par ex. le développement de la col. VIII qui repose sur les différents sens introduits par la préposition παρά selon sa base d'incidence.

polysémies⁵ et ambiguïtés sémantiques⁶, remotivation du sens de formules figées (col. XVI), interprétations étymologiques⁷, paronymies⁸, synonymies (col. XX), jeux logiques et morphologiques, échos aux appellations traditionnelles ou dialectales⁹ ou encore effets de surprise¹⁰.

Une compréhension affinée de cette démarche permet de reconstruire la partie de la théogonie qu'il cite et de saisir l'esprit propre à celle-ci. Le déroulement théogonique, d'abord, peut être précisé par une attention au traitement du terme αἰδοῖον. En tant qu'adjectif, il signifie « vénérable », lorsqu'il est substantivé au pluriel, il renvoie aux organes génitaux, un singulier étant ici tiré de cette expression figurée pour désigner le sexe masculin. L'attention à l'utilisation exégétique de ce terme permet de suggérer que l'ingurgitation du sexe d'Ouranos prêtée au Zeus de cette théogonie par la plupart des lecteurs ne relève peut-être que d'une synthèse interprétative entre les vers et l'exégèse qui en est donnée et qui utilise cette possible ambiguïté sémantique de l'adjectif pour souligner sa signification « véritable » comme renvoyant au soleil, figure du générateur par excellence¹¹. Selon toute vraisemblance, dans le poème comme dans les autres versions de cette théogonie, c'est Phanès, le dieu premier-né, que Zeus avale, Phanès que le poète aurait qualifié de « vénérable » étant donné sa primauté chronologique et qui pouvait mieux qu'une autre figure divine être ensuite identifié au soleil, étant donné le sens étymologique de son nom (« Celui qui apparaît et fait apparaître »). Le départ entre l'exégèse et les vers permet ainsi d'éviter l'exagération sur l'originalité du poème ici partiellement transmis, tout en offrant peut-être un aperçu de ce que le papyrus n'en a *apparemment* pas conservé, à savoir l'allusion au dieu premier-né. La deuxième découverte réalisée grâce à l'attention à la démarche exégétique concerne la spécificité de la théogonie orphique eu égard à son correspondant hésiodique. Les retours que le commentateur est sans cesse contraint d'opérer indiquent deux

⁵ Voir notamment les développements sur le terme αἰδοῖον à partir de la col. XIII ; ou encore ceux relatifs à l'expression μέγα τι ῥέξαι, col. XIV l. 8.

⁶ Voir par ex. les jeux possibles partir des verbes φαίνειν, col. XII et ἐκθρόσκειν, col. XXIV.

⁷ Le plus intéressant pour nos travaux actuels est sans doute celui qui réalisé à la col. XIV à partir du nom Kro-nos, qui, comme dans le *Cratyle*, 396 c permet de retrouver la présence du Νοῦς. Numénios a sans doute songé à la même reconstitution étymologique lorsqu'il écrit le fragment 20 F, voir aussi le commentaire à 29 T.

⁸ L'une d'elle permet d'associer l'adjectif possessif ἑός à l'adjectif qualificatif ἑύς, « bon », col. XXVI, et ainsi d'affirmer la bonté essentielle de l'Intellect — là encore selon une thématique qui perdure entre autres jusqu'à Numénios.

⁹ Voir la col. XXII à propos du nom de Déméter.

¹⁰ L'association entre Océanos et l'air, à la col. XXIII, a cet effet. Elle peut toutefois être justifiée de plusieurs façons, notamment par des considérations que l'on trouve chez Aristote (*Météorologiques*, I 9 347 a 6-8), voir F. Jourdan, *Le Papyrus de Derveni*, op. cit., p. 94-96.

¹¹ Voir la col. XIII, avec la note 4, p. 60-63 du même ouvrage.

éléments indissociables : dans cette théogonie, 1) le motif de la dévoration d'une génération par l'autre a non pas un aspect descendant, comme chez Hésiode où Kronos ingurgite ses enfants, mais ascendant puisque c'est Zeus qui, selon la lecture proposée, dévore Phanès ; 2) le déroulement théogonique est non pas linéaire, aboutissant à un état de stabilité ferme et définitif, mais cyclique, progressant selon un double mouvement d'entrées et de sorties, faisant alterner expansions et contractions et voyant son début coïncider avec sa fin.

Cette exégèse laisse enfin entrevoir les principes de la cosmologie de son auteur. Elle vise à retrouver dans les vers une cosmogonie reposant sur une lutte entre le chaud et le froid représentés par le feu et l'air à l'action d'abord successive puis complémentaire, lorsque Zeus, associé à l'air, ingurgite Phanès associé au soleil, et devient ainsi πνεῦμα. Cette cosmogonie se réalise en trois étapes : une séparation et division de particules préexistantes (sous le règne de Kronos synonymes de chocs et heurts), un état de suspension ou d'arrêt (au moment où Zeus prend le pouvoir à son père), suivi d'une phase d'agrégation (lorsque Zeus avale Phanès et acquiert ainsi les propriétés du soleil), qui n'est plus collision désagrégatrice, mais union constitutive, l'air tempérant le feu et permettant ainsi d'instaurer des limites, autrement dit un ordre. D'après l'auteur, chacun des rois divins nommés dans les vers représente la même puissance cosmogonique prenant un nom différent selon l'action en jeu — on reconnaît ici le principe exégétique de la dénomination par prédominance. Cette puissance cosmogonique prend selon lui deux aspects : il l'identifie au soleil et à l'Intellect (Νοῦς), dont il finit par souligner notamment la solitude ontologique¹² et l'association au bien¹³. Cette cosmogonie a souvent été rattachée aux vues des présocratiques¹⁴. Son étude détaillée montre toutefois des parallèles remarquables avec les développements stoïciens. Ces derniers en appellent certes souvent aux présocratiques (Héraclite y est maintes fois cité), mais une datation de l'exégèse proposée dans le *Papyrus* plus tardive que celle qui est habituellement retenue n'est pas à exclure.

L'apport de cette étude pour mes recherches à plus long terme peut être résumé ainsi. Il concerne d'abord le contenu du texte.

1) Je m'intéressais à cette époque aux liens entre philosophie et religion : l'exégèse s'est révélée le meilleur terrain pour l'observer. Par son intermédiaire, la philosophie utilise la religion

¹² Zeus est seul, μόνος, col. XVI l. 10, sans doute parce qu'il est le seul à avoir les qualités qui sont les siennes.

¹³ Col. XXVI. Le contexte ne permet pas ici de donner une majuscule au terme *bien* qui suggérerait que l'auteur en fait une entité spécifique.

¹⁴ Voir par ex. la dernière édition en date, en 2006, citée dans le résumé de l'ouvrage donné au chapitre précédent.

pour s'exprimer, la religion utilise la philosophie pour s'imposer. L'auteur de l'exégèse reproduite dans le *Papyrus*, du moins, retrouve sa propre cosmogonie dans une théogonie à laquelle il l'impose ; les reproches qu'il adresse, en tant vraisemblablement lui-même qu'initiateur à des rites orphiques, à ses concurrents initiant dans les cités (col. XX) laissent entrevoir que son exégèse sert une polémique religieuse. J'ai pu observer dans presque toutes mes études ultérieures cette dimension polémique du recours philosophique et religieux à l'exégèse.

2) Dans l'élaboration de sa cosmogonie, l'auteur mêle des considérations physiques sur le rôle des éléments (l'air, le feu, le souffle, le soleil) à l'invocation d'entités (l'intellect, uni à la destinée et associé au bien) dont le platonisme affirme la séparation du sensible. J'ai découvert là des thèmes ensuite constamment rencontrés non seulement dans les cosmologies que j'ai pu étudier, mais dans les réflexions sur les principes, notamment chez Numénius où l'intellect associé au Bien joue le rôle primordial. J'ai aussi été confrontée à une dialectique que j'ai retrouvée plus tard dans les débats entre stoïcisme et platonisme sur le même sujet.

3) L'auteur justifie son exégèse en affirmant qu'Orphée s'est exprimé de manière voilée pour ne pas être entendu de tous. Ce principe du recours à l'énigme ou au voile, souvent marqué par l'appel pythagoricien au secret, justifie nombre des exégèses de textes païens qu'il m'a été donné d'étudier ensuite, tant chez les philosophes, comme Numénius et l'auteur du *Commentaire anonyme au Parménide* à l'égard de Platon, que chez les juifs de l'époque hellénistique et les chrétiens à propos d'Orphée. Il constitue l'une des manières de s'autoriser à lire dans le texte ce qu'on souhaite y trouver¹⁵ et doit absolument être relevé pour éviter d'être soi-même confondu par le projet de l'exégète.

L'étude du *Papyrus de Derveni* m'a ensuite permis de développer des précautions méthodologiques et une ouverture aux différents horizons où rencontrer un texte et observer ses effets.

1) Le départ à effectuer entre l'exégèse et les vers cités, afin que ceux-ci soient compris correctement et que celle-là soit elle-même replacée dans son propre cadre philosophique, a été à l'origine de mon attention soutenue au contexte de toute citation. Pareille attention vise à rendre compte du sens spécifique du passage cité et de l'intention de l'auteur citant. Elle permet en outre de remarquer les modifications parfois imperceptibles apportées aux textes par les exégètes,

¹⁵ Lorsque l'exégèse concerne la Bible, en revanche, les Juifs et les chrétiens qui ne prêtent pas à Dieu l'intention de celer son message recourent à d'autres considérations, notamment à la distinction entre le sens littéral et les différents niveaux de sens figurés.

qu'ils tronquent leurs citations, suggèrent des lectures vraisemblables, mais infidèles, voire remanient légèrement la lettre.

2) Les conditions de reconstitution des vers attribués à Orphée m'ont fait prendre conscience du rôle indispensable de la réception (et par suite de sa compréhension) pour retrouver des traditions plus anciennes. Cette conscience m'a imposé d'étudier simultanément des pensées souvent très différentes dont il faut respecter la spécificité pour pouvoir observer sobrement les points de rencontre, tout artificiels fussent-ils parfois. Il est de surcroît apparu que la réception n'est pas seulement le réceptacle que pensait y voir l'apprentie chercheur lisant les fragments des présocratiques dans l'édition de Hermann Diels et Walther Kranz. Elle n'assure pas une survie sans changement à ces traditions ; elle les fait réellement vivre, devenir et se transformer au cours de leurs usages successifs, qui leur permettent ainsi de rester pleinement (et autrement) significatives par-delà leur origine. Cette réception elle-même, d'ailleurs, se transforme au gré de cet accueil générateur de renouveau. L'art de l'exégète moderne est de retrouver ces différentes strates sémantiques sans produire de confusion entre elles. L'analyse du devenir des vers d'Orphée dans la littérature judéo-hellénistique puis chrétienne, d'une part, et de l'imbrication des différents discours doxographiques et philosophiques dans les témoignages relatifs à Numénius (voir notamment l'analyse de 9 F), d'autre part, tiennent compte de cette leçon.

Je mentionnerai enfin une difficulté : la traduction. Le commentaire du *Papyrus* repose sur des homophonies et des homonymies grecques absentes en français qu'il a fallu rendre par des ambiguïtés équivalentes. Ce travail aurait pu être simplifié par l'utilisation de parenthèses donnant le grec. Pareille facilité n'aurait cependant pas permis au lecteur francophone de goûter la saveur subtile du texte. Mieux, rendre cette subtilité dans notre langue m'a semblé garantir une authentique compréhension. Semblable difficulté s'est rencontrée ensuite pour presque tous les textes où prévaut l'exégèse (la polysémie étant l'un de ses instruments favoris), mais aussi pour ceux où les ruses de la langue servent la polémique philosophique. Numénius étant un expert dans ces deux domaines, je suis aujourd'hui encore à la recherche de tours correspondant à de telles ambivalences, exercice qui réussit le plus souvent lorsqu'il est pratiqué à plusieurs.

B. D'Orphée à Dionysos, puis de Dionysos à Orphée

Une fois connu le sort fragmentaire et soumis aux exégèses de la littérature orphique, la deuxième étape était de déterminer le corpus de la réception où je choisirais de l'étudier. Ce choix n'a pas consisté à trancher entre le platonisme (principalement le néoplatonisme) et le christianisme. Il a d'abord été guidé par une recherche sur la partie du mythe théogonique manquant dans le *Papyrus de Derveni* : le récit du sort de Dionysos, ce dieu dont Orphée est présenté comme le poète et le premier « prêtre ». Plutarque en donne une version très originale. Non seulement il relate l'épisode du démembrement du dieu, mais est le premier à rapporter qu'il fut aussi dévoré par les Titans. L'étude de cette version du mythe a eu trois résultats principaux. Occasion d'une comparaison entre l'interprétation de Plutarque et celle des néoplatoniciens évoquant l'épisode du démembrement, elle m'a d'abord permis de découvrir l'originalité de Plutarque, le seul platonicien à évoquer cette dévoration et à s'en servir pour expliquer la réincarnation¹⁶. Cette originalité de Plutarque m'est de nouveau apparue à l'étude de son exégèse du *Timée*¹⁷ et m'a toujours incitée à retourner vers cet auteur dont les réponses aux questions platoniciennes ont une résonance si particulière. L'analyse de sa version du mythe orphique relatif à Dionysos m'a ensuite conduite à observer le devenir des réflexions du traité sur le végétarisme d'où elle émane (le *De esu carnium*) dans le *De abstinentia* de Porphyre¹⁸. La comparaison m'a fait découvrir l'originalité cette fois de Porphyre au sein du néoplatonisme, le seul à s'approprier de manière si nette et féconde la pensée des prédécesseurs de Plotin, dont Plutarque et Numénius. Elle m'a surtout suggéré qu'une partie du traité de Plutarque parvenu de manière fragmentaire figurait dans le *De abstinentia* (III 18, 3-20, 6). Analyse philologique et connaissance philosophique de Plutarque, unies à une conscience des différentes strates du discours de Porphyre, ont permis de faire ce départ, que j'avais entrevu en étudiant le *Papyrus de Derveni*, entre la source reçue et complètement intégrée et sa réception ici non avouée. Était ainsi retrouvé un nouveau fragment du texte original discrètement enfoui chez l'un de ses lecteurs. Le

¹⁶ « Manger Dionysos. L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néoplatoniciens ? », *Pallas*, 2005, 1, n° 37, p. 153-174 [n° 11].

¹⁷ « Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch », *Ploutarchos*, 2014, n° 11, p. 87-122 [n° 26] et « Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste ? », dans F. Jourdan et A. Vasiliu, (dir.) *Dualismes*, « Doctrines religieuses et traditions philosophiques » (actes du séminaire LABEX organisé par F. Jourdan, nov. 2012-Juin 2014), numéro Hors-Série de la revue *Χώρα* (Polirom édition), 2015 (paru en 2016), p. 185-223 [n° 30].

¹⁸ « Porphyre, lecteur et citateur du traité de Plutarque *Manger de la viande* », *Revue des études grecques*, 2005, 2, n° 118, p. 426-435 [n° 12].

troisième résultat de cette étude est de m'avoir conduite à examiner la réception chrétienne du même épisode mythique. La conclusion de ma première étude sur Plutarque montrait que Firmicus Maternus avait utilisé l'épisode de la dévoration pour dénoncer les impiétés du paganisme (*L'erreur des religions païennes*, 6. 3). Je me suis demandée si cet épisode n'avait pas pu servir aussi pour opérer une comparaison, dénonciatrice ou non, entre le sort de Dionysos et celui du Christ, symboliquement « mangé » par les fidèles à chaque Eucharistie.

Clément d'Alexandrie m'offrait la version chrétienne la plus détaillée du récit de la mort de Dionysos¹⁹. Or, là, il n'est pas question de dévoration. L'insistance marquée sur la souffrance du dieu enfant soumis aux Titans ne suggère pas même de comparaison avec la Passion. Si de tels motifs apparaissent peut-être plus tard dans la littérature chrétienne²⁰, bien que de manière controversée et peut-être seulement aux yeux de la littérature moderne qui en traite²¹, ils ne sont pas ceux utilisés par l'un des premiers chrétiens à avoir cherché un point d'accord entre traditions païennes rattachées à Orphée et religion chrétienne. Ce qui intéresse Clément, en revanche, est le lien qu'il peut établir entre Orphée et le Christ comme chantres d'un dieu unique. Ce constat a eu deux conséquences pour mes recherches. À partir de cette étude, j'ai développé une grande réserve à l'égard des comparaisons proposées à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles entre l'orphisme et le christianisme. Leur pérennité dans la littérature sur le sujet m'a conduite à les mettre une à une à l'épreuve et à exposer d'une part leur absence fréquente de fondement, d'autre part leurs effets déformants dans les reconstitutions de la théogonie orphique qu'elles inspirent rétrospectivement²². L'intérêt porté par Clément à la figure d'Orphée lui-même et aux mystères placés sous son autorité dans l'élaboration d'un discours chrétien recevable par les païens cultivés de son temps, quant à lui, m'a montré un chemin plus assuré pour découvrir les lieux véritables de la *συμφωνία* entre les deux traditions. Mieux, il a déterminé le choix du corpus où je devais finalement étudier les traditions placées sous le nom d'Orphée.

À l'époque où j'explorais les textes en vue de faire ce choix (2003-2004), Alberto Bernabé achevait sa nouvelle édition des fragments et témoignages orphiques (parue en trois

¹⁹ « Dionysos dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie », *Revue de l'histoire des religions*, 2006, 3, n° 223, 3, p. 265-282 [n° 13].

²⁰ Voir par ex. le *Christus patiens* dont la moitié des vers sont empruntés à Euripide.

²¹ La comparaison entre la dévoration de Dionysos et l'Eucharistie appartient vraisemblablement aux seuls chercheurs de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles. Sur cette comparaison controversée entre Dionysos et le Christ, voir l'analyse détaillée dans F. Jourdan, *Orphée et les chrétiens I*, Paris, Les Belles Lettres, [n° 3], p. 211-219.

²² Sur ce sujet, voir l'article commenté, [n° 13], les pages évoquées dans la note précédente (avec bibliographie), ainsi que les articles de synthèse sur Orphée, l'orphisme et le christianisme [n° 27, 47, 48, 49].

volumes chez Teubner, 2004-2007). Je les ai donc d'abord lus dans l'édition d'Otto Kern (1922), prenant le temps, chaque fois qu'un texte rencontrait mes centres d'intérêt, d'aller lire en détail le contexte d'où il provenait, si possible l'œuvre entière. À ce moment-là, le fonds de la bibliothèque de la Fondation Hardt m'a été très précieux. Cette méthode de lecture m'a progressivement éloignée des recueils de fragments. Même si je dois rendre ici hommage au travail magistral de A. Bernabé qui a tenté de livrer dans ses apparats toutes les sources et parallèles possibles des textes présentés comme « fragments » de littérature orphique et « témoignages » sur Orphée, j'ai beaucoup regretté à l'époque que les contextes des citations fussent justement relégués en bas de page et ainsi séparés de ce qui était ainsi considéré comme « fragments » : l'accès immédiat m'en semblait moins aisé et cette séparation formelle laissait surtout supposer une séparation réelle, ce que mes recherches infirmaient toujours davantage²³. Ainsi donc plongée dans les textes et leurs contextes, je me suis aperçue qu'avant les néoplatoniciens, c'était les chrétiens, à commencer par Clément d'Alexandrie, qui intégraient le plus à leur réflexion (dont il s'agirait ensuite de préciser la teneur) la figure d'Orphée et des rites attachés à son nom, l'exemple du récit du démembrement de Dionysos m'ayant déjà frappée. C'est donc vers eux que j'ai décidé de me tourner *d'abord*, n'imaginant pas alors l'ampleur que prendraient les recherches dans ce domaine. Pas davantage n'imaginai-je que je resterais concentrée sur le sort du seul Orphée et de l'œuvre poétique et rituelle mise sous son nom. Mes premiers travaux m'avaient conduite vers Dionysos. Je pensais qu'il fallait traiter simultanément le devenir du chantre et de « son » dieu dans les traditions retenues pour l'étude. Pendant plus d'un an (2004-2005), j'ai rassemblé le matériel pour cette double étude. L'ampleur là aussi prise par ces recherches m'a imposée de faire un second choix. J'ai laissé Dionysos pour une étape ultérieure — à ce jour réalisée par mon jeune collègue Francesco Massa²⁴, et me suis consacrée à Orphée et aux mystères mis sous son nom. Dionysos y prenait une part suffisante pour me permettre d'une part d'évaluer l'importance que les chrétiens lui accordaient et d'autre part les réflexions nécessaires à la mise en garde contre les comparaisons hâtives entre traditions « orphiques » relatives à ce dieu et croyances chrétiennes.

²³ Voir la recension à son premier volume [n° 52]. Cette présentation en vient parfois à donner comme « fragment » ce qui est en réalité une reconstruction à partir de l'exégèse de vers orphiques non cités dans celle-ci. C'est le cas par exemple pour le fragment 3 F issu du *Papyrus de Derveni*. Le dommage est néanmoins atténué par le fait que dans son troisième volume publié en 2007, A. Bernabé donne en appendice une édition complète du *Papyrus*.

²⁴ Voir la recension de son ouvrage [n° 59].

C. Orphée dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie et dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles — thèse et études complémentaires dans les traditions païennes

Le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie m'a fourni le lieu idéal où étudier l'usage chrétien d'Orphée et des mystères placés sous son autorité. Là se réalise même la plus étonnante des métamorphoses du citharède légendaire, celle qui fait de ce poète des dieux grecs une préfiguration du Christ. Loin de s'appuyer sur la descente aux Enfers commune à Orphée et au Christ qu'exalteront le Moyen Âge et la Renaissance, le *Protreptique* la fonde sur l'image de la puissance du chant, ce chant qui, d'après la légende, mène animaux sauvages, arbres et pierres et dans lequel Clément d'Alexandrie est le premier à voir un précurseur et symbole de la Parole efficace. Dans son exhortation aux Grecs à embrasser la religion nouvelle, il dépeint son Seigneur non seulement comme le chanteur, mais comme le chant d'ordre supérieur qui achève le miracle : il régénère les bêtes les plus sauvages, les hommes, et leur accorde jusqu'à l'éternité. Par ce portrait, Clément fait émerger *a posteriori* les trois vertus du chant d'Orphée qui lui permettent de découvrir en lui une préfiguration du Christ-Logos : être source de métamorphoses, fondateur des mystères et annonciateur du Dieu unique (trait que lui vaut le poème judéo-hellénistique mis sous le nom d'Orphée). C'est à lui d'abord qu'avec l'aval de mon directeur de recherches, Luc Brisson, j'ai décidé de consacrer ma thèse (2004-2007). L'acquisition des connaissances en patristique nécessaires pour accomplir ce projet a quant à elle été permise par l'accueil de Wolfram Kinzig à la faculté de théologie protestante de Bonn. Rencontré d'abord à Paris puis durant un court séjour de recherches à Bonn (oct-déc. 2004), Wolfram Kinzig est devenu mon second directeur de recherches, tâche qu'il a assumée dans le sens le plus littéral du terme *Doktorvater*. Grâce à une bourse du DAAD, j'ai pu rester à Bonn pendant près d'un et demi (sept. 2005-déc. 2006).

