

DICTIONNAIRE
DES
PHILOSOPHES ANTIQUES

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

**DICTIONNAIRE
DES
PHILOSOPHES ANTIQUES**

publié sous la direction de

RICHARD GOULET

Chercheur au C. N. R. S.

IV

de Labeo à Ovidius

C. N. R. S. ÉDITIONS

15, rue Malebranche, 75005 PARIS

2005

© CNRS Éditions, Paris, 2005

ISBN 2-271-06386-8

comme elle l'a effectivement été par Jean Stobée (⇒J 2) dans son *Anthologie* (III 25, 1, t. III, p. 605, 12 - 606, 12 Hense), à partir de l'ouvrage de Porphyre de Tyr *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* (fr. 256, p. 278, 21-23 dans 17 A. Smith [édit.], *Porphyrii Fragmenta*, Leipzig 1993). Or Jean Stobée travaillait vraisemblablement au V^e siècle, où la grande majorité des historiens situent l'activité littéraire de Nonius. À la même époque, mais dans une autre région de l'empire romain, l'évêque Némésius d'Émèse (⇒N 17) consacrait le 13^e chapitre, intitulé *περὶ τοῦ μνημονευτικοῦ*, de son unique ouvrage *De natura hominis* au même sujet de la distinction entre la mémoire et la remémoration (dans l'apparat de son édition critique [Leipzig 1987], M. Morani, dernier éditeur de l'ouvrage némésien, indique parmi les sources de ce chapitre précisément Aristote, *De mem.* 430 *sqq.*). On ne saurait donc rien conclure quant aux lectures philosophiques de Nonius de cette citation aristotélicienne – la seule, il faut le noter, qui apparaisse dans la totalité de l'œuvre de Nonius, et que celui-ci a presque certainement tirée d'un florilège philosophique. La date de Nonius semble donc pouvoir être fixée de manière plus ou moins définitive vers l'année 400 apr. J.-C. Quant à la question de l'affiliation philosophique de l'auteur, elle doit, semble-t-il, rester ouverte, en attendant les résultats de recherches ultérieures sur le sens que pouvait avoir l'épithète *peripateticus* dans l'Antiquité tardive en général, et plus particulièrement dans l'Afrique du nord de la fin du IV^e et du début du V^e siècle de notre ère.

MICHAEL CHASE.

66 NOUMÉNIOS (NUMÉNIUS) D'APAMÉE RE 9 RESuppl. 7 fl. ca 150

Philosophe de la seconde moitié du II^e siècle ap. J.-C. qui combine le néopythagorisme et le médio-platonisme, sans doute avec d'autres influences plus proprement « orientales », et annonce le néoplatonisme.

Éditions. 1 E.-A. Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, coll. «Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Cl. des Lettres et des Sciences Morales et Politiques» XXXVII 2, Brüssel 1937, 174 p. ; 2 É. des Places, *Numénius, fragments*, texte établi et trad., CUF, Paris 1973, 156 p. Voir aussi les éditions anciennes de 3 F. Thedinga, *De Numenio philosopho platonico*, Diss. Bonnae 1875, et de 4 F.G. A. Mullach, *FPhG* III, Parisii, 1879, p. 152-174, avec trad. latine ; cf. p. 175-184. Cf. 5 R.D. Petty, *The fragments of Numenius*, text, transl., and comm., Diss. University of California, Santa Barbara, Calif. 1993, 191 p. Nous suivons ici l'édition de des Places 2.

Traductions. 6 F. García Bazán, *Oráculos caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico ; Numenio de Apamea : fragmentos y testimonios*, introd., trad. y notas, coll. «Biblioteca clásica Gredos» 153, Madrid 1991, p. 195-308 (p. 197-223 : «Introducción general» ; p. 225-229 : «Bibliografía» ; p. 231-301 : trad. esp. des fragments).

Cf. aussi *supra*, éditions, et *infra*, études d'ensemble.

Bibliographie. 7 G. Invernizzi, «Lo stato attuale degli studi su Numenio di Apamea», *RFN* 70, 1978, p. 604-625; 8 C. Mazzarelli, «Bibliografia medio-platonica. Parte terza: Numenio d'Apamea», *RFN* 74, 1982, p. 126-159.