Ma thèse comporte deux volumes. Le premier découvre les détails du processus aboutissant à cette métamorphose d'Orphée. Le second traite de manière plus générale du devenir d'Orphée chez les chrétiens d'expression grecque des cinq premiers siècles. Une série d'articles a parallèlement permis d'évaluer l'originalité des positions de Clément en leur comparant les réceptions et interprétations païennes des éléments du mythe d'Orphée qu'il retient pour son portrait. L'ensemble peut être résumé ainsi.

Intitulé *Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ*, « Réécriture d'un mythe à des fins protreptiques chez Clément d'Alexandrie », le premier volume met au jour la manière dont Clément s'approprie le chant du citharède pour célébrer le *Logos* et souligne la nouveauté de la métamorphose d'Orphée qu'il réalise dans le *Protreptique*. Le processus passe d'abord par une mise à distance afin qu'Orphée ne puisse être considéré comme un concurrent potentiel du Christ. Dans la partie réfutative de son ouvrage, peut-être pour répondre aux attaques d'un païen comme Celse, Clément dresse le procès du personnage en vue d'élaborer en lui un repoussoir parfait du Sauveur. Le Christ est Parole efficace, Dieu incarné en homme, fondateur de la religion « nouvelle » ou renouvelant la manière d'honorer le Dieu unique. Or, d'après la légende, la parole du citharède modulée sur la lyre produit la métamorphose apaisante du monde sauvage et anime l'inanimé. Le chanter aurait par là contribué à l'éducation des hommes. Les mystères, dont il est aussi le hiérophante, sont enfin censés permettre la rencontre bienfaisante avec la divinité et, d'après la présentation de Clément, célèbreraient en réalité le seul Dionysos. Afin d'obtenir un portrait point par point inversé de son Seigneur, l'Alexandrin dénigre chacun de ces trois caractères qu'il met lui-même en valeur ou déforme. Ce faisant, il se montre fidèle à la critique de Platon à l'encontre du poète et prend le contre-pied de la tradition païenne de son époque à son sujet²⁵. Il discrédite la parole du citharède comme corruptrice, sophistique et ensorcelée, pour l'opposer au *Logos* de vérité, maître d'une puissance enchantée exorcisant le mal et menant à la vertu. Il dénonce le défaut de virilité ou d'humanité du personnage légendaire, c'est-à-dire son idolâtrie qui perd les hommes plutôt qu'elle ne les éduque, pour ne louer que l'ἄνθρωπος parfait, Dieu incarné qui réalise pleinement la condition d'homme parce qu'il est lui-même non seulement à l'image, mais à la ressemblance de Dieu. Clément détracte enfin l'œuvre religieuse du mystagogue, polythéisme aux orgies infâmes et voué au Démon, dont délivre au contraire l'instaurateur du vrai Mystère. Au sein même de la condamnation, le *Protreptique* distille néanmoins déjà les éléments destinés à une transposition chrétienne du mythe. L'incantation ensorcelée est prête à devenir enchantée. L'antanaclase « homme qui n'est pas un homme » n'attend qu'une résolution positive pour renvoyer à un Dieu. Les objets des cultes idolâtres, comme la pierre ou le bois auxquels asservit le mystagogue païen, se transmueraient bientôt en Rocher et Bois de Vie.

Tous ces signes indiquent que la détractation d'Orphée a valeur de phase purificatoire pour permettre la transposition des vertus du personnage dans la sphère chrétienne puis leur totale appropriation pour louer la puissance de la Parole. Ce double processus, décrit dans la seconde partie du volume, s'accomplit dans la phase propédeutique du *Protreptique*. La peinture du Christ sous les traits d'Orphée par laquelle ce dernier passe du statut de repoussoir caricatural à celui de préfiguration du Sauveur constitue une transmutation chrétienne du personnage selon ses deux titres qui mettent éminemment en jeu

²⁵ Sur ce point, voir les articles n° 14, 15 et 17, ainsi que l'annexe d'*Orphée et les chrétiens I*, *op. cit.* [n° 3], l'ensemble étant décrit plus bas.

les vertus de la parole : le titre de chantre aux pouvoirs de métamorphoses et celui de fondateur de toute la religion grecque (selon l'image païenne de lui retenue par les chrétiens) par le biais de poèmes et formules sacrés. Utilisant la notion de *Logos* qu'il assimile au chant nouveau comme catalyseur de la transformation à l'œuvre, Clément présente d'une part le Christ comme Parole dépassant l'efficace de sa concurrente orphique grâce à ses vertus régénératrices, cosmogoniques et « théologiques » (au sens chrétien du terme, c'est-à-dire considérées comme proposant sur Dieu un discours juste et susceptible de mener à lui). L'Alexandrin n'hésite pas à introduire la figure de David dans son tableau pour donner un ancrage vétérotestamentaire à son image du citharède précurseur du Messie, voire à se présenter lui-même, par son discours, comme successeur chrétien du nouvel Orphée. Les productions iconographiques chrétiennes des III^e et IV^e siècles prolongent peut-être son intuition lorsqu'elles représentent le chantre thrace pour donner à songer au Christ dans l'idée que le premier véhicule l'image de la paix caractéristique de l'Âge d'or instaurée par le chant et donc par la Parole. Conscient de l'aura d'Orphée en tant que mystagogue primordial — réputation qu'il contribue peut-être même à entériner — Clément choisit d'autre part de décrire l'entrée en religion chrétienne comme un processus initiatique. Il emprunte pour cela le vocabulaire des mystères païens qu'il innove de réminiscences bibliques, souhaitant mener véritablement son lecteur au cœur de sa foi. Il présente alors le Christ comme le nouveau hiérophante de cette initiation, qui devient révélation en passant dans la sphère spirituelle chrétienne, et achève ce processus en donnant au Mystère son véritable sens biblique. Orphée et son œuvre sont cette fois complètement transformés. Le Christ les a assimilés et les renouvelle. Il ne leur reste plus qu'à être convertis, opération qui, malgré l'élévation du chant judéo-hellénistique en l'honneur du Dieu unique, demeure imparfaite : pour n'avoir pu connaître le *Logos* incarné, Orphée ne peut, sinon lui-même incarner, du moins accueillir pleinement ce *Logos*. Il est condamné à l'annoncer sans jamais l'atteindre. Seul le Christ et, dans une moindre mesure, Clément, qui prête sa plume à la Parole, peuvent, nouveaux Orphée, conduire leurs auditeurs vers Dieu.

Parallèlement à ce premier volume, j'ai rédigé une série d'études visant à analyser dans leur contexte païen les traits d'Orphée utilisés par Clément pour s'approprier le personnage, que ce soit de manière critique ou laudative. Clément condamne en Orphée un sophiste, un sorcier et un homme qui n'est pas un homme (par allusion entre autres à la pédérastie attribuée au chantre), mais il est fasciné par le poète dont les chants ont vertu civilisatrice, irénique et régénératrice. Ces quatre traits ont été étudiés dans des annexes ensuite revues et augmentées pour la publication sous forme d'articles. Leur but était de découvrir les interprétations païennes de ces qualifications d'Orphée afin de mesurer la distance prise à leur égard par le chrétien. L'annexe de

la version publiée du premier volume de la thèse²⁶ montre ainsi la manière dont Clément a pu s'appuyer sur le *Protagoras* de Platon (315 a-b ; 316 d-317 a) pour dénoncer un sophiste en Orphée (*Protr.* I 1, 1 et 3, 1), tout en retenant dans ses *Stromates* (V 4, 24. 1-2) l'image du paravent constitué par la poésie utilisée dans le même contexte du dialogue — pareil renversement exégétique s'explique par la perspective polémique propre à chacune des deux œuvres de l'Alexandrin. L'article intitulé « Orphée, sorcier ou mage ? »²⁷ découvre ensuite comment la considération d'Orphée comme magicien a pu faire l'objet de critiques chez Strabon et Plin, avant d'être réhabilitée à partir du II^e siècle après J.-C. Grâce à son origine thrace et donc barbare, Orphée devient un véritable « mage » au même titre que les antiques sages à l'origine de la philosophie et se voit placé aux côtés de Pythagore, Platon et Socrate (chez Celse, Pausanias, Apollonios de Tyane et Apulée). Cette évolution, qui correspond à l'attrait de l'époque pour les traditions dites « orientales », montre d'une part combien Clément prend le contrepied de l'esprit païen de son temps lorsqu'il dénonce encore le γόης en Orphée, tout en faisant d'autre part pressentir pourquoi lui et les siens intègrent malgré tout le personnage dans leurs rangs : ce statut de barbare dans lequel ils se reconnaissent leur permet de prétendre à des affinités originelles avec les fondateurs de la sagesse grecque. La dénonciation d'Orphée comme indigne du nom d'homme (ἀνὴρ), signifiant à la fois sa considération comme « bête » idolâtre, comme efféminé ou pédéraste, et enfin comme homme ne réalisant pas le τέλος humain d'assimilation à Dieu, fut quant à elle comparée aux interprétations grecques et latines de la présence d'Orphée parmi les hommes d'un côté et de la pédérastie qui lui est attribuée de l'autre. L'article relatif aux traditions grecques²⁸ montre que si Platon détracte lui aussi l'efféminé, chez Phanoclès, Conon et Pausanias ainsi que dans l'iconographie, Orphée est au contraire conçu comme un véritable éducateur et plus précisément comme l'initiateur des mâles. L'étude des traditions latines²⁹ découvre quant à elle une poésie où la présence d'Orphée auprès des seuls hommes, interprétée cette fois comme conséquence de la perte d'Eurydice, est accueillie comme l'image profonde de la faiblesse humaine, qu'Orphée soit là présenté comme le héros voué à une douleur éternelle qui le détourne des femmes (chez Virgile) ou comme un homme qui est

²⁶ Orphée et les chrétiens I, op. cit. [n° 3], p. 469-477.

²⁷ *Revue de l'histoire des religions*, 2008, 1, n° 225, 1, p. 5-36 [n° 14].

²⁸ « Orphée est-il véritablement un homme ? La réponse grecque : L'efféminé *versus* l'initiateur des hommes », *Les Études classiques*, 2008, 3, n° 76, 3, p. 129-174 [n° 17].

²⁹ « Orphée est-il véritablement un homme ? La réponse latine : L'individu passif ou faible *versus* le poète, symbole de la condition humaine », rédigé pour *Les Études classiques*, non remis [n° 66].

seulement un homme (chez Ovide). Ainsi, ni dans un cas ni dans l'autre, à l'époque de Clément, cette facette du personnage ne lui vaut plus les accusations de Platon et d'Euripide dont le chrétien semble se faire l'écho. L'élément véritablement positif d'Orphée que Clément retient est la vertu de son chant capable de métamorphoser jusqu'aux pierres. Pareille exaltation est présente chez les poètes qui veulent louer quant à eux les pouvoirs notamment civilisateurs et iréniques de la poésie et les mettent alors en abyme en chantant dans leurs vers le poète et musicien par excellence. Dans les deux siècles précédant Clément, Horace et Silius Italicus donnent une telle interprétation du chant d'Orphée que le chrétien peut sembler prolonger³⁰.

La comparaison de l'attitude de Clément envers Orphée avec l'interprétation païenne des traits caractéristiques du personnage en appelait une seconde : la comparaison avec l'usage d'Orphée chez les autres chrétiens de la même époque. Fortement encouragée dans ce projet par Wolfram Kinzig, j'ai décidé de me concentrer sur la réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles. La réécriture de cette thèse et les demandes qui m'ont été faites au même moment de rédiger des articles de synthèse sur le sujet m'ont ensuite permis de traiter la question dans la littérature chrétienne latine.

Le but du deuxième volume était donc de déterminer les différents contextes polémiques dans lesquels les chrétiens d'expression grecque des cinq premiers siècles avaient utilisé Orphée et de dégager ceux des traits que lui prêtent tantôt les païens, tantôt les Juifs et les chrétiens eux-mêmes et qui ont contribué à son appropriation chrétienne. Il s'agissait ultimement de comprendre pourquoi Orphée, plutôt qu'un autre poète théologien, était devenue à la fois la cible privilégiée des attaques contre le paganisme et le modèle idéal de conversion. L'analyse des textes a permis de dégager trois grands types de recours à Orphée. 1) Dans un esprit apologétique, le poète et son œuvre font l'objet d'une condamnation unilatérale, à moins qu'ils ne soient présentés de manière favorable (par l'invocation de leur provenance barbare ou de leurs affinités avec la religion juive et chrétienne) pour mieux détracter, par contraste, le paganisme. Cette présentation s'observe chez Athénagore, Tatien, Origène, l'auteur du *Roman pseudo-clémentin* et Grégoire de Nazianze — Théophile recourant encore à Orphée de manière apologétique, mais introduisant la mention du poème monothéiste de composition judéo-hellénistique. 2) De pure cible du réquisitoire, Orphée passe au rang de modèle dans l'apostasie du polythéisme grâce à la citation du poème judéo-hellénistique qui lui fait chanter le Dieu unique : le fondateur de la religion grecque lui-même s'étant converti, ses « disciples » n'auraient qu'à le suivre. Cette argumentation est développée chez les deux

³⁰ « Vertus iréniques et civilisatrices du chant sur le chant. L'association poétique des citharèdes légendaires Amphion, Arion et Orphée chez Horace et Silius Italicus », *Revue des études anciennes*, 2008, 1, n° 110, 1, p. 103-116 [n° 15].

Pseudo-Justin, auteurs du *De Monarchia* et de l'*Ad Graecos* — le second étant suivi par Cyrille, qui reconduit toutefois le poète sur le terrain apologétique avant de lui attribuer une doctrine conforme à l'orthodoxie chrétienne de son temps. 3) Orphée est enfin considéré comme maillon primordial dans la chaîne de transmission de la vérité judéo-chrétienne en raison de son statut de premier théologien des Grecs et de Barbare instruit par Moïse. Ce portrait est caractéristique des *Stromates* de Clément d'Alexandrie et de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée. Par extension, les vers qui lui sont attribués et leurs interprétations chrétiennes servent même d'autorité contre les doctrines hétérodoxes, notamment chez Cyrille et Didyme l'Aveugle. Avec Théodoret cependant, Orphée finit par être éliminé de la scène chrétienne, perdant son rôle de converti pour revêtir celui de perfide apostat. Il aurait complètement disparu de celle-ci s'il n'était resté au christianisme un dernier terrain à gagner : la dispute avec les néoplatoniciens. Les vers de l'Orphée converti sont alors cités une dernière fois dans la *Théosophie de Tübingen*, pour montrer que ce n'est pas avec les *Oracles chaldaïques* que le poète chante en « symphonie », mais avec ceux du Chaldéen (Abraham).

En guise de synthèse conclusive, la deuxième partie du volume répond à la question de savoir pourquoi Orphée, plutôt qu'un autre poète théologien (Homère ou Hésiode par exemple), est devenu la cible privilégiée des invectives chrétiennes contre le paganisme et l'exemple parfait de conversion. Quatre facteurs, puisant leurs racines dans la représentation païenne puis juive du personnage, m'ont paru expliquer ce phénomène : 1) l'attribution au poète de vers monothéistes qui culmine dans celle du poème judéo-hellénistique en l'honneur du Dieu unique ; 2) son antériorité absolue en tant que poète et théologien vis-à-vis de ses pairs grecs : elle assure à son discours la garantie d'authenticité divine — antériorité néanmoins inséparable de sa postériorité eu égard à Moïse dans l'esprit juif et chrétien, laquelle sanctionne l'idée que la religion grecque est la fille dégénérée de sa mère hébraïque ; 3) sa prétendue nationalité thrace qui lie son nom à des pratiques cultuelles permettant une rencontre directe et efficace avec le divin et lui confère la qualité de Barbare : elle le place d'un côté à l'origine « immaculée » de la culture grecque et l'inscrit de l'autre, sinon directement dans la lignée, du moins dans la continuité de ceux qui endossent volontairement cette qualification au début de notre ère, à savoir les chrétiens à la suite de leurs ancêtres juifs. 4) Le dernier facteur, mais aussi le plus sollicité dans le *Protreptique*, réside dans la légende attachée au chant d'Orphée qui, dans l'esprit du chrétien, devient en lui présence « étincelle » d'une notion et d'une figure bibliques : le *Logos*, présenté par Clément (suivi par Eusèbe) comme chant capable de métamorphoser le monde, et son ancêtre vétérotestamentaire, le psalmiste David. Clément sut faire résonner ces quatre motifs pour élaborer cette mélodie encore inouïe de la métamorphose d'Orphée, devenant ainsi lui-même le chantre nouveau d'un Chant nouveau.

Cette présentation de l'utilisation d'Orphée chez les autres chrétiens d'expression grecque permet enfin de souligner en retour la spécificité de l'entreprise de Clément. Celui-ci fait entrer

Orphée dans la sphère chrétienne en représentant le Christ sous ses traits sublimés parce qu'il souhaite exalter le *Logos* dans un langage et une imagerie accessibles à ses lecteurs, sans s'adonner pour autant à une comparaison trop facile entre les deux personnages — la comparaison est déjà ironiquement proposée par Celse, voire peut-être réalisée sans discernement par certains hétérodoxes. Après lui, à partir du Moyen Âge, les chrétiens d'expression latine qui veulent opérer un tel rapprochement n'hésitent cependant pas à l'étayer précisément à l'aide des épisodes légendaires choisis par le polémiste païen, épisode qui, en vertu de leur culture, leur sont plus familiers et que l'Alexandrin a sans doute tus en raison du contexte polémique de son ouvrage : la descente aux Enfers et la mise à mort violente en victime sacrificielle. Même s'ils obtiennent ainsi des parallèles plus frappants, leurs lectures n'ont peut-être pas la vertu démiurgique de leur ancêtre alexandrine parce qu'elles sont allégoriques et non plus création d'un symbole, lui-même à son tour créateur de son sens figuré. Pour exprimer la puissance du *Logos*, Clément ne découvre pas seulement en germe dans le chant les vertus de la Parole efficace. Il les y fait advenir en commençant par décrire la puissance de cette Parole qu'il veut exalter comme dépassement de celle attribuée traditionnellement au chant orphique. En cela, il crée le chant de métamorphose comme symbole, au sens où celui-ci finit réellement par laisser entrevoir, sous forme inversée, comme dans un miroir, les pouvoirs du *Logos* christique qui, toutefois, le sublime. De la même façon, Clément ne « trouve » pas en Orphée un préfigurateur du Christ qui aurait déjà été potentiellement là. Mais, par ce même processus de création littéraire et théologique, en peignant le Christ en nouvel Orphée, il transforme *a posteriori* l'ancien Orphée en cette préfiguration, lui prêtant pour ce faire une parole de métamorphose, le service d'un seul dieu et la prophétie du Dieu unique. C'est ainsi qu'est achevée la conversion chrétienne d'Orphée. Le *Protreptique* consacre en cela la qualité essentielle du mythe : être une parole vivante, susceptible des infinies métamorphoses dont elle est elle-même à l'origine. Clément avait raison de dire qu'Orphée était un *mythe* (*Protr.* I 1, 1). Sous sa plume, le terme ne recèle pas seulement une critique. Il annonce le programme littéraire et théologique de l'ouvrage : la réécriture d'un mythe à des fins *protreptiques*.

En guise de complément à cette conclusion, deux études ont été réalisées sur le devenir de l'appropriation chrétienne d'Orphée par Clément. La peinture du Christ sous les traits d'Orphée par le biais de la notion de Parole efficace représentée sous la forme du chant n'a pas de précédent et n'a pas de véritable postérité dans la littérature avant le Moyen Âge. Un premier

article³¹ s'est attaché à montrer ce qu'Eusèbe et Themistios doivent malgré tout à l'Alexandrin dans leur portrait respectif du *Logos* et de l'Empereur. Un deuxième³² a interrogé l'iconographie et suggéré que la présence d'Orphée dans les catacombes chrétiennes de Rome des III^e et IV^e siècles est due moins à un parallèle sous-jacent avec David, avec l'image du Bon Pasteur ou encore avec celle d'un Christ psychopompe ou instaurateur d'une religion et sagesse nouvelle, qu'au désir de suggérer l'atmosphère d'Âge d'or qu'instaure la Parole selon la prophétie d'Isaïe (Is. 11, 1-10). Cette atmosphère est précisément celle que la littérature latine, à partir d'Ovide et de Sénèque, rattache au nom d'Orphée et à son chant aux pouvoirs miraculeux et convient tout particulièrement au contexte des catacombes. Ce thème rappelle la manière dont Clément célèbre le mystère chrétien. On ne peut certes affirmer une influence de son œuvre sur l'iconographie romaine. Mais le parallèle mérite d'être souligné pour signaler un motif qui devient central dans la conception chrétienne d'Orphée.

Outre la possibilité de dresser une typologie des usages chrétiens d'Orphée, ces recherches doctorales m'ont permis de relever entre autres deux éléments essentiels dans le processus d'appropriation de la figure par Clément. Le premier, qui m'est apparu à la première lecture du *Protreptique*, concerne l'usage unique et très spécifique de la notion de chant, qui se trouve ici liée à celle de Parole ou *Logos* et associée au contexte de nouveauté qui, à l'époque, accompagnait cette Parole. Le chant est d'une part une notion qui permet de dépasser l'antithèse néfastes pour les chrétiens entre l'ancien vénéré et le nouveau honni. Il fait le lien d'un côté entre l'Ancien et le Nouveau Testament, le *καὶνὸν ᾄσμα* résonnant déjà dans les Psaumes, et, de l'autre, entre traditions bibliques et traditions grecques, Clément introduisant la notion à partir d'une chanson populaire sur les chanteurs légendaires. Le chant est d'autre part et surtout le motif grec qui permet d'introduire les développements sur la puissance créatrice, législatrice, ordonnatrice, irénique, civilisatrice et régénératrice du *Logos*, autrement dit sur l'efficace de la Parole. Ces considérations sont ancrées dans les conceptions vétérotestamentaires du *Dabar* conçu entre autres comme nom de Dieu, mais aussi dans les vues de Platon et des stoïciens sur le *Logos*.

³¹ « Le *Logos* et l'empereur, nouveaux Orphée. Postérité d'une image entrée dans la littérature avec Clément d'Alexandrie », *Vigiliae christianae*, 2008, 4, n° 62, 4, p. 319-333 [n° 16].

³² « The Orphic Singer in Clement of Alexandria and in the Roman catacombs: comparison between the literary and the iconographic early Christian representation of Orpheus », *Studia patristica*, 2014, n° 73, p. 113-127 [n° 4]. Voir aussi *Orphée et les chrétiens I, op. cit.* [n° 3], p. 381-398

Le deuxième élément essentiel, qui m'est apparu quant à lui à la fin de la rédaction et que j'ai exposé lors de la soutenance, concerne le processus d'appropriation chrétienne (notion peut-être préférable par sa précision à celle de christianisation) d'éléments païens et sa distinction d'avec un recours à l'allégorie. Tel que Clément le met en œuvre, ce processus peut être résumé ainsi³³. Il comporte trois étapes : une opposition ou mise à distance critique, une transposition et une appropriation. Dans le même esprit qui lui fait commencer par condamner Orphée et ses mystères, Clément désigne d'abord ce qui, dans l'univers païen, tout en étant susceptible de comparaison, s'oppose au Christ et à ses institutions. La distance ainsi affirmée, il évite de tomber dans une synthèse qui serait confusion. Il s'adonne ensuite à une transposition par laquelle les éléments païens servent d'expression au christianisme tout en préservant leur couleur originelle. Le rapprochement s'opère progressivement, par le biais de la comparaison, de la négation et de la légère transformation d'expressions qui laissent toujours transparaître la distance à franchir entre les deux sphères. Le destinataire ainsi informé des différences à surmonter tout comme de la possibilité de les dépasser, le christianisme, sous la plume de Clément, « s'approprie » enfin complètement les notions païennes. Elles passent dans son langage sans que leur origine grecque ne soit plus signalée : elles sont simplement dotées d'une acception nouvelle. Cette opération confirme par répercussion la doctrine de l'omniprésence du *Logos*, puisqu'elle invite à relire rétrospectivement tout le paganisme selon ce nouvel éclairage. Ainsi, l'orgie *est* une notion chrétienne ; Orphée *est* un chanter du monothéisme. Outre le jeu des analogies, l'outil simple qui assure l'efficacité de ce processus est la polysémie. Il permet à Clément de faire résonner un mot dans chacun des deux idiolectes, païen et chrétien. Le destinataire entend d'abord le terme dans le langage qui lui est familier, et, par le contexte, est invité à lui prêter une signification chrétienne. Grâce à cette communauté de vocabulaire, il passe ainsi insensiblement dans la sphère spirituelle de la religion nouvelle. Le *Protreptique* use de manière privilégiée de deux figures polysémiques : la syllepse sémantique et l'antanaclase. La première crée l'ambiguïté au sein du même mot exprimé une seule fois, la seconde produit une alternance en faisant se succéder les différents sens du mot répété plusieurs fois.

Cette écriture de la métamorphose se distingue nettement d'un recours à l'allégorie. Héritier de Philon, Clément utilise certes l'explication allégorique pour interpréter l'Écriture.

³³ Voir *Orphée et les chrétiens* I, *op. cit.* [n° 3], p. 262-264 avec les notes discutant les positions des autres chercheurs.

Jamais en revanche il ne l'applique aux mythes : il s'agit là d'un outil privilégié par ses adversaires, Celse notamment, et l'Alexandrin préfère laisser la littéralité dénoncer elle-même les absurdités et obscénités des fables païennes. La légende d'Orphée n'est donc pas chez lui *une autre manière* (une manière païenne) d'évoquer la puissance du *Logos*. L'assimilation des hommes en proie à leurs passions à des animaux conduits et domestiqués par le Christ (*Protr.* I 4, 1) ne constitue pas non plus une lecture allégorique du mythe d'Orphée. Elle intervient après l'appropriation chrétienne de celui-ci. L'image rappelle certes le cortège qui suit traditionnellement le citharède, mais le mythe païen n'est déjà plus l'objet du discours. Clément ne découvre pas en lui l'expression de la puissance du *Logos*, mais c'est parce que le *Logos* dépasse par sa puissance le chant légendaire qu'il s'en approprie les qualités et les sublime. Pour peindre le Christ en nouvel Orphée, Clément recourt donc moins à l'allégorisation du mythe grec qu'il ne fait du chant orphique le symbole du *Logos* : il ne le fait advenir qu'*a posteriori* comme l'élément qui conduit nécessairement vers ce *Logos* et qui ne peut se passer de ce dernier pour être pleinement lui-même. Une analyse de son usage de Dionysos et même plus généralement de l'usage de Dionysos dans la littérature chrétienne qui s'approprie cette figure divine révèle semblable processus³⁴.

D. Réécritures et prolongements de la thèse (2007-2011)

Les Belles Lettres allaient accueillir ma thèse en trois volumes. Les deux premiers, acceptés par Alain-Philippe Segonds dans la collection « Anagôgê », en reprendraient les deux volets principaux. Le troisième, prévu pour la collection « Fragments » dirigée par Michel Casevitz, me permettrait de développer l'annexe qui concernait ce qu'on appelait encore couramment le *Testament d'Orphée*, c'est-à-dire le poème judéo-hellénistique attribué à Orphée et qui lui fait chanter le Dieu unique. Ces publications impliquaient réécritures et prolongements. Elles ont suscité de nouvelles découvertes qui ont été stimulées notamment par la demande que m'a adressée au même moment la direction collégiale du *Reallexikon für Antike und Christentum* (Fondation Joseph-Dölger, Bonn) de rédiger l'article « Orpheus / Orphik » pour ce dictionnaire encyclopédique de l'Antiquité païenne, juive et chrétienne : il me fallait intégrer des considérations plus précises sur l'œuvre rituelle et théogonique attribuée à Orphée et sur sa

³⁴ Voir la recension déjà signalée à l'ouvrage de F. Massa [n° 59].

réception dans les différentes traditions jusqu'à la fin de l'Antiquité tardive, ce qui impliquait entre autres de traiter aussi le sujet dans la littérature latine tant païenne que chrétienne.

1. *Orphée et les chrétiens, I et II* — études complémentaires

La réécriture du premier volet de la thèse a été l'occasion de préciser trois sujets et d'ajouter un chapitre qui manquait. 1) Une nouvelle section explicite le débat sur les rapports entre Dionysos et le Christ pour montrer que la comparaison entre le récit de la dévoration par les Titans et la Passion relève essentiellement de projections modernes et que, lorsqu'elle a un correspondant dans la littérature ancienne, elle n'implique aucun rapprochement effectif et positif entre les deux figures³⁵. À cette occasion j'ai rappelé les dangers de telles projections sur les reconstitutions de la théogonie orphique, qui ne comporte pas nécessairement l'épisode rarement évoqué de la dévoration du dieu. Sur ce sujet, mes positions rencontrent celles de Radcliffe Edmonds. 2) Dans ce volume réécrit, une analyse plus complète est proposée de la notion de *Logos* à la fois chez Clément et dans les traditions qui le précèdent³⁶. 3) Les réflexions sur la distinction à opérer entre le recours à l'allégorie et la manière dont Clément utilise la figure d'Orphée y sont clairement explicitées. La peinture du Christ en Orphée d'ordre supérieur permet seulement *a posteriori* au chantre de devenir le préfigurateur dérisoire de celui-ci. L'interprétation allégorique de la figure d'Orphée n'intervient que chez Eusèbe de Césarée qui peut s'y adonner parce que Clément a avant lui placé en Orphée ce qui pourrait être ensuite considéré comme annonçant le Christ. 4) Lors de la soutenance, Wolfram Kinzig m'avait signalé qu'il était nécessaire de préciser le *Sitz im Leben* du *Protretique*. J'ai introduit l'ouvrage par un exposé sur le genre littéraire utilisé et sur la notion controversée d'« École d'Alexandrie », qui m'a semblé pertinente pour envisager le contexte philosophique, scolaire et religieux dans lequel écrit Clément³⁷.

Parallèlement à la reprise de ce premier volume ont été rédigées deux études qui approfondissent la manière dont Clément s'approprie les notions philosophiques et religieuses

³⁵ Orphée et les chrétiens I, op. cit. [n° 3], p. 203-220.

³⁶ *Ibid.* p. 272-296.

³⁷ *Ibid.* p. 15-63.

des païens pour développer sa propre théologie. La première concerne le *Logos*³⁸. Par un examen comparé du fragment 23 des *Hypotyposes* transmis par Photius avec le reste de l'œuvre parvenue de Clément, elle examine s'il est justifié de lui attribuer la conception de deux *Logoi* exposée dans ce fragment ou s'il faut considérer qu'il s'agit là d'une théorie qu'il récuse, le fragment donnant alors la partie de son texte qui exposerait les vues de ses adversaires. L'analyse détaillée des textes montre qu'il est possible d'attribuer à Clément une distinction entre *πατρικὸς λόγος*, *πατρῷος λόγος* et Esprit Saint, conçus comme trois aspects distincts du *Logos* divin dont l'unité n'est pas mise en cause. Pareille distinction peut avoir été établie par opposition aux excès du monarchianisme ou en vue d'élaborer une réflexion sur le statut de l'Esprit Saint. La rédaction de cet article a été enrichie par de nombreuses discussions avec Alain Le Boulluec à qui va ma plus profonde reconnaissance. La deuxième étude a été rédigée à l'invitation de Madeleine Scopello qui dirigeait alors, avec Simon Mimouni et Constantin Macris, un projet quadriennal sur la mystique (2010-2014). Elle m'a permis d'approfondir l'usage que Clément fait des mystères pour parler du Mystère (l'Incarnation et la Résurrection du Christ) dans le prolongement des travaux de Christoph Riedweg, qui m'avait encouragée dans cette voie depuis nos premières discussions à la Fondation Hardt en 2004 jusqu'à la soutenance de la thèse. Je voulais cette fois découvrir comment Clément parvient à une réelle forme de mystique de la Parole. L'article³⁹ montre qu'elle s'élabore par l'association de trois types de « spiritualités » ou « mystiques » qui avaient été évoquées dans les contributions précédant ma propre intervention (janv. 2012) : une mystique de la connaissance, visant à l'époptie ; une mystique du culte, conçue comme étape préliminaire et transposée ici en décryptage révélateur et imitateur de l'Écriture ; une mystique de l'amour, qui seule peut faire réellement grâce de la connaissance de Dieu recherchée, « expérience » réalisée par le véritable *gnostique*. Tels sont les trois moments par lesquels Clément parvient à cette mystique de la Parole qu'il espère réaliser au cœur de sa propre *parole*.

La reprise du deuxième volume de la thèse appelait davantage de travaux complémentaires pour trois raisons. 1) Lors de la soutenance, Alain Le Boulluec m'avait signalé qu'il fallait traiter de la réception de la théogonie orphique dans les *Homélies* et *Reconnaisances*

³⁸ « Le *Logos* de Clément d'Alexandrie soumis à la question », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2010, 2, n° 56, p. 135-172 [n° 18].

³⁹ « Du Mystère au mysticisme : élaboration d'une mystique de la Parole dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie », dans S. C. Mimouni, M. Scopello, (dir.), *La mystique théorique et théurgique dans l'antiquité gréco-romaine*, « Judaïsmes et christianismes », Turnhout, Brepols (« JAOC 6 »), 2016, p. 402-447 [n° 31].

attribuées faussement à Clément de Rome. 2) La demande de la direction du *RAC* m'incitant à lire d'ores et déjà la littérature chrétienne latine concernée, j'allais pouvoir faire bénéficier mon ouvrage, ne serait-ce que de manière synthétique, de l'apport de ces nouvelles recherches. 3) Miguel Herrero était en train de traduire sa thèse en anglais qui, après une première parution en espagnol en 2007, reparut en 2010 sous le titre *Orphism in late Antiquity* : grâce à la version espagnole puis aux épreuves anglaises qu'il m'avait confiées fin 2009, je devais pouvoir enrichir mes vues et débattre avec lui sur les usages d'Orphée chez les auteurs que j'avais déjà traités. Dans les faits, je m'en suis essentiellement tenue à satisfaire les deux premières injonctions. L'ouvrage de M. Herrero appelait une discussion spécifique. J'ai commencé à l'entreprendre dans une recension à laquelle j'ai renoncé lorsque j'ai vu qu'elle comptait déjà plus de dix pages d'explications sur les conséquences de nos désaccords méthodologiques. Disons pour résumer que la tentative fort courageuse, chez M. Herrero, de commencer par définir l'« orphisme » avant d'entreprendre son étude dans les textes m'a semblé conduire à des difficultés empêchant leur analyse « objective » : elle en vient à placer sous le nom d'Orphée des traditions qui ne sont pas nécessairement attribuées à ce dernier par les Anciens ; elle sous-estime le rôle polémique de l'appropriation du nom d'Orphée dans l'élaboration de la notion constituée ainsi rétrospectivement, au point que se trouvent parfois englobés sous cette même appellation des phénomènes non seulement divers, mais opposés (ce qui vide le terme de son sens) ; elle intègre dans l'orphisme primitif des thèmes qui relèvent de spéculations tardives ; enfin, elle se fonde sur une reconstitution de la théogonie qui a toute les chances de relever de l'agrégation de ces traditions distinctes, jointes aux projections modernes. Ces critiques ne doivent cependant pas faire perdre de vue l'immense travail de synthèse entrepris par M. Herrero. J'ai veillé à le signaler le plus souvent possible dans les notes, espérant par là conduire vers lui le lecteur intéressé.

L'apport nouveau de ce second volume par rapport à celui de la thèse est essentiellement constitué par les chapitres intégrant des points de vue chrétiens sur Orphée omis dans celle-ci. Outre la tradition latine, deux ont été ajoutés. Le premier concerne l'appropriation du personnage par les hérésiologues⁴⁰. Leur condamnation d'Orphée et de son œuvre est tout aussi implacable

⁴⁰ *Orphée et les Chrétiens*, « La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles », Tome II, *Pourquoi Orphée ?* « Les réécritures polémiques et religieuses du mythe d'Orphée dans la littérature patristique grecque jusqu'au début du VI^e siècle », Paris, Les Belles Lettres (« Anagôgê » 5), 2011, 478 pages [n° 4], p. 77-86.

que celle des apologistes. Ils utilisent à leur encontre les armes qu'ils ont déjà affûtées contre leurs propres adversaires, auxquels ils reprochent d'emprunter aux traditions païennes. Le chapitre montre cette tactique à l'œuvre dans la *Réfutation de toutes les hérésies* ainsi que chez Épiphane, avant de souligner l'originalité là encore de Clément d'Alexandrie qui, dans les *Stromates*, transforme ces armes pour donner l'estocade à ses ennemis par la plus adroite des feintes : loin de suggérer le mépris des traditions païennes auxquelles ils puiseraient, sa mention d'Orphée sert d'autant mieux à discréditer les hétérodoxes qu'elle sauve leur prétendu modèle de leurs griffes. Ils l'auraient tout simplement mal interprété. Aux IV^e et V^e siècles, Orphée sera même présenté comme modèle de la pensée « orthodoxe », discrètement chez Cyrille, plus explicitement chez Didyme, qui recourt quant à lui à des vers cette fois nettement marqués par la pensée chrétienne, trinitaire en l'occurrence.

Le deuxième ajout concerne les développements relatifs à Orphée et à son œuvre dans le roman pseudo-clémentin. Ils appelaient des recherches détaillées et approfondies qui ont été à l'origine d'une double étude au sein de ce volume. La première⁴¹ est consacrée à l'utilisation apologétique de la mention d'Orphée et de son œuvre dans les deux versions du roman (les *Homélies*, parvenues grec, et les *Reconnaisances*, parvenues en latin) ; la seconde⁴² étudie le poème cité lui-même et les commentaires auxquels il donne lieu dans ces deux versions. Dans chacune d'elles, les vers sont soumis à une allégorie physique païenne (de tendance stoïcienne dans la première, plus syncrétique dans la seconde), pénétrée par quelques interventions chrétiennes. La première étude découvre que leur mention sert à la fois la dénonciation du polythéisme et les tentatives philosophiques de le purifier de ses aspects sacrilèges et honteux par le recours à l'allégorie. Elle souligne surtout que loin d'en rester aux griefs traditionnels contre le paganisme, l'argumentation est étroitement liée aux thèmes théologiques privilégiés dans chaque version du roman. Les *Homélies* lient leur critique des poètes théologiens à leur conception du mal. Dans les *Reconnaisances*, la dénonciation de l'indécence du contenu littéral des mythes est associée à un éloge de la Providence, et le refus de reconnaître la moindre légitimité au recours à l'allégorie est indissociable de la défense de la « vraie Prophétie » (entendue comme enseignement prêté au Christ) contre la philosophie, et, par suite, de l'autorité apostolique, toutes deux considérées comme seules règles d'interprétation de l'Écriture.

⁴¹ *Ibid.* p. 34-64.

⁴² *Ibid.* p. 273-334.

La seconde étude relative au roman pseudo-clémentin découvre que la théogonie, mieux, la théo-cosmogonie évoquée là y est soumise à deux traditions exégétiques païennes concurrentes avant de faire l'objet de deux relectures chrétiennes. Cette analyse a été un véritable travail de distinction des différentes strates du discours. Il a fallu d'abord dégager le déroulement spécifique de la théogonie évoquée, puis décrypter les différents types de commentaires qui lui étaient appliqués et que l'on retrouvait imbriqués de manière distincte dans chaque version. Le but était entre autres de remonter aux différentes sources. J'ai ainsi proposé de distinguer la théogonie elle-même (A), un éventuel commentaire philosophique païen, d'inspiration platonicienne, qui devait accompagner sa citation et que reflète peut-être en partie sa paraphrase dans le roman, le commentaire païen stoïcisant assurément choisi comme source par l'auteur de l'écrit de base du roman (qui le modifie lui-même légèrement), et enfin les commentaires exposés respectivement dans les *Homélie*s et les *Reconnaisances*, le second de tendance plus aristotélico-platoniciennes⁴³. Là encore, je suis reconnaissante à Alain Le Boulluec pour ses relectures attentives.

Un troisième ajout à la thèse réalisé dans ce volume concerne l'appropriation d'Orphée chez les auteurs chrétiens d'expression latine. La continuité de leur dénonciation du mythe dionysiaque placé sous l'égide d'Orphée avec celle émise par Clément dans le *Protreptique* avait été signalée dans le premier volume (là aussi en vertu d'un ajout à la thèse). Le second montre que leur traitement du théologien présente les mêmes aspects contrastés que ceux analysés dans la tradition chrétienne grecque. Lactance et Augustin en témoignent. Leur originalité réside alors dans le fait qu'ils n'utilisent pas toujours les mêmes traditions relatives au personnage et à son œuvre ou qu'ils en font un usage parfois différent. Lactance loue par exemple Orphée d'avoir entrevu la notion de Créateur universel dans la figure théogonique de Protogonos-Phanès — un siècle plus tard, la *Théosophie de Tübingen* émet semblable exégèse qu'elle insère toutefois dans un cadre théologique distinct. Lorsque Lactance critique Orphée, c'est pour lui reprocher de soutenir l'idée que Dieu ne peut procréer que par le biais de la génération sexuée et de prêter par conséquent à celui-ci les deux sexes, alors que l'engendrement du Fils ne relève pas d'un tel processus, mais d'une émission par la Parole et de la Parole, qui est aussi Souffle. Augustin estime quant à lui que la fiction qui fait d'Orphée un prophète païen de l'enseignement biblique ne sert qu'à dénoncer la vanité des Grecs, leur prétendu prophète et ses pairs n'ayant pas détourné

⁴³ Pour le détail, voir *Orphée et les chrétiens II*, *op. cit.* [n° 4], p. 334-336 avec le schéma p. 318.

ces derniers de l'idolâtrie. La différence essentielle entre les positions de ces deux théologiens d'expression latine et celles de leurs confrères d'expression grecque réside surtout dans leur silence sur ou leur abandon de la fiction d'un emprunt d'Orphée à Moïse et à la Bible : si Augustin reste ambigu à ce sujet, Lactance attribue au contraire seulement à la raison et à la nature l'intuition qu'Orphée aurait eue de la notion de Créateur. Les auteurs chrétiens d'expression latine pratiquent enfin eux aussi le recours à Orphée contre ceux qu'ils considèrent comme hérétiques : en témoigne Jérôme qui cite le végétarisme qu'aurait prôné le théologien dans ses vers lorsqu'il dresse la liste des Anciens (Juifs et païens) favorables à l'ascétisme que dénonce son adversaire Jovinien. La tradition latine se démarque en réalité pleinement de son homologue grecque à partir du Moyen Âge et de la Renaissance, quand, à partir des *Mythologies* de Fulgence, de la *Consolation de la Philosophie* de Boèce, des commentaires à cette œuvre et aux *Métamorphoses* d'Ovide, elle interprète le mythe de la descente aux Enfers pour lui faire chanter, par l'intermédiaire d'Orphée, de nouveaux hymnes *logiques*.

La Fondation Migne et l'Association pour l'Encouragement des Études grecques ont chacune accordé un prix aux deux volumes d'*Orphée et les chrétiens*, parus en 2010 et 2011, le prix Adalbert-Hamman (2009-2010) et le prix Zographos (2012). Je leur suis reconnaissante de leur soutien.

2. Le poème judéo-hellénistique attribué à Orphée — Orphée dans la littérature judéo-hellénistique

Un élément essentiel à l'appropriation chrétienne d'Orphée est constitué par l'existence d'une tradition judéo-hellénistique, relatée par Artapan et Aristobule, qui lui attribue d'une part la rencontre de Moïse ou du moins des Hébreux lors de son voyage en Égypte et qui, d'autre part, lui prête la rédaction d'un poème adressé à son disciple Musée auquel il révèle le Dieu unique et sa puissance. Ce poème, parfois intitulé *Testament d'Orphée* et considéré comme un nouveau « discours sacré » (ἱερός λόγος), nous est parvenu, après de multiples remaniements au gré de ses citations, sous la forme de fragments de longueur inégale, par l'intermédiaire des auteurs chrétiens des six premiers siècles. Une annexe de la thèse lui était consacrée. La possibilité de lui consacrer cette fois un livre a été l'occasion d'un approfondissement et d'un affinement des

premières découvertes⁴⁴. Je m'y suis adonnée immédiatement après la soutenance (mars-sept. 2007, puis été 2008 et été 2009), profitant d'abord d'un bref séjour de vacances à Bonn (Ascension 2007) pour rassembler la bibliographie concernée à la Fondation Joseph-Dölger. Cet ouvrage a bénéficié des relectures savantes d'Alain Le Boulluec et d'Alain Philippe Segonds pour certains chapitres ainsi que des conseils avisés de Michel Casevitz.

La première partie du livre est une introduction générale au poème et à son contexte littéraire, historique et religieux ainsi qu'à ses différentes rédactions. La deuxième donne les différentes versions du texte, leur traduction et un commentaire linéaire. Le premier chapitre de la première partie présente ainsi la littérature et la pseudépigraphie judéo-hellénistique dans laquelle s'inscrivent ces vers pour faire apparaître le double objectif des Juifs d'Alexandrie qui les ont composés : idéalement, convaincre les Grecs de renoncer au polythéisme pour embrasser le monothéisme qu'aurait prôné leur tout premier théologien ; plus concrètement, raffermir leurs propres coreligionnaires dans leur foi, en leur montrant qu'elle remonte à l'origine de cette culture grecque qu'ils admirent tant. Un tel dessein est servi par la fabrication, à partir d'anciens vers mis sous le nom d'Orphée par les païens, d'un poème dans lequel celui-ci, finalement converti, chante le Dieu unique et le révèle à son disciple Musée. Une fois le texte situé dans le contexte historique et littéraire spécifique à la Diaspora juive d'Alexandrie et plus spécifiquement dans le cadre de la pseudépigraphie, ce chapitre tente de découvrir pourquoi c'est entre autres Orphée qui est choisi aussi par les Juifs cultivés des III^e et II^e siècles av. J.-C. comme prophète « païen » du Dieu unique. Les causes ne résident pas dans un rapprochement entre David et Orphée ou dans un rapport entre l'œuvre théologique et eschatologique attribuée au poète et un certain mysticisme juif dont les enseignements, en réalité, ne se rencontrent pas. Chez les Juifs d'Alexandrie comme chez leurs successeurs chrétiens, les raisons du choix d'Orphée semblent relever d'une appropriation de la conception *païenne* du personnage et de son œuvre. Plus exactement, ce choix d'Orphée comme auteur présumé d'une révélation du monothéisme biblique s'explique dans le cadre de la littérature judéo-hellénistique d'Alexandrie. Il est motivé par le désir de prouver la possibilité d'une rencontre avec les Grecs sur leur propre terrain spirituel et religieux ; il s'adapte aisément au cadre formel et thématique adopté par la pseudépigraphie de l'époque ; il est enfin étayé par une légende caractéristique de la rivalité de

⁴⁴ *Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée*, « Production juive et réception chrétienne », Paris, Les Belles Lettres (« Fragments » 7), 2010, 308 pages [n° 2].

préséance avec l'hellénisme. Dans ce cadre, Orphée est le héraut païen idéal de la révélation juive pour huit raisons essentielles.

1) Il bénéficie du prestige de l'antiquité, étayé par celui d'une origine divine ; 2) de la reconnaissance grecque, qui, le gratifiant de la primauté chronologique en matière de « théologie », lui accorde le rôle de représentant par excellence des Hellènes sur le plan religieux ; 3) et de la tradition qui lui prête l'inauguration des τελεταί et plus précisément des mystères, ce qui permet de donner aisément à sa parole les caractères d'une révélation. 4) À partir du III^e siècle avant J.-C., son autorité est renouvelée par une tendance unificatrice qui lui attribue cette fois la fondation (ou du moins les ἱεροὶ λόγοι) de *tous* les principaux cultes à mystères. Par là, il est peut-être la figure la plus susceptible de toucher les contemporains (Grecs et Juifs) des auteurs du pseudépigraphe en tant qu'instaurateur de l'ensemble des pratiques religieuses les plus célébrées à leur époque. 5) Cette popularité se double de l'intérêt philosophique dont font l'objet les vers mis sous son nom, souvent réécrits dans le cadre de leur exégèse. Lui prêter un nouveau poème revient à se situer sur le même plan que l'élite intellectuelle grecque, en créant par là un discours concurrent qui doit, sinon la convaincre, du moins susciter son attention et favoriser celle des Juifs cultivés. 6) Les vers qui lui sont attribués et les interprétations philosophiques auxquelles ils donnent lieu dispensant un enseignement cosmologique et théologique, ils fournissent un matériau idéal pour une adaptation au récit de la Création et plus généralement au message biblique ; mieux, ils suggèrent parfois eux-mêmes de tels rapprochements, surtout lorsqu'ils font d'Orphée le chantre d'une forme de « monothéisme ». 7) Les ἱεροὶ λόγοι dont il serait l'auteur étant soumis à maints remaniements païens au gré des doctrines à défendre, les Juifs familiers de la poésie hellénique peuvent aisément en écrire ou modifier un à leur tour. Ce faisant, ils s'inscrivent pleinement dans l'esprit de la littérature pseudépigraphique juive de leur époque. 8) Une dernière caractéristique d'Orphée était leur choix : l'origine thrace, et donc barbare du poète théologien. Elle confirme l'idée que la religion grecque puise à des sources étrangères, et plus précisément qu'elle est parente, dans ce qu'elle a d'authentique, avec la religion d'autres « Barbares » : la révélation biblique. Si le recours à une telle argumentation nous est connu uniquement dans le cadre de l'apologétique chrétienne, les Juifs d'Alexandrie reprennent du moins le *topos* du voyage en Égypte pour affirmer l'emprunt grec de la Vérité non plus à la sagesse égyptienne, mais à Moïse, l'Hébreu né comme eux en Égypte. Par la fiction de la dépendance spirituelle du poète au Prophète, d'un côté les principes bibliques deviennent la source des culture et foi grecques, méconnues de leurs propres adeptes ; et, de l'autre, les Juifs d'Alexandrie, placés dans une situation comparable à celle de leur vénérable ancêtre Moïse, se voient gratifiés du rôle de formateurs des Grecs. Loin de faire ressurgir une tradition vieillie ou ésotérique, les auteurs du pseudépigraphe cherchent à atteindre leurs contemporains, Juifs et païens, au cœur même du contexte historique, religieux et philosophique dans lequel ils vivent.

Une fois ce cadre historique, littéraire et religieux du poème expliqué, le deuxième chapitre reproduit les fragments parvenus, explicite leur contexte de citation et examine leurs sources respectives pour faire entrevoir pleinement leur réception, laquelle permet de comprendre les raisons de sa citation, voire de sa production, ainsi que la manière d'en saisir le sens (à condition, là encore, de bien faire le départ entre le texte cité et le texte citant). Le troisième

chapitre tente ensuite, à partir d'une analyse des textes et d'un débat complexe avec les chercheurs ayant déjà étudié le sujet, de reconstituer les étapes de composition et de transmission du poème pour dégager ses différentes phases rédactionnelles. Le quatrième chapitre conclut que les deux titres habituellement proposés pour le poème, *Testament* et *Discours sacré*, sont moins opposés que complémentaires et reflètent en réalité les deux tendances caractéristiques de son utilisation, la première visant sa pleine intégration à la littérature juive, la seconde la familiarité avec la pensée philosophique et religieuse des Grecs. Quant à la deuxième partie du livre, elle présente le texte, la traduction et le commentaire des trois rédactions du poème et de leurs compilation dans la *Théosophie de Tübingen*, une annexe achevant l'ouvrage par un exposé sur la littérature judéo-hellénistique d'Alexandrie entre le III^e et le I^{er} siècles av. J.-C.

Deux articles de synthèse m'ont depuis été demandés sur ce sujet. Le premier⁴⁵, destiné au second volume de la Fondation Bodmer intitulé *Alexandrie la divine*, résume les principaux apports de cet ouvrage ; le second⁴⁶ fera de même en intégrant l'apport de la bibliographie actuelle.

3. Articles encyclopédiques ou de manuels synthétisant ces travaux

J'ai plusieurs fois mentionné la demande que la rédaction du *RAC* m'avait faite de rédiger l'article « Orpheus / Orphik »⁴⁷. Cette perspective à la fois englobante et synthétisante a beaucoup marqué la réécriture de ma thèse en trois livres et une série d'articles. Je lui dois de m'avoir conduite à explorer un nombre de sources plus important, d'envisager la réception d'Orphée et de son œuvre sur une période de temps plus étendue (VI^e s. av. J.-C. — VI^e siècle après, avec des incursions au Moyen Âge) et dans des contextes différents, non seulement d'un point de vue religieux et philosophique, mais aussi littéraire et iconographique. Je lui dois aussi le souci de synthétiser, sans toutefois théoriser. Résumer ce travail reviendrait presque à le citer et répèterait par trop les développements précédents. Ce résumé d'ailleurs été partiellement réalisé dans deux autres articles à la demande respective de Hartmut Leppin (Frankfurt) et de Mark Edwards

⁴⁵ « Orphée dans la littérature pseudépigraphique juive : le cas du *Testament* d'Orphée », dans C. Méla et F. Möri, (dir.), *Alexandrie la divine*, Neuchâtel, La Baconnière, 2014, Vol. II, p. 610-618 [n° 12].

⁴⁶ « Orphica in the Jewish hellenistic Literature in Greek », in M. Dhont, S. Adams, (dir.), *Clark Companion to Hellenistic Jewish Literature in Greek*, Cambridge, Bloomsbury, 2021 [n° 50].

⁴⁷ « Orpheus / Orphik », *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bonn, 2014, col. 576-613 [n° 47].

(Oxford) et le sera encore dans un troisième à la demande de Peter Gemeinhardt (Göttingen)⁴⁸. Le lecteur trouvera exposés certains points spécifiques dans les entrées correspondantes de la « Bibliographie thématique » précédant ce chapitre, le texte remis à M. Edwards pouvant être lu comme la synthèse la plus concise que j'ai pu écrire sur la réception d'Orphée et de son œuvre dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles. Je noterais enfin que les invitations à donner communications et conférences entre 2008 et 2012 en France, en Allemagne, en Angleterre et en Italie (à l'École anglaise de Rome) sur ces différents sujets m'ont permis de nombreux enrichissements dont je sais gré à mes hôtes.

E. Conclusion : parvenir au Bien à travers la réception d'Orphée

Le regard rétrospectif sur cette première étape de mon parcours (2001-2011) et le désir de comprendre le fil directeur qui l'associe secrètement aux deux suivantes permet de découvrir aisément leur continuité. La rencontre entre le christianisme et la philosophie au II^e siècle, étudiée chez Clément d'Alexandrie, m'a invitée à diriger mon attention de manière plus spécifique sur la philosophie de ce temps. La même rencontre intégrant le judaïsme m'a conduite naturellement vers Numénius que Clément est justement le premier à citer comme pythagoricien ayant affirmé les affinités entre Moïse et Platon (31 Fd). Si je me suis toutefois décidée à étudier d'abord la manière dont les philosophes de ce temps comprennent le mal et ses causes, c'est d'une part parce que j'avais entrevu la question chez Clément à propos de la relation entre le christianisme et le paganisme, soupçonné d'avoir volé sa vérité aux traditions bibliques⁴⁹, et d'autre part surtout parce que l'étude de la réception d'Orphée chez les auteurs grecs, juifs et chrétiens m'avait déjà révélé un processus conduisant à leurs yeux, pour ainsi dire, du mal au Bien. L'expression est certes dépourvue de nuances. Mais, dans le *Papyrus de Derveni* comme dans la tradition judéo-hellénistique et chrétienne relative à Orphée, il est possible d'observer l'appropriation d'une tradition, d'abord condamnée pour ses erreurs ou ses impiétés, voire directement associée au mal

⁴⁸ « Orpheus and 'Orphism' in the Christian literature (in Greek) of the first five centuries », dans H. Leppin, (dir.) *Antike Mythologie in christlichen Kontexten der Spätantike*, Frankfurt, De Gruyter (« Millennium-Studien » 54), 2014, p. 193-206 [n° 27] ; « Orpheus and the Church Fathers », in M. Edwards, *Companion to Early Christian Philosophy*, Abingdon, Routledge, 2019 (sous presse) [n° 49] ; « Orpheus », *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, Berlin, De Gruyter, 2020 [n° 48].

⁴⁹ « La théodicée développée sur le thème du larcin des Grecs : origine du mal, liberté et Providence chez Clément d'Alexandrie (*Stromates* I 17, 81-87) », *Semitica et classica*, 2011, n° 4, p. 114-136 [n° 19], article sur lequel je reviens plus loin.

(chez Clément qui soupçonne même Orphée de servir le Démon⁵⁰), avant de se voir pour ainsi dire sublimée en lieu permettant de passer au bien, que ce bien soit envisagé comme la manière correcte de comprendre le discours sur le divin et d'honorer celui-ci ou comme le Bien lui-même, c'est-à-dire Dieu. Ce processus fait même apparaître que, là, le passage du mal au Bien, si je peux continuer à utiliser cette formule simplificatrice, n'est pas linéaire mais relève plutôt d'une transformation du mal lui-même en Bien. Voilà sans doute aussi pourquoi mon corpus s'est trouvé fragmentaire : ce mal était d'abord constitué par les éléments d'une tradition perçue comme corrompue et convoquée dans une autre qui la transformait. Voilà également pourquoi les instruments du processus à analyser furent tour à tour l'exégèse, la littérature pseudépigraphique et la triple stratégie chrétienne de mise à distance, de transposition et d'appropriation : ce sont les outils par excellence de la transformation. Voilà enfin comment ce corpus fragmentaire à la fois reçu une nouvelle vie d'être accueilli dans cet autre corpus que fut celui de sa réception et prit littéralement *corps* de s'y voir pleinement intégré.

Pareilles observations sont les racines de mes réflexions encore en cours sur la manière de présenter une édition de Numénius qui rende justice à la fois à son texte et à ceux qui non seulement lui ont permis de nous parvenir, mais qui, une fois correctement analysés, contribuent directement à découvrir son sens.

II. Du mal au Bien

Après cet approfondissement des travaux doctoraux, mon projet de recherches a porté sur les conceptions de l'origine du mal dans les philosophies et religions grecques des trois premiers siècles. Le but était de montrer la manière dont elles s'esquissent d'une part au gré des débats entre écoles philosophiques et d'autre part dans la confrontation entre paganisme et christianisme. Son ampleur imposait des choix pour le traiter correctement. J'ai décidé de me concentrer personnellement sur la question chez Platon, Plutarque, Numénius et Plotin. J'en envisageais un traitement collectif et pluridisciplinaire dans la sphère chrétienne d'une part et plus généralement dans la philosophie et les religions des cinq premiers siècles d'autre part. Parallèlement, le sujet a

⁵⁰ Voir *Orphée et les chrétiens* I, *op. cit.* p. 242-253. Ce serait le seul cas où le terme mal pourrait ici être écrit avec une majuscule (voir aussi l'article cité dans la note précédente). Clément préférant toutefois parler du représentant du mal selon les traditions juives et chrétiennes, j'y renonce pour éviter d'introduire d'ambiguïté dans mon discours plus général.

suscité la nécessité de traiter du dualisme. Je retracerai ici brièvement les étapes de cette recherche en montrant les différentes voies par lesquelles elle m'a finalement conduite vers celle du Bien.

A. La question de l'origine du mal chez Platon et les platoniciens des II^e et III^e siècles — projet initial et modifications

S'il n'était pas nécessaire de définir l'orphisme pour étudier les textes et traditions mis sous le nom d'Orphée — ce nom suffisait à déterminer un corpus et je ne souhaitais pas définir un courant aux contours difficiles à cerner et souvent nommé de manière simplificatrice, — il était en revanche impossible de parler du mal sans définir le terme. Pourtant, pareille définition ne pouvait être donnée hors du contexte choisi pour étudier la notion.

La première étape a donc consisté à parvenir à une telle définition à l'aide d'un cadre théorique permettant d'interroger efficacement les textes (2007-2008+2010). Une définition moderne, en effet, ne pouvait convenir. Notre manière de distinguer⁵¹ généralement le mal subi (que l'allemand désigne par l'adjectif substantivé *das Übel* et qui renvoie à la douleur physique ou à la souffrance morale) du mal commis (désigné quant à lui en allemand par l'adjectif substantivé *das Böse* et qui renvoie aux attitudes nuisant concrètement à autrui ou à des dispositions morales sujettes à la réprobation) repose sur une distinction entre un état passif et un rôle actif et surtout sur une notion de volonté étrangère à Platon et ses successeurs qui ne s'élabore pleinement qu'avec le christianisme. L'étude précise de la terminologie grecque et latine⁵², cependant, s'est révélée moins efficace que je l'espérais. Le plus utile pour parvenir à la définition recherchée a été l'observation des lieux où les platoniciens envisagent la présence du mal ou plus exactement des différents types de *maux* — ce pluriel étant l'indice du fait qu'ils n'absolument pas la notion. Cette méthode a permis d'obtenir une liste de maux qui recèlent en eux-mêmes leur propre définition : les maux cosmiques, représentés par les différentes manifestations du désordre dans le monde ; les maux du corps, comme les maladies, et les maux de l'âme, qui correspondent non pas à ce que nous appelons la souffrance morale, mais à ce que

⁵¹ La distinction proposée ici correspond à une simplification de celle présentée par P. Ricœur entre mal souffert et mal moral, *Le Mal*, « Un défi à la philosophie et à la théologie », Labor et Fides, Genève, p. 19-26, distinction indissociable d'un contexte religieux chrétien.

⁵² Sur ce sujet, voir la conférence donnée à Göttingen, le 26 octobre 2010.

nous nommons habituellement « vices », si nous ôtions la dimension d’habitude que comporte l’acception courante de ce terme, doté en outre d’une connotation « moralisante » étant donné notamment son emploi dans le contexte chrétien de la dénonciation du péché⁵³. En plus de ces trois types de maux, est parfois (rarement) aussi envisagé le mal en lui-même opposé au Bien, premier principe, comme chez Numénius par exemple qui conçoit peut-être la matière en ce sens lorsqu’il l’oppose à l’être que représente le Bien. Dans ce cas, toutefois, d’une part ce mal n’est pas doté d’un statut égal à celui du Bien et, d’autre part, il sert principalement à définir le Bien par contraste — ce qui fait disparaître le mal du champ de la réflexion théorique.

La liste ainsi établie invitait à mener la recherche sur l’origine donnée aux maux par les platoniciens à quatre niveaux, séparés uniquement d’un point de vue logique pour l’étude à mener : métaphysique (indissociable, dans le cadre philosophique considéré, de l’ontologie et de l’épistémologie), théologique (indissociable du précédent), cosmique et éthique. D’un point de vue métaphysique, il s’agissait d’envisager l’existence d’un principe du mal, sa relation au principe du Bien, mais aussi aussi l’existence du mal lui-même au plan intelligible (sa réalité authentique) et par suite la possibilité de le penser. D’un point de vue théologique, le but était de découvrir moins des *causes* du mal que de désigner un ou des responsables, à savoir le dieu lui-même (conception inadmissible pour un platonicien), un second dieu ou des divinités inférieures (les démons). Au niveau cosmique, la question portant sur la cause du désordre et des imperfections du monde, celle-ci pouvait être envisagée comme représentée soit par le démiurge, soit plutôt par la nécessité évoquée dans le *Timée* qui, associée à la *χώρα*, devient la matière à partir d’Aristote, soit encore par l’âme du monde. Au niveau humain enfin, l’enjeu résidait dans le discernement du rôle de la partie irrationnelle de l’âme et dans la responsabilité laissée à l’âme rationnelle dans ses choix.

C’est à cette grille de lecture que j’ai soumis d’abord les dialogues de Platon. Mon but était de mettre au jour sa pensée avant de comparer la manière dont les platoniciens du II^e et du III^e siècles utilisent ses textes et réflexions pour élaborer la leur. Je voulais éviter deux écueils : imposer aux dialogues une terminologie systématique et théorisante sur le mal, héritée des recherches antérieures (notamment de H. Cherniss ou de G. R. Carone), qui éloigne des textes eux-mêmes dont elle ne rend pas compte dans les détails ; donner la liste des textes, privés de leur

⁵³ D’où la difficulté de traduire le terme *κακία* qui désigne malgré tout clairement aussi un « vice » de fabrication ou de forme.

contexte, utilisés par les platoniciens, dont les interprétations auraient été elles aussi extraites de leur contexte (défaut que j'observais dans l'ouvrage alors récent de John Philipps⁵⁴). C'est pourquoi j'ai entrepris une lecture détaillée des dialogues, replaçant les textes dans leur contexte et les interrogeant en fonction des principes de la philosophie propres à Platon et à lui seul, tel du moins que je les comprenais. Ma prétention n'en était sans doute pas moins excessive. Plutôt que d'évaluer l'écart entre les interprétations des platoniciens et le discours de leur maître, je risquais de ne mesurer que la distance entre leur exégèse et la mienne. Mais, avec ce double précepte méthodologique, j'espérais parvenir à une image contemporaine de la réalité ancienne dont l'inévitable degré de réflexion serait le moins déformateur possible.

Mené dans cet esprit, l'examen de dialogues me permit de parvenir à la conclusion suivante. Chez Platon, le mal n'a aucune place au niveau intelligible et divin, ce qui interdit d'en avoir une connaissance ou même une pensée exacte et d'y réfléchir autrement que par un recours au mythe. Sa cause ne peut être donnée que de manière négative : le mal est ce qui n'a ni dieu ni réalité intelligible et ce dont ni dieu ni intellect est jamais responsable. Même si tenter de penser et connaître le mal avec l'œuvre de Platon semble donc conduire à une aporie, étant donné que sa philosophie est une pensée du Bien, Platon n'ignore cependant pas la réalité des maux. Il les situe simplement au niveau du sensible. La recherche de leurs causes a cependant un résultat confirmant le précédent : chez Platon, l'origine des maux ne peut être définie qu'en termes d'absence du dieu ou de l'intellect au niveau cosmique et d'éloignement à l'égard de l'un et l'autre au niveau éthique — la responsabilité positive et ultime de l'âme du monde comme de l'âme rationnelle en l'homme étant l'instauration du bien. En allant plus loin, on pourrait conclure que là justement que résident à la fois la force et la faiblesse du mal : sa force, en ce qu'il n'est pas connaissable puisque non accessible à l'intellect — en cela, l'obscurité et l'ignorance le protègent ; sa faiblesse, en ce que n'ayant aucune place dans le domaine des principes, il n'est en réalité ni indestructible ni véritablement nécessaire. Il suffit donc de suivre la raison et la divinité pour l'éliminer et tendre de tout son possible vers le Bien pour réaliser le bien ici-bas.

Cette étude (158 pages), rédigée lors d'un séjour post-doctoral à Bonn et à Cologne en 2007-2008 sous la bienveillante direction de Jan Opsomer, devait constituer la première partie

⁵⁴ Voir la recension de John Philipps, *Order from Disorder. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Brill, Leiden / Boston, 2007, dans *Ancient Philosophy*, 2010, n° 30, p. 219-225 [n° 54].

d'une monographie sur les origines du mal chez les platoniciens des II^e et III^e siècles, le but étant de montrer à la fois leur fidélité et leur éloignement à l'égard de Platon. Non publiée, elle appelle une relecture et une mise à jour de la bibliographie qui, plus de dix ans après, n'irait pas sans réécritures. C'est pourquoi j'ai préféré ne pas la soumettre à la lecture du jury dans le recueil de travaux. J'espère ces réécritures fécondes lorsque j'y reviendrai.

Cette première partie rédigée, j'ai étudié parallèlement Plutarque et Numénius, dans l'idée que l'étude de Plotin, quant à elle, devait passer par une connaissance exacte de Numénius et de la littérature gnostique à laquelle Plotin répond. La progression de ces recherches a toutefois mis (peut-être provisoirement) un terme à ce projet de monographie. Deux raisons l'expliquent.

La première est interne au sujet lui-même. L'examen mené dans les dialogues m'a fait découvrir que l'essentiel, pour Platon, est de traiter du Bien et de la manière d'y conduire. Ma lecture avait certes eu des résultats qui ne trahissaient pas l'esprit du philosophe, mais elle soumettait les textes à une forme de *question* qui lui est peu naturelle. Le constat relatif à Plutarque et Numénius n'était différent qu'en apparence : même si le contexte scolaire, historique (c'est l'époque où apparaît la Gnose) et polémique (marqué notamment par la discussion avec les stoïciens) les incite peut-être à traiter plus directement la question du mal et de ses origines, leur propos est de faire apparaître par contraste la supériorité du Bien, seul à *être* véritablement. Progressivement, j'ai ainsi toujours étudié davantage les voies menant au Bien, faisant, encore inconsciemment, le constat décrit plus haut que le passage du mal au Bien n'est pas un simple changement linéaire de direction (ici de l'attention), mais une transformation de l'un qui mène à l'autre.

La deuxième raison qui m'a fait renoncer à la monographie réside dans le corpus choisi et ma manière de le traiter. Les dialogues de Platon m'avaient fourni une œuvre où le sujet pouvait être abordé absolument sous toutes ses facettes (l'enseignement oral, autre mine d'or sur le sujet, appelait un autre traitement, je l'ai partiellement réalisé à propos des sources de Numénius). Les œuvres de Plutarque, Numénius et Plotin devaient permettre pareille étude. L'examen des deux premières m'a toutefois conduit sur une autre voie. L'analyse détaillée des traités de Plutarque m'a suggéré de porter une attention plus précise à sa manière d'envisager un troisième principe, toujours présent, mais changeant souvent pour ainsi dire d'identité, au point de ne pas être systématiquement associé au mal, mais de se voir parfois lié au Bien (sous la figure d'Isis). Ce changement de perspective m'a fait aborder le sujet autrement, ce que le traitement du dualisme

m'a permis ensuite à la manière détaillée que je souhaitais. Quant à Numénius, il m'apparaissait qu'une réflexion complète et cohérente sur sa conception du mal n'était pas réalisable sans une connaissance précise de l'ensemble de son œuvre. Or celle-ci se trouvait pour moi très compromise, moins par l'état fragmentaire de cette œuvre telle qu'elle est parvenue que par la présentation des témoignages et même des fragments proprement dits qui, parfois, en modifie considérablement le sens. Non seulement chaque témoignage où je voyais apparaître la question du mal nécessitait de ma part une reconstitution complète du contexte et donc du texte par rapport à celui édité par Édouard des Places, mais je comprenais aussi que, là encore, il était inutile de chercher à saisir ce que Numénius entendait par le mal si je n'avais pas d'abord saisi sa conception du Bien. Pareil constat appelait un double travail : une reconstitution des témoignages portant sur l'œuvre de Numénius ; une compréhension précise à la fois de ces témoignages et des fragments parvenus du *Περὶ τῶγαθοῦ*. À partir de la fin 2012, ce projet, qui me semblait urgent à réaliser, a alors naturellement pris le pas sur celui de la monographie. J'avais besoin des textes de Numénius. Il me fallait me consacrer d'abord à leur élaboration et à leur élucidation. Voilà aussi comment, concrètement et grâce à Numénius, s'est réalisé le passage pressenti comme nécessaire de l'examen des origines du mal à la recherche du chemin pouvant conduire au Bien.

Le programme initialement envisagé n'a pas été négligé pour autant. Il a été réalisé autrement. Une série d'articles, l'organisation d'une journée d'études (2010), d'un colloque international (2011) et d'un séminaire sur le dualisme (2012-2014) ont permis de le traiter de façon détaillée pour certains aspects et d'une manière à la fois collective et pluridisciplinaire qui a permis non seulement d'en aborder d'autres, mais sur une période plus étendue et dans différentes traditions. Ces travaux ont été résumés dans le chapitre précédent. Je ne soulignerai ici que les résultats les plus marquants, distinguant les études relatives aux origines du mal de celles qui concernent le dualisme. Les premières ont été essentiellement réalisées durant mes séjours en Allemagne entre 2007 et 2012 : à Bonn et Cologne en 2007-2008 grâce aux Fondations Humboldt et Lavoisier, à Göttingen en 2009 (oct.-déc.) puis en 2010-2011, grâce successivement au CNRS (où j'entrai en 2008) et à une invitation comme Fellow au Lichtenberg-Kolleg, et enfin au Topoi-Haus de Berlin où j'ai également été invitée comme Fellow en mai 2012. À chaque fois, mes hôtes, Georg Schöllgen à Bonn, Jan Opsomer à Cologne, Rainer Hirsch-Luipold à Göttingen et Christoph Helmig à Berlin, ont soutenu mon projet avec une attention qui en a favorisé les développements. Les communications et conférences données dans ces différents cadres, ainsi

que les rencontres qu'ils ont suscitées (dont celles entre autres de Herwig Görgemanns, Franco Ferrari, Zlatko Pleše, Devorah Dimant, Alexandra von Lieven et Inlinca Tanaseanu-Döbler à Göttingen, de Dietmar Wyrwa et Stephen Menn à Berlin, de Volker Dreccoll, Theresa Fuhrer, Irmgard Männlein-Robert et Angela Ulacco à Tübingen) ont de même été sources d'échanges aux résultats féconds.

B. La question de l'origine du mal chez Clément d'Alexandrie, Plutarque et Numénius

1. La question des causes du mal selon les auteurs chrétiens et plus généralement dans la philosophie et la religion, des « origines » au V^e siècle après J.-C.

Le projet étant né au moment où j'étudiais encore sur Clément d'Alexandrie et l'équipe qui m'accueillait au CNRS (le Centre Lenain de Tillemont, aujourd'hui nommé Laboratoire Antiquité classique et tardive) travaillant essentiellement sur le christianisme, Clément a été l'un des premiers auteurs après Platon auquel j'ai soumis mon interrogation. Après avoir proposé un exposé sur ses vues lors de la « Sommerwerkstatt » (août 2009) du groupe de recherches *Ratio Religionis* auquel j'étais alors associée à Göttingen, je les ai approfondies dans un exposé donné l'année suivante à Paris lors de la journée d'étude que j'ai organisée sur le sujet : « Mal, Providence et Liberté dans la Septante et les pensées philosophiques et chrétiennes des premiers siècles ». Cécile Dogniez en a publié les actes dans *Semitica et classica* en 2014. Dans cette étude, j'ai montré comment Clément s'approprie et transforme l'enseignement qu'il hérite des philosophes grecs (en l'occurrence stoïciens), l'innerve de références bibliques et propose ainsi un enseignement chrétien réellement nouveau sur l'origine du mal, la liberté et la Providence en réplique à ses adversaires hétérodoxes et gnostiques, et ce en vue d'une théodicée entreprise pour la défense du don divin de la philosophie⁵⁵.

Dans le même esprit que celui animant cette journée d'étude, l'organisation, à Göttingen, du colloque international sur la question des sources du mal selon la philosophie et l'histoire des religions, des origines au V^e siècle ap. J.-C., m'a permis d'envisager la question dans un cadre

⁵⁵ Voir « La théodicée développée sur le thème du larcin des Grecs : origine du mal, liberté et Providence chez Clément d'Alexandrie (*Stromates* I 17, 81-87) », *art. cit.* [n° 19].

plus large que celui sur lequel je me concentrais alors et d’inscrire ainsi mon propos dans un contexte à la fois notionnel, culturel et historique plus précis. La publication des actes de ce colloque⁵⁶ a par ailleurs été pour moi l’occasion d’un effort de synthèse non seulement des découvertes exposées dans les différents articles reçus, mais surtout des enjeux philosophiques, religieux, sociaux et même juridiques de la question, et ce sur toute la période considérée, de l’Ancien Testament au Coran en passant par Platon, le platonisme, le stoïcisme, le judaïsme alexandrin, le christianisme (de ses origines à Augustin) et la Gnose⁵⁷.

2. Les origines du mal selon Plutarque et Numénius : âme ou matière ?

Plutarque et Numénius ont quant à eux au cœur de ma recherche à partir de 2009.

2. a. Plutarque et l’âme précosmique ou le mal *inné* en l’homme

Je connaissais l’importance pour mon sujet, mais aussi la difficulté, du traité où Plutarque commente la génération de l’âme dans le *Timée*. Un cycle de conférences sur la création et la cosmogonie proposé à Göttingen l’hiver 2009-2010 a été l’occasion de présenter de manière détaillée les vues exposées là sur la génération de l’âme et du monde, mais aussi sur l’âme précosmique, conçue comme origine du mal, et sur son identification dans ce rôle à la nécessité du *Timée*, à l’ « antique nature » du *Politique* et à l’ « âme mauvaise » un moment envisagée dans les *Lois*. Cette étude m’a permis trois découvertes essentielles : concernant le mal, Plutarque considère qu’il est pour ainsi dire toujours *déjà là* (comme le dit Paul Ricœur dans un autre contexte⁵⁸) et que c’est le bien qui est ajouté de l’extérieur (Numénius pense exactement le contraire) ; le dualisme qu’on lui attribue toujours est à reconsidérer, étant donné l’importance qu’il accorde au troisième principe, au point d’aller en chercher un dans la religion perse habituellement donnée comme l’origine et le lieu par excellence du dualisme ; enfin, la lecture que Plutarque présente de Platon et qui paraît à première vue faire violence au texte ne lui est pas

⁵⁶ *Die Wurzel allen Übels*. « Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts », actes du colloque international organisé au Lichtenberg-Kolleg, 27-29 Janvier 2011, publiés avec R. Hirsch-Luipold, Tübingen, Mohr Siebeck (« Ratio Religionis Studien » 3), 2014 [n° 5].

⁵⁷ Voir « Vorwort », *ibid.* p. VII-XIII [n° 7].

⁵⁸ Voir par exemple « Le scandale du mal », *Esprit*, 140-141, 1988, repris dans *Esprit*, juillet 2005, p. 104-110, ici p. 108-109 et « Le “péché originel” : étude de signification », dans *Le conflit des interprétations*, « Essais d’herméneutique », Seuil (« Essais »), Paris, 1969, p. 265-282.

propre, mais relève de toute évidence d'une modification du texte, voire d'un texte, remontant à l'Ancienne Académie de Xénocrate et Speusippe. J'ai développé le premier et le troisième points dans l'article écrit à la suite de cette conférence⁵⁹, réservant pour une autre étude la question du dualisme.

La mise en évidence, chez Plutarque, de la notion d'un mal inné au monde comme à l'homme et dont l'origine est située dans l'âme originaire de chacun d'eux, m'a ensuite conduite à comparer ses vues avec celles de Numénius. Les témoignages de son œuvre montrent au contraire que, chez lui, c'est le mal qui est considéré comme un ajout extérieur à l'âme et même au monde (qui n'est réellement κόσμος, « ordre », qu'en tant que produit de l'intellect ce qui assure sa bonté essentielle) et que ce mal est résolument situé dans la matière. Pour répondre aux académiciens et pythagoriciens incriminant la matière, Plutarque accepte à la limite de nommer « matière » l'âme précosmique (ou partie divisible de l'âme du monde) qu'il identifie à l'origine du mal, à condition d'employer le terme ὕλη de manière « homonymique » pour désigner par là un réceptacle. Pour harmoniser son discours avec le propos perçu dans les *Lois*, Numénius finit quant à lui par identifier dans l'autre sens la matière à l'âme mauvaise qui est là un moment évoquée par hypothèse. L'analyse de ces deux points de vue platoniciens quasi-contemporains (Plutarque meurt vers 125, Numénius a sans doute son *floruit* vers 150) à la fois exactement contraires et se répondant pourtant presque littéralement, à l'aide des mêmes textes de Platon, m'a convaincue que leur comparaison serait fructueuse. Je l'ai proposée lors du colloque de Göttingen (janvier 2011), soulignant ainsi les oppositions et correspondances paradoxales. Cette comparaison m'a permis deux autres conclusions développées plus tard : 1) les deux auteurs prennent position dans un même contexte scolaire (ils sont tous deux influencés par l'Ancienne Académie et le pythagorisme qui lui est attaché), mais aussi polémique de dispute avec la Stoa

⁵⁹ « Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch », *art. cit.* [n° 26], voir p. 93 et 104 sur le texte de *Timée*, 35 a relu dans l'Ancienne Académie. — La découverte faite à cette occasion de l'existence, à travers l'Ancienne Académie, d'une tradition des textes de Platon qui ne correspond pas à celle qui nous est parvenue ne devait pas être isolée. La lecture de Numénius m'en permit du moins une autre parallèle. La manière dont Numénius comprend *Timée*, 27 d 6-28 a 4, par exemple, tout comme Eusèbe qui le cite, permet de distinguer dans ce passage une réponse à la double question de l'essence de l'être et du devenir qui ne nous est pas habituelle d'y lire (voir F. Jourdan, « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique* », dans S. Morlet, (dir.) *Lire en extraits*, « Pratiques de lecture et de production des textes, de l'Antiquité au Moyen Âge », Paris, PUPS, 2015, p. 107-148 [n° 29], ici p. 136-138). Si c'est l'interprétation du texte par les Anciens qui diffère ici de la nôtre, la lettre même du texte n'en diffère parfois pas moins, comme on peut le remarquer avec l'inversion parfois adoptée des termes πατήρ et ποιητής de *Timée*, 28 c 3. Pareilles observations invitent à un repérage plus systématique des textes que les lecteurs de Platon ont pu utiliser ou modifier et qui diffèrent de la tradition manuscrite qui nous est parvenue.

(qui situe l'origine du mal dans la raison elle-même), à laquelle ils répondent de manière différente ; 2) Numénius réplique sans doute à Plutarque, ce que l'étude de son œuvre me confirme à présent sur d'autres points.

2. b. Numénius et la matière mauvaise ou le mal acquis de l'extérieur

Ma première confrontation réelle avec l'œuvre de Numénius a eu lieu à l'occasion d'une « Sommerwerkstatt » (août 2010) du groupe de recherches *Ratio religionis* où j'étais chargée de présenter son œuvre — Franco Ferrari a assisté à ce premier exposé et je lui suis reconnaissante de ses encouragements d'alors. Étant donné mes recherches en cours, dans le cadre de cet atelier, j'ai naturellement insisté sur les vues de Numénius relatives à l'origine du mal. L'approfondissement de cette étude m'a ensuite fait découvrir que l'originalité des positions de Numénius ne réside pas dans la désignation de la matière comme cause du mal — pareille incrimination paraît plutôt banale chez un platonicien de ce temps, influencé, comme je l'ai dit, par l'Ancienne Académie et le pythagorisme ; elle révèle plutôt par contraste l'originalité de Plutarque, qui paraît alors beaucoup plus fidèle à Platon malgré ses extrapolations. L'intérêt de la position de Numénius réside dans l'identification de la matière à l'âme du monde originelle. Elle lui permet d'expliquer ce qu'il conçoit comme l'activité rebelle de la matière contre le démiurge. Pour mieux justifier cette action, Numénius associe encore la matière, d'une part, du point de vue des principes, à la dyade pythagoricienne qu'il présente dans un rapport de force avec la monade identifiée au démiurge, et, d'autre part, d'un point de vue cosmologique qui reflète celui du *Timée*, à la nécessité qui, là, oppose une résistance (passive) à l'intellect démiurgique. Cette conception, qui apparaît dans un compte-rendu pythagoricien rédigé par Numénius et rapporté par Calcidius (*In Tim.* CCXCV-CCXCIX = fr. 52 des Places), est étayée par trois témoignages néoplatoniciens issus de Porphyre (*Sur les puissances de l'âme* chez J. Stobée, vol. I p. 350. 25-351. 1. W. = fr. 44 des Places), de Jamblique (*Sur l'âme*, chez J. Stobée, vol. I p. 374. 21-375, 1 et 12-18 W. = fr. 43 des Places) et d'Énée de Gaza (*Theophrastus*, p. 12. 5-11 C. = fr. 9 des Places). C'est à ce réseau d'informations et à la conception d'ensemble qu'il reflète que j'ai alors consacré une série d'articles et de communications. Il s'agissait de mettre au jour la doctrine du mal de Numénius, souvent confondue avec des vues qui lui sont étrangères, parce que les témoignages à son sujet n'ont pas été suffisamment replacés dans leur contexte — ce qui a

conduit soit à des traductions induisant en erreur, soit à l'omission de parallèles.

La première étude a pris la forme d'un essai en raison de la démarche herméneutique adoptée (77 pages). Publié dans les actes du colloque de Göttingen,⁶⁰ ce texte explore toutes les voies permettant de comprendre la conception du mal propre à Numénius et en particulier la relation entre l'âme et la matière qu'elle implique tant au niveau cosmique qu'humain. Il vise à résoudre simultanément trois questions : le sens exact de la formule calcidienne qui fait provenir l'âme mauvaise de la matière et l'identifie à la matière selon Numénius ; la signification des prétendues « accrétiens » venues s'attacher à l'âme, d'après la lecture courante du témoignage de Jamblique ; et enfin la manière dont il faut comprendre la présence du mal dans l'âme avant l'incarnation. Cette étude a été l'occasion de souligner l'importance à accorder aux différents niveaux de discours de Numénius qui mêle les genres littéraires et philosophiques, fait dialoguer les concepts issus des différentes écoles comme les sources d'origines distinctes, et dont l'œuvre nous parvient elle-même à travers la plurivocité de ses récepteurs.

La double recherche entreprise à cette occasion et qui consistait à mettre au jour la pensée de Numénius sur le mal, tout en resituant dans leur propre contexte, pour y parvenir, les témoignages sur sa pensée, a été approfondie dans une série d'articles.

L'examen du fragment 43 des Places, issu de Jamblique, ainsi replacé dans son contexte, m'a permis de découvrir que la comparaison moderne entre les vues de Numénius et des gnostiques sur l'origine du mal est erronée, tout en me fournissant les bases d'un travail de réédition des fragments. L'article qui en est issu⁶¹ et a bénéficié d'une lecture très précieuse de Daniela Taormina découvre en effet comment une simple coupe dans un témoignage peut déformer gravement le sens du propos. Le texte du fragment tel qu'il est présenté dans l'édition de É. des Places (1973) comporte une rupture à peine signalée qui a longtemps contribué à une lecture de ses deux parties hors de leur contexte. Cette lecture a conduit à penser que Numénius défend une doctrine originale, attribuant la cause du mal à des « appendices » venus de l'extérieur — doctrine qui se rapprocherait des positions de Basilide. Or, replacé dans son contexte, le passage délivre un enseignement différent. Jamblique oppose les philosophes situant

⁶⁰ « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », dans F. Jourdan, R. Hirsch-Luipold, (dir.), *Die Wurzel allen Übels*. « Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts » (Actes du colloque international organisé au Lichtenberg-Kolleg, 27-29 Janvier 2011), Tübingen, Mohr Siebeck (« Ratio Religionis Studien » 3), 2014, p. 133-210 [n° 25].

⁶¹ « Le fragment 43 (des Places) de Numénius. Problèmes d'édition, tentatives d'interprétation », *Études platoniciennes*, 2013, n° 10 (<http://etudesplatoniciennes.revues.org/321>) [n° 22]. Voir aussi la conférence du 5 mars 2012.

la responsabilité de l'incarnation dans l'âme rationnelle elle-même à ceux qui, tels Numénius et Cronius, Harpocraton, Plotin et Porphyre, attribuent cette responsabilité à un élément extérieur à l'âme rationnelle, à savoir respectivement la matière, le corps, la nature et la vie irrationnelle. Ainsi présentée, la pensée de Numénius telle que la reflète ce témoignage s'intègre plus dans un cadre platonicien qu'elle ne s'en distingue par des influences orientales. Ce même article (n. 19) montre que le fragment 50 des Places, issu quant à lui de Proclus (*In Tim.* III 196.12-19 D.), subit la même distorsion de sens due à une mauvaise coupe, à son tour à l'origine d'un contresens dans la traduction de É. des Places.

Cette étude m'a permis d'exposer la nécessité de revoir les principes de présentation des textes transmettant la pensée de Numénius : la distinction entre fragments et témoignages, voire l'introduction d'une troisième catégorie pour les paraphrases mêlées de courtes citations (chez Porphyre), ainsi que la restitution du cadre de transmission de ces passages (surtout chez Jamblique et Proclus) répondraient davantage aux exigences d'une lecture avertie. Elles fourniraient les moyens d'évaluer ce qui relève de l'appropriation doxographique et ce qui appartient effectivement à la pensée de Numénius. Tel est mon projet dans la reprise de l'édition des fragments et témoignages.

Dans le prolongement de cette thématique, il me fallait aussi mettre à l'épreuve la comparaison toujours proposée de la pensée de Numénius sur le mal avec le témoignage de Macrobie (*Commentaire au Songe de Scipion* I 11, 10-12 ; I 12) sur l'enseignement de certains platoniciens, selon lesquels l'âme serait alourdie dans sa descente par l'adjonction d'un corps astral qui précipiterait sa chute. Cette théorie expliquerait pourquoi, chez Numénius, le mal atteint l'âme rationnelle de l'extérieur à partir de la matière (fr. 43 et 48 des Places) — phénomène dont l'incarnation est la manifestation par excellence — et affecterait l'âme même avant l'incarnation (fr. 49 des Places). Un premier article⁶² a ainsi mis à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle les deux aspects de cette conception présentée par Macrobie pourraient rendre compte du rôle attribué à la matière dans l'origine du mal, lorsque celui-ci est conçu comme lié à l'incarnation. Un second⁶³ a proposé la comparaison avec le paragraphe I 12, 7 du *Commentaire*

⁶² « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobe ? Première partie : La doctrine du corps astral et des facultés produites par l'âme lors de sa descente à travers les sphères planétaires », *Revue de philosophie ancienne*, 2013, 1, n° 31, 1, p. 41-98 [n° 20].

⁶³ « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité chez Macrobe ? Deuxième partie : La doctrine de la matière affectant l'âme lors de sa descente vers le corps terrestre », *Revue de philosophie ancienne*, 2013, 2, n° 31, 2, p. 149-178 [n° 21].

où Macrobe décrit le trouble causé dans l'âme au moment de sa descente vers le corps par l'invasion de la matière proprement dite — conception qui semble mieux correspondre aux vues de Numénius. Il m'a semblé ainsi préférable de ne pas attribuer à Numénius l'origine ultime des différentes opinions exposées par Macrobe aux chapitres I 11, 10-I 12 de son *Commentaire* et de ne pas sous-estimer la composante néoplatonicienne du commentaire latin. Dans une nouvelle édition de Numénius, comme le faisait déjà partiellement Emiel August Leemans (1937), l'ensemble de ce passage pourrait figurer dans une annexe donnant un texte qui comporte peut-être quelques traces de l'enseignement de Numénius, mais pas davantage. Cela offrirait à la réflexion du lecteur un matériau plus utile que l'extrait cité hors de son contexte et présenté comme un « fragment », tel qu'il apparaît dans l'édition de référence actuelle (fr. 34 des Places). Franco Ferrari a rédigé un rapport très détaillé de ces deux articles dont je lui suis très reconnaissante.

Pour parfaire la compréhension du rôle de la matière dans l'origine du mal, il fallait enfin analyser les différentes définitions et analogies que Numénius propose de celle-ci dans le témoignage de Calcidius, à savoir son association avec la dyade indéterminée, la nécessité et l'âme mauvaise du monde évoquée dans les *Lois*. Réalisée dans un article⁶⁴, cette analyse a mis en évidence l'influence indirecte d'Aristote, tant par sa conception de la matière que par sa lecture de l'enseignement oral, dans l'élaboration des conceptions à l'œuvre.

C. Le dualisme

Dans la perspective de préciser un pan de mon sujet tout en l'envisageant de manière plus large, j'ai parallèlement traité la question du dualisme. Le Labex RESMed, permettant une collaboration entre autres entre mon équipe et le Centre Léon Robin, m'a fourni le cadre pour organiser un séminaire international et pluridisciplinaire de deux ans (2012-2014). La question y a été abordée sous ses différentes facettes, historiques, philosophiques et religieuses. À travers une analyse polyphonique et polysémique, le but était pour moi de parvenir cette fois à conceptualiser et proposer une terminologie qui serait utilisable parce qu'elle tiendrait compte de cette plurivocité. Avant le séminaire, j'ai proposé aux participants une réflexion terminologique

⁶⁴ « La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 52 des Places, Calcidius ; cf. fr. 43 des Places, Jamblique) », *Philosophie antique*, 2014, p. 185-235 [n° 23].

que j'ai reprise et développée dans l'introduction des actes. Cette introduction envisage les notions de dualisme ontologique, dualisme métaphysique et dualisme sensible, ce dernier comportant un niveau humain et un niveau cosmique et pouvant se développer aussi en dualisme « matérialiste » et dualisme « psychique ». C'est dans cet esprit qu'Anca Vasiliu et moi-même avons choisi le pluriel *Dualismes* pour le titre du volume. Les actes ont en effet été publiés avec Anca Vasiliu qui m'a proposé à cet effet un volume hors-série de sa revue *Χώρα*⁶⁵ : je lui suis très reconnaissante pour cette collaboration.

À l'occasion de cette étude générale, j'ai également pu développer mes intuitions à l'égard de ce qui est habituellement conçu comme le dualisme de Plutarque⁶⁶ et qui relève en réalité davantage d'un souci de l'harmonie et du mélange des contraires nécessaires à l'existence et au maintien de l'univers. J'ai alors explicité la manière dont Plutarque élabore sa conception d'un troisième principe, à l'« identité » certes apparemment changeante, mais à la fonction toujours semblable d'assurer l'équilibre pour maintenir le bien de l'ensemble.

Je dirais ici pour conclure que ces travaux sur le mal m'ont permis de trouver l'équilibre entre le désir de conceptualiser et de synthétiser mes analyses de détails d'un côté et la nécessité de laisser résonner de l'autre la plurivocité irréductible des pensées abordées.

III. Parvenir au Bien — Numénius, *Fragments et témoignages*

J'ai déjà signalé comment mes recherches sur la question des origines du mal m'avaient conduite à reprendre le texte de Numénius et à constater que les défauts des éditions actuelles (la dernière en date étant celle d'Édouard des Places en 1973) nuisaient à leur compréhension : la présentation (É. des Places ne distingue pas fragments et témoignages), l'ordre et le classement des textes parvenus, l'établissement des contextes, la traduction et parfois même la lettre de ces textes méritent une révision. Mes recherches nécessaires à la préparation d'une nouvelle édition ont véritablement commencé en 2012. En 2013, j'ai révisé le texte des fragments proprement dits transmis par Eusèbe en collationnant les différentes éditions et j'ai préparé une première

⁶⁵ *Dualismes*, « Doctrines religieuses et traditions philosophiques » actes du séminaire LABEX organisé par F. Jourdan, nov. 2012-Juin 2014, publiés avec A. Vasiliu, numéro Hors-Série de la revue *Χώρα* (Polirom édition), 2015 (paru en 2016), 562 pages [n° 6], avec l'introduction, p. 7-17 [n° 8].

⁶⁶ « Plutarque développe-t-il réellement une pensée dualiste ? », dans F. Jourdan et A. Vasiliu, (dir.), *ibid.* p. 185-223 [n° 30].

traduction — étape préliminaire indispensable à tout commentaire valable en ce qu'elle fait découvrir pas à pas les difficultés du texte et constitue le moyen par excellence d'une transmission claire de nos recherches aux différents publics. Ce premier travail m'a permis de constater qu'un grand nombre de problèmes textuels étaient passés sous silence depuis l'édition de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée par Karl Mras (1956), surtout dans le pamphlet que Numénius rédige contre les académiciens infidèles à Platon. Numénius n'hésite pas plus à manier la langue à sa guise qu'à réviser, également à sa guise, les sources qu'il cite. Une relecture des difficultés posées par le texte des manuscrits invitait à tenter une traduction plus proche de la lettre, ce à quoi je ne prétends pas être à ce jour parvenue de manière pleinement satisfaisante.

Sur cette base de travail renouvelée et toujours reprise, j'ai commencé à repenser l'ordre et la présentation des textes, adoptant la distinction proposée dans mon article sur le fragment 43 des Places entre fragments proprement dits, témoignages ou paraphrases et *vestigia* (traces de Numénius ou inspiration de Numénius perceptibles chez d'autres auteurs). À cette liste, dans un volume qui sera consacré aux témoignages, j'ajouterai une série de textes absents de l'édition de référence actuelle : les témoignages relatifs à la vie de Numénius (que n'omettait pas le précédent éditeur, E.-A. Leeman) dont ceux évoquant d'autres Numénius pour montrer les confusions qui furent possibles (peut-être jusque chez Marguerite Yourcenar⁶⁷) et les textes dont l'inspiration a pu être attribuée à Numénius, mais dont cette attribution est soit contestable (comme c'est le cas pour ceux de Macrobe étudiés dans les articles déjà mentionnés), soit à reconsidérer (comme c'est le cas pour ceux de Calcidius évoqués dans l'essai en allemand également mentionné plus haut). Dans ce volume seront aussi ajoutés les échos de Numénius chez Plotin, nécessaires non seulement à expliciter la réputation de ce dernier comme plagiaire de l'Apaméen, mais surtout à mieux comprendre ses sources et sa manière de les traiter. L'ensemble de ce travail comprendra ainsi une partie consacrée aux fragments et une autre aux témoignages et textes corollaires. Pour éviter toutefois une séparation étanche, dans la version finale, à chaque fragment seront associés les témoignages correspondants, sous la forme d'une citation, quand cela est possible, avec une numérotation continue, ou d'un renvoi quand le texte appelle un commentaire trop spécifique. Le but est que le lecteur perçoive la continuité de la pensée de Numénius ainsi que la manière dont

⁶⁷ Marguerite Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, GF, Paris, 1974, p. 226-227. Voir la remarque à l'introduction générale du volume III fascicule 1 de ce dossier d'habilitation.

se sont faites transmission et réception, sans que soit néanmoins interrompue la lecture continue des ouvrages parvenus de manière plus substantielle. J'ai pu procéder selon la première méthode concernant le pamphlet contre les académiciens (voir l'ajout des textes 1 a V, 3 T et de 8 T = fr. 45 des Places) ainsi que pour deux témoignages de Proclus à rattacher sans hésiter au dialogue *Sur le Bien* (29-30 T = fr. 21-22 des Places). Pour les autres témoignages, il faudra envisager un renvoi avec un bref commentaire, la table finale devant permettre de s'y retrouver aisément (elle est en cours de préparation). Cette mise en ordre générale m'a enfin conduite à renuméroter les textes, numérotation que j'utiliserai à présent.

Dans les pages qui suivent, je résumerai les découvertes principales de mon commentaire actuel des fragments proprement dits (l'inédit présenté pour cette habilitation), avant de présenter les différentes études que ce travail a produites parallèlement. Loin de cantonner à un domaine restreint en raison de l'exiguïté de l'œuvre parvenue, l'examen des fragments de Numénius appelle non seulement une recherche sur les pensées grecques et « orientales » antérieures ou contemporaines à celui-ci, mais implique un regard nouveau sur sa réception : il donne à voir comment à la fois les chrétiens et les néoplatoniciens élaborent leur propre pensée à partir d'un certain nombre de concepts et d'images empruntés à Numénius. Pareille étude permet de mettre au jour la contribution fondamentale de ce philosophe à la formation de la théologie chrétienne et du platonisme postérieur ainsi que son influence sur Plotin, peut-être plus importante qu'on ne le pense souvent.

A. L'inédit

Eusèbe de Césarée est le seul à transmettre des fragments proprement dits de l'œuvre de Numénius. Il nous livre ainsi les extraits de trois ouvrages : *Sur la dissension des académiciens à l'encontre de Platon*, *Sur les secrets que l'on trouve chez Platon* et *Sur le Bien*. L'inédit présenté pour cette habilitation (le volume III de ce dossier) traite l'ensemble de ces textes, complétés par les témoignages déjà signalés. Le premier fascicule comporte les textes et leur traduction, précédés d'une brève introduction sur Numénius et d'une notice sur l'élaboration de ces textes et de leur traduction. Il présente en outre la table de correspondance entre ma numérotation et celle des éditeurs antérieurs concernant les fragments proprement dits et les témoignages ici retenus. Le deuxième et le troisième fascicules contiennent le commentaire détaillé respectivement des

deux premiers et du troisième ouvrages. Le commentaire de chaque fragment ou témoignage y est précédé d'un résumé dont le but est d'offrir rapidement une idée précise et synthétique du texte et de son interprétation. Le quatrième fascicule présente les annexes et les bibliographies.

1. *Sur la dissension des académiciens à l'encontre de Platon (1 F-8 T)*

Le pamphlet rédigé par Numénius contre les successeurs de Platon (académiciens, mais aussi stoïciens, ces derniers étant eux-mêmes d'anciens disciples de l'Académie) détermine les enjeux de la philosophie de Numénius et la démarche qui accompagne leur réalisation. Numénius profite de sa présentation satirique de la succession scolaire pour définir ses propres positions, en opposition non seulement au « scepticisme » de la Nouvelle Académie et à ses vaines querelles avec les stoïciens, mais aux aménagements de l'enseignement de Platon opérés par les anciens académiciens. Son but est de séparer Platon des uns et des autres pour « le rendre à lui-même », c'est-à-dire à ce qu'il estime être son pythagorisme originel — manière de dire qu'il a seul la clef de la bonne interprétation de Platon : elle consiste à le ramener à ce pythagorisme qu'il reconstitue à sa manière. Cette reconstruction de l'histoire de la philosophie étant à la base des conceptions de Numénius, j'ai estimé qu'il fallait placer le pamphlet en tête d'un ouvrage censé les présenter. Il ne s'agit pas d'affirmer que Numénius l'a effectivement rédigé en premier mais, dans le but de retrouver sa pensée à partir des bribes qui nous en sont parvenues, il paraît nécessaire de reconstituer la démarche générale sous-jacente à celle-ci. Ce texte méritait en outre une attention toute particulière qui ne lui a jamais été complètement donnée (que l'on s'en réfère par exemple à la dernière traduction commentée en date, celle de R. D. Petty en 1993, qui n'aborde tout simplement pas cette série de fragments). Outre le travail de révision d'un texte difficile (révision au sens où j'ai dû faire le choix d'un certain nombre de leçons différentes de celles adoptées par É. des Places) et surtout de traduction d'une expression souvent amphigourique, j'ai donné une introduction remettant ce texte dans son contexte littéraire, historique et philosophique. Cette réflexion philologique a permis d'éclaircir des questions plus précises de l'histoire de la philosophie : elle découvre en quel sens Numénius peut être dit ou plutôt a pu se dire « pythagoricien » (c'est-à-dire platonicien authentique), elle révèle l'enjeu du débat implicite, dans ce contexte, sur l'« unité » de l'Académie (ou ici de sa non unité invitant à rechercher l'unité du véritable platonisme dans un pythagorisme reconstitué) et elle met au jour le

débat sans doute sous-jacent entre autres avec Plutarque. Deux découvertes plus ponctuelles ont aussi été permises par cette étude : 1) contrairement aux préjugés courants de la recherche à ce sujet, l'œuvre de Numénius apporte réellement des informations sur la doxographie académicienne, notamment sur Philon de Larissa (7 F) — à ce titre, elle mérite d'être citée dans les éditions des témoignages relatifs aux nouveaux académiciens ; 2) l'utilisation polémique de la terminologie stoïcienne, dans le fragment 45 des Places extrait de Porphyre, indique vraisemblablement que ce texte constitue un témoignage sur la partie du pamphlet non transmise par Eusèbe. Je l'ai inclus à ce titre à la suite des fragments (8 T). Quant à la complexité des rapports entretenus par Numénius avec l'Ancienne Académie, et plus spécifiquement avec Xénocrate, la première annexe en traite, revenant ainsi sur un certain nombre d'hypothèses émises par Hans Joachim Krämer en 1964.

2. Sur les secrets que l'on trouve chez Platon (9 F)

Un seul fragment de l'ouvrage *Sur les secrets que l'on trouve chez Platon* nous est parvenu. Il permet de voir exprimée la lecture pythagorisante que Numénius fait de Platon, qui aurait parlé de manière voilée pour se protéger du sort subi par Socrate. L'étude de ce fragment fut l'occasion de découvrir un parallèle jamais signalé avec un passage de la *Cohortatio ad Graecos* (attribuée à tort à Justin et étant sans doute l'œuvre de Marcel d'Ancyre) rapportant l'opinion de certains pythagoriciens sur l'attitude de Platon (*Cohort.* 20, 1). Cette découverte invite à une enquête plus précise sur les passages pythagoriciens de cet ouvrage. J'ai proposé d'envisager une source commune à Numénius et à cet auteur. Photius témoignant de cette doxographie pythagoricienne, il est possible de penser qu'elle remonte à Alexandre Polyhistor dont Numénius se serait lui aussi servi. L'hypothèse pourrait être corroborée par les affinités entre son projet et le travail d'Alexandre mises au jour dans l'essai d'interprétation générale du pamphlet *Sur la dissension*. Elle pourrait alors être utilisée pour l'étude du fragment 27 F et la réflexion sur l'application des termes *Un* ou *Monade* au premier principe.

3. *Sur le Bien* (10-28 F + 29-30 T + 31 Fd)

Le dialogue *Sur le Bien* est l'ouvrage de Numénius dont nous possédons le plus de fragments. Là, Numénius entreprend de conduire son interlocuteur vers une définition du Bien qui passe par une définition de l'être. Par un processus de distinctions et d'affinements progressifs, il en vient à définir le Bien comme la forme suprême à la fois du bien en général, du divin, mais aussi de l'être, de l'intellect, de la pensée (φρόνησις) et de la forme, autant d'aspects qui, loin de le diviser, en disent l'unité profonde parce qu'il est le sommet de tout ce qui constitue la réalité authentique aux yeux du platonicien. Par ce processus, pour préserver à la fois l'unité et la transcendance du Bien, garantes de sa bonté sans défaut, Numénius détache de lui une seconde entité que notre commentaire a montré pouvoir être conçue comme une sorte de second bien (celui que nous avons appelé « le Bon »), second dieu qui est un second intellect, doté d'un autre type de pensée (l'intellection à vocation tantôt théorique, tantôt pratique ou démiurgique) et situé à l'origine des formes déterminées. L'essai d'interprétation générale consacré à cet ouvrage montre comment le choix du dialogue et le style de Numénius favorisent le cheminement dialectique devant conduire pas à pas à une telle définition. Il explicite cette définition précise donnée du Bien, qui n'est pas identifié à l'Un et qui n'est pas au-dessus de l'être, auquel il s'identifie au contraire de manière éminente. Il décrit l'opposition complémentaire qui s'élabore alors entre deux niveaux du bien, du divin, de l'être, de l'intellect et de l'intelligible et qui suscite un « second », lui-même à l'origine de l'attrait d'Eusèbe pour ces passages de Numénius (ils lui permettent une comparaison avec la relation entre le Père et le Fils). Il développe la manière de comprendre ce « second », dont Numénius dit qu'il est aussi « troisième » lorsqu'il prend un rôle démiurgique. L'évocation de ce « troisième » implique de prendre position dans le débat sur son identité avec l'âme du monde, identification dont je pense avoir montré qu'elle est soigneusement évitée par Numénius. L'essai propose ensuite un examen détaillé de la relation de Numénius à Platon : Numénius fait preuve d'une fidélité et d'une attention extrêmes à la lettre des dialogues qu'il mêle à une distorsion parfois prodigieuse du sens de cette lettre pour parvenir à exprimer sa doctrine d'une manière selon lui conforme à l'enseignement du maître (10 F). L'ensemble de ces remarques permet alors d'aborder la question du médioplatonisme auquel rattacher ou non Numénius. Sa réflexion se révèle certes prise dans les problématiques de son temps, mais il propose des voies qui le rapprochent plus de Plotin que de ses prédécesseurs et contemporains.

La réception du texte chez les chrétiens et les néoplatoniciens est enfin abordée pour montrer l'usage souvent très subtil de Numénius par les uns et les autres.

Cet essai constitue la synthèse des commentaires proposés pour chaque fragment. Il est impossible de résumer ici ces derniers. J'espère avoir donné les éléments essentiels à leur compréhension dans l'encadré qui précède chacun.

4. Annexes

Les annexes présentées dans le dernier fascicule abordent les sujets qui méritaient un examen spécifique impossible à réaliser dans le cœur du commentaire. Outre des notions techniques utilisées dans le débat avec la Stoa et la Nouvelle Académie, elles traitent de la relation de Numénius avec l'Ancienne Académie, des rapports entre les notions qu'il utilise et celles que l'on trouve chez Alexandre d'Aphrodise, et de sa conception des formes comme pensées de l'intellect divin en tant que pensées du *second* dieu et intellect.

Cet inédit a bénéficié de la lecture attentive de Jean-Baptiste Gourinat concernant les essais et la plus grande partie du commentaire, de Tiziano Dorandi concernant le texte grec, de Riccardo Chiaradonna concernant le commentaire au fragment 24 F et de Luc Brisson pour de larges passages du commentaire au *Περὶ τὰ γὰθοῦ* ; la traduction du fragment 24 F a pu être discutée en détail avec Philippe Hoffmann. J'aimerais d'ores et déjà leur exprimer ma plus vive reconnaissance, même si j'ai bien conscience de n'avoir pu, à ce jour, réaliser tous les amendements nécessaires.

5. Parvenir au Bien avec Numénius

Le retour sur le travail consacré au pamphlet *Sur la dissension* et au dialogue *Sur le Bien* m'a découvert la manière dont je suis passée, grâce au même auteur et d'abord dans une même quête, de la recherche des causes du mal au cheminement qui conduit au Bien. Ce cheminement est d'abord celui de Numénius lui-même. Non seulement il cherche à définir le Bien, mais paraît commencer par mettre pour cela à distance des vues opposées aux siennes (dont le corporalisme stoïcien et l'hédonisme épicurien) et surtout un héritage scolaire qu'il estime mauvais en ce que

son rapport à son origine est perverti par la dissension. Comme la matière qui est opposée au Bien avant de se voir dotée d'une forme qui va en faire un monde digne du nom de dieu, cet héritage académicien (et stoïcien) est dénoncé pour ses dérives néfastes, puis retravaillé dans une satire aux vertus purificatrices avant d'être utilisé comme contre-modèle permettant de donner à entrevoir ce que serait un véritable platonisme, autrement appelé pythagorisme. Telle est la manière dont Numénius lui-même passe du mal au Bien. Là comme chez les chrétiens, ce passage se fait entre autres par la sublimation d'un héritage, ici scolaire, dont l'auteur s'est réellement approprié certains aspects — l'intérêt pour Pythagore remontant à l'Ancienne Académie et la prouesse verbale imitant les jeux de la Nouvelle. Là encore, le recours à l'exégèse est un instrument fondamental du processus à l'œuvre, une exégèse dont sont utilisées les vertus polémiques, apologétiques et harmonisantes (Numénius montrant son propre accord avec Platon tel qu'il le lit).

De mon côté, j'ai expérimenté pareil cheminement en suivant Numénius dans ses querelles puis dans sa quête philosophique d'une définition du Bien, avec le souci philologique de parvenir à un texte, une traduction et un commentaire (trois aspects de l'exégèse) qui soient les meilleurs dont je sois pour l'instant capable.

B. Approfondissements

L'étude des fragments et de leur contexte de réception m'a conduit à aborder certains sujets de manière plus approfondie : la relation de Numénius aux traditions grecques et à celles que l'on qualifie couramment d'« orientales », les points plus controversés de son enseignement et sa réception.

1. Les traditions grecques et « orientales » confrontées à une lecture de Platon

Le premier fragment de Numénius présenté dans l'édition d'Édouard des Places (fr. 1 = 10 F) a longtemps conduit à considérer Numénius comme un philosophe fasciné par l'Orient parce qu'il convoque Brahmanes, Juifs, Mages et Égyptiens pour illustrer la justesse de sa lecture de Platon. La question a été abordée sous ses différentes facettes dans quatre articles. L'un explore ce que Numénius pouvait effectivement trouver dans ces traditions pour étayer la

doctrine de l'incorporité du divin qu'il estime lire chez Platon⁶⁸. Un autre a permis de voir que la même méthode est appliquée aux traditions grecques (et plus précisément aux figures mythiques) — ce qui suggère le rattachement des témoignages sur ce sujet au *Περὶ τὰ γαθοῦ* plutôt qu'à un ouvrage spécifiquement allégorique⁶⁹. L'analyse d'un exemple parvenu de l'utilisation des traditions dites « orientales », en l'occurrence biblique et égyptienne (fr. 30 des Places = Porphyre, *De antro*, 21-24), a découvert quant à elle la manière dont Numénius les remanie ou interprète subtilement pour les faire concorder avec sa lecture de Platon⁷⁰. Contrairement à l'impression laissée par le témoignage de Porphyre sur le recours à ces traditions, Numénius les fait toujours servir à la confirmation de sa lecture de Platon, ici en l'occurrence du mythe d'Er utilisé pour aborder la réincarnation. Dans ce cadre, même Homère est utilisé comme « témoin » de la justesse de l'interprétation numénienne⁷¹. Ces conclusions ont pu être obtenues par une analyse détaillée des témoignages de Porphyre et de Proclus replacés dans leur contexte. Elles préparent la conception du volume qui sera consacré aux témoignages. Elles invitent en outre à une réflexion sur la notion de *συμφωνία* : même si Numénius paraît y tendre et inspirer ses successeurs chrétiens et néoplatoniciens, son but premier n'est pas d'obtenir la concordance des traditions. Cette concordance n'est mise au jour que pour prouver la justesse de ses propres positions. En cela, il me semble qu'il tend moins à la *συμφωνία* qu'il ne la produit et y conduit.

2. Appartenance philosophique de Numénius et doctrine

La question des origines du mal selon Numénius m'avait conduite à analyser surtout les témoignages. L'étude des fragments proprement dits m'a suggéré d'autres sujets à approfondir. Le débat sur l'appartenance de Numénius au pythagorisme ou au platonisme appelait une

⁶⁸ « Numénius 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 mythes dans l'Empire romain*, Presses Universitaires de Liège, Liège, De Boccard, 2019-2020, rendu en sept. 2018, à paraître [n° 39].

⁶⁹ « Numénius et les mythes grecs : exégète ou polémiste ? Une analyse du fragment 58 des Places », dans les actes du colloque *L'interprétation philosophique des mythes religieux*, 5-7 juin 2014, organisé au sein du Labex RESMED par J.-B. Gourinat et F. Bagdhassarian, Université Paris-Sorbonne, rendu en 2015 [n° 42].

⁷⁰ « Traditions bibliques et traditions égyptiennes au service d'une exégèse du mythe d'Er : Numénius et l'allégorie d'Homère dans le fragment 30 des Places », *Les Études philosophiques*, 2015, 3, p. 431-452 [n° 28].

⁷¹ « Une exégèse de l'*Antre des nymphes* au service d'une interprétation du mythe d'Er — Numénius, fr. 30-35 des Places », dans les actes du colloque *Homère et les philosophes. Lectures et usages d'une œuvre dans l'histoire de la philosophie*, 21-22 mars 2019, organisé par Sylvain Roux, Université de Poitiers, prévu pour 2020 [n° 43].

réflexion ancrée dans les textes : elle m'a invitée à conclure que, même si, d'un point de vue de l'histoire de la philosophie, Numénius est sans conteste platonicien (« platonicien pythagorisant », pourrait-on dire avec Michael Frede), sa propre démarche historique et philosophique suggère qu'il se considérait lui-même comme « pythagoricien », seul moyen de pouvoir se penser comme authentiquement fidèle à Platon⁷². D'un point de vue doctrinal, c'est sa conception du Bien en relation à l'Un, dans le contexte d'une interprétation de l'enseignement oral de Platon, qui a d'abord retenu mon attention⁷³. Sa conception de l'être et plus exactement de l'οὐσία qu'il conçoit comme double (24 F) pouvait être ensuite traitée : elle permet d'envisager, à l'origine de cette double οὐσία, une double conception de l'être (αὐτόον et ὄν) dont chaque aspect s'individualise pour être représenté respectivement par le premier et le deuxième dieux-intellects, tous deux équivalents aux deux niveaux du Bien (le Bien lui-même et le Bon)⁷⁴. Ces études sur le Bien et l'être ouvraient sur deux sujets corollaires : la manière dont Numénius envisage l'accès au Bien d'une manière qui, bien que son expression ait pu influencer Plotin, ne peut être identifiée à l'expérience mystique proposée par ce dernier pour atteindre l'Un⁷⁵ ; et surtout les échos de la double représentation de l'être dans le *Commentaire anonyme au Parménide*⁷⁶. Je reviendrai sur ce sujet dans la section sur la réception. Je signalerai simplement ici une étude sur l'utilisation éventuelle du *Parménide* de Platon par Numénius. Elle montre que, malgré ce qu'on a parfois pu penser, ce dialogue n'est pas le texte où Numénius puiserait une identification du Bien à l'Un que, justement, il ne retient pas (peut-être même par fidélité au Platon-Parménide de ce dialogue)⁷⁷. La question de l'âme a enfin elle aussi été abordée de manière plus détaillée : une fois pour exposer la difficulté de la relation entre l'âme du monde

⁷² « Numénius et Pythagore. Numénius : platonicien (pythagorisant) ou pythagoricien (platonisant) ? », dans les actes de la journée d'étude *La Sacralisation des figures païennes à la fin de l'Antiquité*, 12 juin 2018, organisée au sein du Labex HASTEC par Lucia Maddalena Tissi, à paraître dans la *Revue de l'histoire des religions* en 2020 [n° 40].

⁷³ « *Sur le Bien* de Numénius, *Sur le Bien* de Platon. L'enseignement oral du maître comme occasion de rechercher son pythagorisme dans ses écrits », *Χώρα*, 2017 / 2018, n° 15-16, p. 139-165 [n° 32].

⁷⁴ « *L'ousia* chez Numénius. Étude des fragments 14 et 16 des Places », dans le prochain volume de *Χώρα* portant sur οὐσία et *essentia*, à paraître en 2020 [n° 41].

⁷⁵ « Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin ? Analyse du fragment 2 (des Places) du *Περὶ τὰ γαθοῦ* », dans C. O. Tommasi, L. G. Soares Santoprete, H. Seng, (dir.), *Hierarchie und Ritual*, « Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike », Heidelberg, Universitätsverlag Winter (« Bibliotheca Chaldaica » 6), 2018, p. 195-224 [n° 33].

⁷⁶ « Numénius a-t-il commenté le *Parménide* ? Deuxième partie : Numénius et le *Commentaire anonyme au Parménide* », *Revue de philosophie ancienne*, 2019, 2, n° 37, 2, p. 209-277 [n° 36].

⁷⁷ « Numénius a-t-il commenté le *Parménide* ? Première partie : L'œuvre parvenue de Numénius et le *Parménide* de Platon », *Revue de philosophie ancienne*, 2019, 1, n° 37, 1, p. 101-151 [n° 35].

et le démiurge⁷⁸, une autre pour revenir sur la question de l’incarnation et surtout du sort de l’âme individuelle après la mort⁷⁹ — sujet appelant un nouvel examen des témoignages.

3. Réception platonicienne et chrétienne

L’œuvre de Numénius nous étant parvenue uniquement de manière indirecte, l’étude de sa réception est indispensable à une meilleure compréhension non seulement de son devenir, mais surtout de sa lettre, grâce d’un côté à une distinction d’avec cette réception pour se concentrer sur le sens du texte parvenu lui-même, et, de l’autre, à un remplacement dans ce contexte de réception qui en découvre très souvent des aspects méconnus par une lecture limitée aux extraits transmis. L’étude des témoignages m’avait déjà conduite à ces conclusions en abordant cette réception chez les néoplatoniciens Porphyre, Jamblique et Proclus — la participation à la traduction commentée du *De antro nympharum* au sein du groupe dirigé par Tiziano Dorandi ayant conforté mes intuitions en ce sens⁸⁰. L’analyse comparée de l’œuvre parvenue de Numénius et du *Commentaire anonyme au Parménide* m’a quant à elle permis de prouver pourquoi Numénius ne pouvait être l’auteur de ce commentaire⁸¹, pas davantage que la source commune au passage apparemment commun au *Zostrien* et à l’*Adversus Arium* de Marius Victorinus⁸². Cette analyse, toutefois, découvre d’une part la manière dont l’auteur du commentaire (Porphyre ?) s’en inspire de manière plus profonde qu’on ne l’avait montré jusque-là — ce qui est peut-être aussi le cas de l’auteur grec (le même Porphyre ?) traduit en arabe dans ce qu’on appelle aujourd’hui le « Plotin arabe » ; elle suggère d’autre part l’utilisation de Numénius par les gnostiques, ce qui expliquerait entre autres que Plotin paraisse parfois répondre à Numénius lorsqu’il s’adresse à eux. Je

⁷⁸ « « Pourquoi n’y a-t-il pas d’âme du monde dans le dialogue de Numénius *Sur le Bien* ? La non-identification du “troisième” dieu à l’âme du monde dans le *Περὶ τὰγαθοῦ* », article en cours de préparation à la suite de la communication « Numénius et l’âme » donnée au Centre Léon Robin le 19 avril 2019 [n° 44].

⁷⁹ « Numénius et le sort de l’âme après la mort », dans les actes du colloque *Le retour de l’âme. Exil et retour de l’âme dans la tradition platonicienne impériale*, 4-5 octobre 2019, organisé par Jean-François Pradeau et Laurent Lavaud, Université Jean-Moulin et ENS Lyon, prévu pour 2021 [n° 45].

⁸⁰ Traduction des paragraphes 5 et 10 à 12 du *De antro nympharum* de Porphyre avec les notes et le commentaire correspondant, dans Dorandi, T. [dir.], 2019, Porphyre, *L’Antre des nymphes*, introduction, édition du texte grec, traduction et notes sous la direction de T. Dorandi, Vrin (« Histoire des doctrines de l’Antiquité classique »), Paris, p. 178-180 et p. 192-199 [n° 9].

⁸¹ « Numénius a-t-il commenté le *Parménide* ? Deuxième partie : Numénius et le *Commentaire anonyme au Parménide* », *art. cit.* [n° 36].

⁸² « Numénius a-t-il commenté le *Parménide* ? Troisième partie : Retour sur les sources de “l’exposé commun” (Numénius, le *Commentaire anonyme au Parménide*, l’*Apocalypse de Zostrien* et Marius Victorinus) », *Revue de philosophie ancienne*, 2020, 1, n°38, 1 (sous presse) [n° 38].

remercie ici Michael Chase et Jean-Daniel Dubois pour leur relecture, féconde en suggestions, de mes deux articles, ainsi que Franco Ferrari pour son rapport. Une prochaine étape sera l'étude de la réception de Numénius chez Plotin, toutefois déjà abordée de manière synthétique dans l'essai d'interprétation générale du Περὶ τὰ γαθοῦ et dans le commentaire à certains fragments.

Eusèbe étant l'unique source des fragments proprement dits, c'est à l'examen de sa réception de Numénius que je me suis à ce jour le plus consacrée. Par une analyse exhaustive des introductions et commentaires aux citations, il s'est d'abord agi de détailler la manière dont il utilise Numénius dans le but de montrer l'accord entre Moïse et Platon sur les sujets théologiques qui l'intéressent. La compréhension de la méthode qui le conduit à tronquer les citations ou à les présenter d'une manière souvent très spéieuse, bien qu'il ne manipule (sans doute) pas la lettre, permet d'aborder plus objectivement ce qui est effectivement transmis⁸³. À partir de là, il est possible d'éclairer comment, en retour, la citation de Numénius contribue à l'élaboration même de la théologie d'Eusèbe. Eusèbe illustre sa conception de la relation entre le Père et le Fils à partir d'une interprétation biaisée du fragment 24 F (où il retrouve la notion de ὁμοούσιος)⁸⁴, étayée par la citation des fragments 10 F, 27 F et 28 F⁸⁵ — ce qui lui permet de parvenir à une expression de la « con-substantialité » qu'il peut accepter malgré son subordinatianisme. Sa conception d'un *Logos* aux deux aspects (monde intelligible d'un côté, démiurge de l'autre, et pourtant pas âme du monde), quant à elle, se révèle très influencée par la conception numénienne du deuxième dieu qui est à la fois « deuxième » et « troisième »⁸⁶. La lecture des fragments ainsi considérés avec leur contexte de citation fournit une leçon très fructueuse pour leur compréhension⁸⁷. Je retiendrai ici quatre points essentiels. 1) Pareille lecture permet en même temps de distinguer les fragments de ce contexte pour les laisser résonner en eux-mêmes (distinction possible justement parce que la raison de la citation est comprise), tout en les y replaçant pour percevoir malgré tout le cadre qui a pu en inspirer l'écriture (Eusèbe, suivant

⁸³ « Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la *Préparation évangélique* », *art. cit.* [n° 29].

⁸⁴ « Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en *PE XI 21-22*. Première partie : Monothéisme et emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος : Eusèbe, lecteur de Platon *via* Numénius (*PE XI 21*) », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2018, n° 64, 2, p. 215-242. [n° 34].

⁸⁵ « L'adjectif ὁμοούσιος et la réélaboration de la notion qu'il contient grâce à Numénius — Eusèbe de Césarée, *PE XI 22* » (Deuxième partie de l'étude : Une appropriation habile de Numénius : Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en *PE XI 21-22*), *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 2019, 1, n° 65, 1 (sous presse) [n° 37].

⁸⁶ Ce sujet sera abordé dans l'article : « Eusèbe et Numénius : élaboration d'une théologie chrétienne à partir d'éléments de philosophie numénienne », prévu pour les actes du colloque *Eusèbe de Césarée et la philosophie*, 20-21 novembre 2019, organisé par Sébastien Morlet, Université Paris-Sorbonne, prévu pour 2021 [n° 46].

⁸⁷ Voir entre autres la conclusion de l'article cité dans l'avant dernière note.

Origène, donne les textes de Platon auxquels Numénius fait allusion). 2) Elle prouve les dangers d'une lecture systématisante de Numénius telle que la pratique parfois Eusèbe, au détriment d'une interprétation de chaque fragment selon son contexte immédiat au sein du dialogue. 3) Elle permet parfois de découvrir des pans ignorés de l'enseignement de Numénius ou du moins de lever des incertitudes à son sujet, le silence d'Eusèbe sur l'âme du monde qu'il aurait pu très opportunément associer à l'Esprit saint étant peut-être la preuve que Numénius ne lui a *réellement* pas identifié son démiurge. 4) Elle invite enfin à comprendre comment le récepteur utilise le témoin qu'il cite non seulement pour confirmer son point de vue, mais pour l'affiner et parfois même pour élaborer certains éléments de sa propre pensée ou théologie — découverte qui suggère de le lire toujours davantage, ce qui conduit à trouver des passages où Numénius est de toute évidence utilisé sans plus être cité tant Eusèbe se l'est approprié (pareille remarque est déjà valable chez Origène qui inspire Eusèbe).

L'étude de la réception de Numénius chez Eusèbe, puis chez Cyrille, a bénéficié d'échanges intenses avec Alain Le Boulluec et Marie-Odile Boulnois à qui j'aimerais ici exprimer ma gratitude.

J'ai dit plus haut que, loin de cantonner à un domaine d'étude exigü, l'analyse des fragments de Numénius ouvrait à la richesse de la littérature ancienne (grecque et « orientale ») comme à celle des littératures chrétienne et platonicienne qui l'ont suivi. L'exemple de sa réception chez Eusèbe le prouve : elle a révélé des aspects d'une théologie en cours d'élaboration. Semblable étude chez les platoniciens a également découvert des aspects ignorés des méthodes employées par certains d'entre eux (outre à Porphyre, je songe ici plus particulièrement à Harpocrate, Amélius et Proclus, tous étudiés dans le commentaire des témoignages 29 T et 30 T). Je suis convaincue qu'un même examen comparé de l'œuvre de Numénius mieux décryptée avec les *Ennéades* découvrira une fois encore le génie de Plotin dans la sublimation de son héritage platonicien, cette fois marqué par Numénius. Ce sera du moins une étape supplémentaire dans la voie devant conduire au Bien.

IV. Excursus : étude d'autres langues anciennes ; littérature allemande et française

On m'a parfois demandé à quoi avaient servi mon étude du sanscrit (Paris III, 2001-2005), de l'hébreu biblique (Bonn, 2007-2008) ainsi que mon initiation au copte (Digne, 2009), puisque je n'ai pas poursuivi de recherches dans ces domaines. Le but a tout simplement été chaque fois d'apprendre une langue nouvelle me permettant de lire directement les textes où je voulais observer la rencontre entre religion et philosophie. Si je n'ai pas poursuivi l'examen de ces textes de manière professionnelle, l'apprentissage de ces langues m'a découvert des univers philologiques et philosophiques suggérant parfois des interprétations plus profondes de mon propre corpus et me laisse envisager la possibilité d'aborder d'autres domaines à l'avenir.

Pareille ouverture m'a conduite sur deux autres chemins. Mon goût de la langue et de la littérature allemande a largement bénéficié des séjours en Allemagne que mes recherches ont à la fois permis et suscité. Dans mon temps libre et à distance, entre 2010 et 2011, mon mari Nicolas Moutin et moi-même avons traduit trois nouvelles d'Adalbert Stifter⁸⁸. Cette traduction d'une langue moderne, mais aussi d'une œuvre littéraire, a permis d'entrevoir le travail de traduction d'une manière très différente de celle qui m'est familière pour les langues anciennes. Les exigences étaient distinctes : il fallait absolument parvenir à un texte fluide en renonçant à rendre la lettre qui me semble toujours essentielle pour les textes anciens ; les possibilités pour y réussir étaient également distinctes puisque, malgré les archaïsmes de Stifter, certaines tournures pouvaient être retrouvées dans la langue orale contemporaine. Un conflit des méthodes, si l'on peut dire, s'est d'abord installé entre nous étant donné la disparité de nos pratiques. Au fil des séances de travail, un heureux accord y a succédé qui nous a permis de marier les deux perspectives pour un résultat qui a été bien accueilli des lecteurs. Cette expérience m'a permis de renouveler ma manière d'aborder la traduction. Elle fut aussi l'occasion d'intenses échanges avec mes collègues et amis allemands — la langue de Stifter leur résistant parfois à eux aussi étant donné ses archaïsmes et formules contournées. Je suis tout particulièrement reconnaissante à Alain-Philippe Segonds de nous avoir confié ce travail.

⁸⁸ Adalbert Stifter, *Le Sentier forestier*, traduction, avec Nicolas Moutin, de trois nouvelles d'Adalbert Stifter : *Der Waldsteig (Le Sentier forestier)*, *Das alte Siegel (Le Sceau des Anciens)* et *Der beschriebene Tännling (Le Sapin aux inscriptions)*, Les Belles Lettres (« Bibliothèque allemande »), Paris, 2014, 197 pages [n° 64].

Le jury sera enfin peut-être étonné de voir que j'ai plus tard consacré une note de lecture à un roman contemporain (Olivier Sebban, *Sécessions*)⁸⁹. Seule production écrite de ma part en 2016 où je devais rester allongée sans pouvoir travailler en raison d'une grossesse à risques (heureusement bien terminée), cette recension m'a permis de découvrir un avatar moderne de l'utilisation juive d'images mythiques grecques. L'auteur du roman nomme l'un de ses personnages *Moly*, en souvenir de cette plante ainsi désignée par les dieux selon Homère qui la fait donner par Hermès à Ulysse comme antidote aux sortilèges de Circé (*Od.* X 302-307). Sans avoir approfondi le sujet, j'étais heureuse de retrouver là plusieurs des fils qui ont contribué à dessiner mon parcours de recherche : l'appropriation juive de l'héritage mythique des Hellènes, la désignation d'une des causes du mal (le malheur pouvant conduire à la perte de toute humanité) et la découverte de son antidote, le Bien, prenant ici la forme de l'amour.

V. Collaborations

J'ai mentionné au cours de cette synthèse les professeurs et collègues auxquels je dois de grands progrès dans mes travaux. Ceux-ci ont largement bénéficié de mes différents séjours en Suisse (à la Fondation Hardt en 2004), puis en Allemagne (à Bonn, Cologne, Göttingen et Berlin, entre 2004 et 2012). Ce cadre d'échange m'a permis à la fois d'élargir mon champ d'étude par l'intérêt pour les sujets abordés par les collègues qui étaient présents à ces différents endroits et d'affiner mes propres analyses grâce à l'échange direct avec eux sur les textes. La fréquentation quotidienne permise par les séjours à l'étranger est sur ce point très fructueuse. Je suis en cela tout particulièrement reconnaissante à mes hôtes Wolfram Kinzig, Jan Opsomer, Georg Schöllgen, Rainer Hirsch-Luipold et Christoph Helmig, ainsi qu'à tous ceux, déjà nommés, rencontrés à cette occasion. J'ajouterais ici simplement les noms de Markus Vinzent, Piotr Aschwin-Siejkowski et d'Allen Brent qui m'ont ensuite invitée à donner une conférence à Londres en 2011 et à la British School de Rome en 2012.

Ces séjours ne m'ont pas éloignée du milieu de recherche français. Le lien avec mon équipe, régulièrement ravivé par le souci d'Olivier Munnich de permettre des recherches communes, m'a permis d'organiser une journée d'étude sur le mal rassemblant une partie de cette

⁸⁹ Note de lecture du roman d'Olivier Sebban, *Sécessions* (Payot et Rivages, Paris, 2016), dans *Europe*, 2016, 1051/1052, p. 360-361 [n° 65].

équipe, de participer aux projets collectifs de Sébastien Morlet sur les extraits (2011-2013) puis sur Eusèbe (2019), d'entretenir un échange avec Madeleine Scopello et Marie-Laure Chaieb sur la question du mysticisme (2012), et même d'exposer ma méthode de recherches sur Numénius, lors d'une conférence grand public destinée à présenter les travaux de notre équipe (2015). Grâce à l'accueil de Jean-Baptiste Gourinat et d'Anca Vasiliu au Centre Léon Robin en 2011, j'ai pu également organiser la recherche sur le dualisme qui devait réunir nos deux équipes, avant d'intégrer des collègues issus d'autres universités à notre projet — le LABEX, qui a permis ce séminaire, est un organisme particulièrement efficace pour les collaborations interlaboratoires. La collaboration avec le Centre Léon Robin est aujourd'hui encore permise, non seulement par Jean-Baptiste Gourinat qui dirige mes recherches depuis 2011, mais par Marwan Rashed qui m'y fait également un chaleureux accueil, tandis que le projet de travailler plus personnellement avec Anaca Vasiliu sur Numénius et Philon, avec Adrien Lecerf et Stéphane Toulouse sur Porphyre et avec Thomas Auffret sur Plutarque tisse des liens de recherche toujours plus étroits. Mes travaux sur Numénius m'ont par ailleurs conduit à participer au projet sur le *De antro nympharum* de Porphyre (2012-2019) dirigé par Tiziano Dorandi au sein du Centre Jean Pépin. Je suis enfin avec intérêt les travaux de Constantin Macris sur les *Pseudo-pythagorica* organisés au sein du Labex HASTEC avec Tiziano Dorandi et Luc Brisson.

VI. Projets de recherches

Mes projets de recherches, personnels et collectifs, s'inscrivent dans le prolongement des travaux déjà réalisés avant que puissent être envisagés des sujets distincts, notamment par une collaboration interdisciplinaire.

A. Recherches personnelles

1. Numénius, *Témoignages*

Une fois les volumes des fragments de Numénius achevés, je reprendrai naturellement l'examen des témoignages. Le but sera de les présenter d'une manière qui leur rende toute leur teneur, c'est-à-dire qui, les replaçant dans un contexte plus large que celui jusqu'ici retenu,

permette à la fois de mieux comprendre ce qui appartient réellement à Numénius et quel était son propos, tout en explicitant le projet de l'auteur du témoignage. Il faudra aussi proposer un ordre cohérent, correspondant aux œuvres auxquels ces témoignages renvoient peut-être. Ce travail permettra en outre de tisser des liens plus nombreux entre les témoignages et les trois ouvrages dont nous possédons des fragments. Les témoignages ayant principalement les néoplatoniciens pour auteurs, il sera nécessaire de pénétrer plus profondément la pensée de chacun d'eux et de dégager clairement le contexte particulier de son évocation de Numénius pour comprendre en détail son intention et la dégager du propos qu'a réellement pu tenir Numénius. Outre de la réception de la doctrine proprement dite, je souhaite également traiter des témoignages *sur* Numénius (partie faisant défaut dans l'édition de référence actuelle). Cela me permettra de revenir sur son identité et d'interroger celle-ci dans certains témoignages : l'existence ou non d'un Numénius romain (un orateur), distinct de Numénius d'Apamée, est en effet à prendre en compte — la confusion déjà signalée que semble faire Marguerite Yourcenar pouvant remonter à une confusion plus ancienne ou suggérer une identité inaperçue.

2. Numénius et Philon

J'ai mentionné une étude en préparation sur Numénius et ses sources bibliques et juives. Elle sera approfondie par des comparaisons détaillées avec certains passages de Philon. Les parallèles toujours été proposés jusque-là doivent en effet être considérés avec précaution (R. D. Petty en dresse de nombreux qui, à l'examen des textes, ne sont pas valables), tandis que d'autres peuvent être établis. L'étude déjà menée sur ce point dans le commentaire au fragment 21 F m'en convainc. Je remercie Anca Vasiliu de m'avoir proposée son aide pour aborder Philon à l'avenir.

3. L'influence de Numénius sur Plotin

Mes différents travaux ont montré l'influence de Numénius, outre sur les chrétiens, sur les néoplatoniciens Plotin, Porphyre et Proclus, ainsi que sur les gnostiques. Le volume qui sera consacré aux témoignages en traitera également. Dans leur sillage, j'aimerais approfondir l'examen de l'influence de Numénius sur Plotin, laquelle est plus importante que ne la présentent les recherches actuelles, mais ne doit pas donner lieu à des assertions trop rapides comme y a été

souvent conduit Friedrich Thedinga dans ses articles de 1917, 1919 et 1922. Il s'agira entre autres de montrer ce que les doctrines plotiniennes de la partie non descendue de l'âme, du second temps nécessaire à la *détermination* de l'intelligible (de l'intellect en tant que tel) après sa procession de l'Un ou encore de l'Intellect considéré comme Un-plusieurs peuvent devoir à Numénius. Ce sera aussi l'occasion de faire dialoguer les deux auteurs sur la question du mal étudiée antérieurement et ainsi d'achever ce projet, notamment par un examen de la réponse de Plotin aux gnostiques. Comme dans l'étude déjà signalée qui compare la mystique de Plotin avec l'expérience imaginative proposée par Numénius en 11 F, mon but plus général sera de montrer la finesse avec laquelle Plotin s'approprie l'enseignement de son prédécesseur pour élaborer une pensée *réellement* nouvelle, même si naturellement ancrée dans l'héritage d'une tradition platonicienne encore en mouvement à son époque.

4. Plutarque et son interprétation de la génération de l'âme dans le *Timée*

Mes travaux sur le mal ayant entre autres pris leur origine dans une lecture du commentaire de Plutarque au passage du *Timée* relatif à la naissance de l'âme, j'aimerais proposer une traduction et un commentaire du *De animae procreatione* qui font défaut en français (sans doute en raison de la difficulté du texte, tant par son exégèse problématique de Platon que par sa partie mathématique). Thomas Auffret (Centre Léon Robin) a accepté de traiter de la partie mathématique avec moi.

B. Recherches collectives

1. Porphyre

La fécondité des échanges sur le néoplatonisme avec Michael Chase (Centre Jean Pépin) et Adrien Lecerf (Centre Léon Robin) m'a suggéré de leur proposer un travail de traduction commentée commun sur un auteur qui nous est familier et sur un texte qui bénéficierait de la synergie de nos réflexions respectives. Notre choix s'est porté sur Porphyre et nos intérêts sur les textes et fragments de celui-ci relatifs à l'âme. Stéphane Toulouse (Centre Léon Robin), qui a déjà travaillé sur ce sujet, s'est joint à notre groupe, qui restera à dessein peu nombreux pour être

efficace. Selon le texte abordé, nous inviterons naturellement d'autres chercheurs qui s'y sont consacrés, comme Irini Viltanioti, Riccardo Chiaradonna, George Karamanolis, Cristina D'Ancona et Jean-Baptiste Guillaumin pour le latin. Cette liste n'est bien entendu pas exhaustive et nous serons heureux d'accueillir les chercheurs intéressés. Nous avons déjà établi un corpus, notre programme de travail sera précisé à l'automne 2019 et les rencontres pourront commencer à partir de janvier 2020.

Dans le même esprit, je participerai au prochain projet du Centre Jean Pépin et du LEM sur Psellus et les *Oracles chaldaïques*.

2. Sciences de l'Antiquité, sciences naturelles et formelles

Dans le cadre d'une collaboration entre équipes, Michael Chase et moi-même espérons pouvoir organiser à partir de la fin 2020 un séminaire destiné à réunir sciences de l'Antiquité et sciences naturelles et formelles. Le but serait d'aborder chaque année un thème philosophique différent — la matière d'abord, puis le temps, et les structures mathématiques de l'univers et de la pensée—, en vue de confronter les différentes manières d'aborder ces sujets et surtout de les faire converger dans l'élaboration de conceptions à la fois générales et précises, nourries par cette réunion des différents savoirs. Les questions seraient ainsi abordées de l'Antiquité à nos jours et les exposés devraient être accessibles aux étudiants et chercheurs des différents domaines pour permettre une discussion réellement féconde.

C. Enseignement et direction de recherches

Ma brève expérience d'enseignante à l'université (2002-2005, 2006-2007) m'a fait goûter le plaisir de pouvoir partager le fruit de mes recherches, à l'époque sur Platon et sur la réception d'Orphée. J'espère pouvoir y revenir en organisant un séminaire sur les platoniciens de l'époque impériale.

Madame Heathir Lawrence Monassa m'a par ailleurs demandé de diriger ses recherches doctorales sur les rapports entre mystique païenne et mystique chrétienne à la fin de l'Antiquité et au Moyen-Âge. J'espère pouvoir la suivre à partir de la rentrée 2020.

VII. Le Bien — Conclusion

J'ai dit plus haut combien la réflexion sur le mal avait été le lieu d'une recherche terminologique et conceptuelle sans cesse à reprendre et quasi aporétique, en raison de la diversité non seulement des termes et notions en jeu, mais des points de vue propres à chaque auteur. Échappant sans cesse faute de pouvoir être saisi, le mal met en échec la raison qui espère pouvoir le penser et ainsi le faire disparaître. Le Bien, pourtant, semble l'emporter, non qu'il élimine le mal, mais qu'il le transforme. Tel a du moins été l'enseignement principal de ce parcours, qui m'a découvert un tel processus à travers chacune de ses étapes : dans l'exégèse des traditions orphiques, dans leur appropriation juive et chrétienne, dans le choix de Platon de se tourner et de tourner vers le Bien, dans l'invention plutarquéenne d'un principe récepteur assurant l'équilibre, dans l'élévation numénienne du sensible vers l'intelligible (19 F). La méthode mise en œuvre à cet effet s'est avérée toujours semblable : elle consistait en l'interprétation d'un héritage problématique (culturel, religieux, scolaire), souvent transmis de manière fragmentaire, véritable terreau d'abord mis à distance puis approprié et enfin sublimé pour permettre l'élévation du germe tombé là vers le Bien. À travers ce parcours, la définition du Bien, plutôt que d'être découverte au terme d'un chemin dont les nombreux détours ne conduisent peut-être nulle part, s'est tout simplement imposée. Le Bien s'est révélé comme ce qui *est* authentiquement, quelle que soit la manière dont cet *être* est ensuite conçu (dieu, intellect, forme) et même s'il doit être ensuite détaché de l'être lui-même pour se voir identifié à la source de celui-ci, comme c'est le cas de l'Un chez Plotin. Par là, le Bien est ce dont la recherche conduit aussi le plus directement au véritable soi, à condition sans doute d'accepter de rester en chemin, avec ses limites, l'homme soumis à la nécessité ne pouvant faire, comme le dit Platon, que le mieux « possible ».

VIII. Remerciements

L'une des manifestations les plus ostensibles du Bien est sans doute la générosité. J'aimerais ici exprimer ma reconnaissance à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, m'ont fait don de la leur sur ce parcours. Avant de me décider pour une voie platonicienne, j'ai d'abord

longtemps songé à approfondir le sens de ce passage du *Manuel* dans lequel Arrien résume les propos d'Épictète :

Souviens-toi que tu es un acteur dans une pièce de théâtre, une pièce qui est comme le veut ton maître, courte, s'il la veut courte, longue, s'il la veut longue. S'il veut que tu joues un mendiant, c'est pour que ce personnage-là aussi tu le joues avec talent, de même s'il s'agit d'un boiteux, d'un magistrat ou d'un simple particulier. Ce qui t'appartient, c'est de bien jouer le rôle qui t'est donné ; le choisir, en revanche, appartient à un autre⁹⁰.

Accepter la contrainte du masque avec bonne grâce permettrait d'accéder au soi véritable, à la liberté authentique d'avoir reconnu la nécessité. C'est pourquoi je dois d'abord la plus grande gratitude à mes maîtres, pour les exigences scolaires, puis universitaires, qu'ils m'ont bienveillamment imposées, tout en me guidant à travers elles avec patience et sagesse. Je pense ici, dans l'ordre chronologique des rencontres, à Guy Argoud, qui m'a fait découvrir la rigueur de l'argumentation philosophique, à Michel Évieux qui m'a initiée au grec, à Pascal Luccioni, qui a poursuivi cette initiation en m'invitant à une attention plus soutenue à la grammaire, à Christine Mauduit, qui me m'a mise sur la voie de la recherche, à Luc Brisson, qui m'a ouverte au monde de l'orphisme et du platonisme et a manifesté un intérêt constant aux progrès de mes recherches, à Christoph Riedweg, dont les critiques bienveillantes m'ont incitée à élargir mes lectures et qui a contribué à m'ouvrir les portes de l'Allemagne, à Wolfram Kinzig, qui m'y a initiée à la théologie en m'exhortant sans cesse à donner le meilleur de moi-même, à Alain Le Boulluec, dont à la fois l'immense savoir et l'acribie, toujours généreusement prodigués, ont permis des progrès considérables à mes travaux sur le judaïsme et le christianisme, à Alain-Philippe Segonds, dont les jugements tranchants ont eu pour effet une tension permanente vers le mieux, à Jan Opsomer, qui m'a appris la nécessité de conduire parfois une enquête philosophique selon un programme d'interrogations défini au préalable, à François Baratte, mon directeur d'équipe de 2008 à 2014, qui m'a invitée à trouver ma place dans un groupe pluridisciplinaire, à Olivier Munnich, mon directeur d'équipe de 2014 à 2018, dont la gentillesse a permis de mettre concrètement en œuvre les invitations à collaborer toujours davantage avec les autres chercheurs,

⁹⁰ Μέμνησο ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δρᾶματος οἴου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος. ἂν βραχύ, βραχέος· ἂν μακρόν, μακροῦ· ἂν πτωχόν ὑποκρίνασθαι σε θέλῃ, ἵνα καὶ τοῦτον εὐφυῶς ὑποκρίνη· ἂν χωλόν, ἂν ἄρχοντα, ἂν ἰδιώτην. σὸν γὰρ τοῦτ' ἔστι, τὸ δοθὲν πρόσωπον ὑποκρίνασθαι καλῶς· ἐκλέξασθαι δὲ αὐτὸ ἄλλου (Arrien, *Le manuel d'Épictète*, ch. XVII, traduction personnelle).

à Franco Ferrari, qui m'a invitée à préciser ma pensée sur Plutarque et sur Numénius, à Zlatko Pleše, qui m'a mis sous les yeux des difficultés textuelles dont la résolution a été l'occasion de découvertes inattendues, à Tiziano Dorandi, dont la rigueur dans l'édition de textes anciens a constitué un véritable modèle, à Carlos Lévy, qui m'a découvert plus de nuances dans l'enseignement de la Nouvelle Académie que je n'en avais perçues, à Philippe Hoffmann et à ses exigences de sobriété et de justesse dans la traduction, à Marwan Rashed, qui, peut-être sans le savoir, m'a invitée à une interprétation toujours plus profonde de Platon grâce à sa propre lecture du *Timée* et de la tradition orale transmise par Aristote. En cette fin du parcours vers l'habilitation à diriger des recherches, je pense plus particulièrement à Jean-Baptiste Gourinat, qui en suit l'évolution depuis 2011 avec une attention et une disponibilité bienveillantes et qui m'a toujours fait profiter de ses connaissances comme de son sens des nuances au gré de nos échanges et de ses relectures. Qu'il en soit ici profondément remercié !

J'aimerais remercier aussi tous ceux qui, par un conseil bibliographique, une relecture, un échange, la réponse à une question, m'ont permis d'avancer et ainsi de chercher toujours davantage. Je nommerai Marie-Odile Boulnois, avec qui les échanges sur la réception de Numénius et de Porphyre chez Cyrille ont été l'occasion à la fois de précisions conceptuelles et de considérations toujours plus nuancées ; Daniela Taormina, qui m'a fait profiter de sa connaissance de Jamblique, pour affiner ma lecture des témoignages sur Numénius, et de ses exigences de philologue, pour une meilleure citation de Jean Stobée ; Denis O'Brien, qui s'est littéralement laissé poursuivre par mes questions relatives à Numénius et Plotin tout un dimanche à Göttingen ; Riccardo Chiaradonna, dont la lecture exhaustive de mon commentaire sur le fragment 24 F a été l'occasion d'un échange d'une rare profondeur et précision et dont l'enthousiasme pour mes recherches sur Numénius et le *Commentaire anonyme au Parménide* m'a encouragée à les approfondir et à en publier les résultats ; Constantin Macris, dont je ne saurais décrire la patience dans la relecture de certains textes et la formidable maîtrise de la bibliographie généreusement partagée ; Michael Chase, dont la critique bienveillante et les conseils bibliographique ont représenté une stimulation opportune et génératrice de progrès ; Jean-Daniel Dubois, qui m'a aidée à peser mon propos sur les gnostiques ; Volker Drecoll, qui m'a écoutée avec sagacité lui exposer mes premières interrogations sur la matière chez Numénius ; Polymnia Athanassiadi, qui m'a fait partager sa passion pour cet auteur ; Alexandra von Lieven, qui m'a inlassablement prodigué les connaissances sur l'Égypte utiles à une

compréhension affinée du propos de certains témoignages ; Jean Kellens et Céline Rédard, qui ont répondu avec une savante précision à mes questions sur l'Iran ancien lors de mes recherches sur le dualisme puis sur les sources perses de Numénius ; François Chenet, qui a fait de même lorsque je l'ai interrogé sur les relations entre la philosophie grecque et la pensée indienne ; Adrien Lecerf, qui a répondu toujours avec des détails fascinants à mes questions relatives à Jamblique ou aux *Oracles chaldaïques* ; Mauro Bonazzi, qui a manifesté un intérêt suivi pour mes recherches sur Numénius ; Anca Vasiliu, qui non seulement a accueilli dans sa revue les actes de mon séminaire sur le dualisme, mais qui, avec Gérard Journée, a relu sans moi une partie des épreuves lorsque j'étais dans l'impossibilité de travailler ; Dietmar Wyrwa, qui m'a fait à Berlin un accueil tout particulièrement chaleureux ; Christoph Helmig, qui a manifesté une grande ouverture à mes projets ; Rainer Hirsch-Luipold, qui m'a ouvert le champ de la discussion sur la rencontre entre religion et philosophie au sein de son groupe de jeunes chercheurs ; Sébastien Morlet, dont les objections sur l'une de mes lectures d'Eusèbe m'ont incitée à une étude très approfondie de la notion de ὁμοούσιος telle que l'évêque de Césarée l'élabore et l'accepte — je remercie en outre Sébastien Morlet, aujourd'hui directeur de mon équipe, de l'attention qu'il a portée à ce projet d'habilitation ainsi que de son soutien matériel. Je suis reconnaissante aussi à Concetta Luna, Gilles Dorival, Olivier Picart, David Sedley, Jean-Baptiste Brenet, Jean-Claude Picot et Jean-Claude Haelewyk pour leur réponse précise et documentée à des questions très ponctuelles ainsi qu'à Kim Andringa pour avoir traduit oralement pour moi l'introduction de E.-A. Leemans à son édition néerlandaise de Numénius (1937).

Je ne saurais oublier les fondations qui ont permis mes séjours à l'étranger (le DAAD, les Fondations Humboldt et Lavoisier, le Lichtenberg Kolleg, le Topoi-Haus), mes hôtes et collègues déjà remerciés plus haut dans cette synthèse, les institutions qui permettent à ce jour mes recherches (le CNRS, l'Université Paris IV et le LABEX RESMed) et les maisons d'édition qui ont accueilli mes travaux (principalement Les Belles Lettres).

Parvenue à la fin de ces remerciements, j'aimerais exprimer une fois encore ma gratitude envers tous les membres du jury pour avoir accepté la tâche de relire ce travail long et appelant encore de nombreux amendements — leurs conseils et avis sont attendus à cette fin avec la plus grande impatience — ainsi qu'envers le directeur de ce dossier à la confiance duquel je dois de pouvoir le présenter aujourd'hui.

Le dernier mot sera pour deux de mes amis, sans cesse sollicités par mes inquiétudes philologiques et mes angoisses de chercheur, Pascal Luccioni, dont la disponibilité sans faille ne peut qu'être à nouveau saluée, et mon cher mari Nicolas Moutin, qui m'a accompagnée sur plus d'un chemin. Puissent nos deux enfants en parcourir d'autres, menant, à leur façon, vers le Bien !

Table des matières

Mémoire de synthèse

I. Curriculum vitae	p. 2
II. Conférences et communications scientifiques	p. 8
III. Publications. Liste chronologique	p. 14
IV. Publications. Liste thématique, avec résumés	p. 22
V. Parcours de recherche	p. 47
I. Orphée, au croisement entre philosophie et religion	p. 49
II. Du mal au Bien	p. 79
III. Parvenir au Bien — Numénius, <i>Fragments et témoignages</i>	p. 91
IV. Excursus : étude d'autres langues anciennes ; littérature allemande et française	p. 104
V. Collaborations	p. 105
VI. Projets de recherches	p. 106
VII. Le Bien — Conclusion	p. 110
VIII. Remerciements	p. 110
Table des matières	p. 115