Études d'ensemble. 9 K. Praechter, dans F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, t. I: *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926¹², p. 520-522; 10 K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea, the father of neoplatonism: works, biography, message, sources, and influence*, London/Grantwood, N.J. 1917, réimpr. 1931, IV-215 p. (Thesis Columbia University 1914; contient une trad. angl., avec comm.; texte grec-anglais: p. 1-93; cf. édit. abrégée: 11 Id., *The Neoplatonic writings of Numenius*, collected and transl., with a foreword by M. Wagner, coll. «Great works of philosophy series» 4, Lawrence, Kansas 1987, IV-93 p.); 12 J. M. van der Ven, «Leven, leer en beteekenis van Noemenios van Apamea», *Bijdragen van de filosofische en theologische faculteiten der nederlandsche Jesuiten* [Maastricht] 1, 1938, p. 236-272; 13 R. Beutler, art. «Numenios» 9, *RESuppl.* VII, 1940, col. 664-678; 14 G. Martano, *Numenio d'Apamea, un precursore del neoplatonismo*, coll. «Biblioteca del *Giornale italiano di filologia*» 11, Napoli 1960² (Roma 1941¹), 120 p. (contient une trad. ital. des fragments les plus importants); 15 A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III: *Les doctrines de l'âme...*, coll. «Études bibliques», Paris 1953, réimpr. «Collection d'études anciennes. Série grecque» 75, Paris 1990; t. IV: *Le dieu inconnu et la gnose*, coll. «Études bibliques», Paris 1954, réimpr. «Collection d'études anciennes. Série grecque» 76, Paris 1990, p. 123-132; 16 E. R. Dodds, «Numenius and Ammonius», dans *Les sources de Plotin*, coll. «Entretiens sur l'Antiquité classique» 5 (Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 21-29 août 1957), Genève 1960, p. 4-32 ([discussion p. 33-61], trad. en all., «Numenios und Ammonios», dans C. Zintzen [édit.], *Der Mittelplatonismus*, coll. «Wege der Forschung» 70, Darmstadt 1981, p. 488-517); 17 J. H. Waszink, «Porphyrius und Numenius», dans *Porphyre*, coll. «Entretiens sur l'Antiquité classique» 12 (Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève, 30 août – 5 septembre 1965), Genève 1966, p. 37-78, repris dans C. Zintzen (édit.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, coll. «Wege der Forschung» 436, Darmstadt 1977, p. 167-207; 18 Ph. Merlan, «Numenius», dans A. H. Armstrong, *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, Cambridge 1967, réimpr. 1980, p. 96-106; 19 H. Dörrie, art. «Numenios» 4, *KP* IV 1972, col. 192-194; 20 R. del Re, «Numenio di Apamea e questioni numeniane», *C&S* 47, 1973, p. 53-58; 21 J. Dillon, «Numenius of Apamea», dans Id., *The Middle Platonists*, p. 361-379; 22 S. Lilla, art. «Medio platonismo», *DPAC* II, 1983, col. 2198-2202; 23 Id., art. «Numenio», *DPAC* II, 1983, col. 2443-2446; 24 É. des Places, «Le platonisme moyen au II^e siècle après J.-C.: Numénios et Atticus», *Koivωνία* 8, 1984, p. 7-15; 25 J. Montserrat i Torrents dels Prats, «Numenio de Apamea», dans Id., *Las transformaciones del platonismo*, coll. «Enrahonar. Monografies» 1, Bellaterra 1987, p. 53-63; 26 M. Frede, «Numenius», *ANRW* II 36, 2, 1987, p. 1034-1075; 27 D. J. O'Meara, *Pythagoras revived: mathematics and philosophy in late Antiquity*, Oxford 1989; réimpr. 1997, p. 9-14; 28 S. Lilla, «Numenio di Apamea», dans

Id., *Introduzione al Medio platonismo*, coll. «Sussidi patristici» 6, Roma 1992, p. 100-110 (sélection de fragments, avec des notes; texte grec p. 164-167); 29 M. Frede, art. «Numenius» 3, *NP VIII* 2000, col. 1050-1052.

A. Biographie et chronologie. On ne possède pratiquement pas de renseignements précis sur la vie de Numénius. La notice de la *Souda*, s. v. Νομηΰνιος, N 517, t. III, p. 481, 17-20 Adler, se borne à affirmer que c'était un pythagoricien originaire de Syrie, concrètement d'Apamée (Ἀπαμεύς), et met en évidence le fait qu'il voyait dans la pensée de Platon la quintessence des doctrines de Moïse sur la divinité et l'univers, si bien qu'il allait jusqu'à dire: «Qu'est-ce en effet que Platon, sinon un Moïse qui parle attique?» (trad. des Places; cf. fr. 8 = Eusèbe, *Préparation évangélique* XI 10, 12-14, 526 d – 527 a, t. II, p. 28, 1-11 Mras). Le fait que sa patrie était Apamée (Ἀπάμεια), ville située au nord de la Syrie, est attesté déjà chez Porphyre, *Vie de Plotin* 17, 18. D'après Dillon 21, p. 361, Apamée n'était pas rattachée à Numénius uniquement comme son lieu de naissance: il y a sans doute enseigné, comme le suggère le fait que le disciple de Plotin, Amélius (⇒A 136), qui était un admirateur ardent de Numénius (environ un siècle après sa mort), a choisi d'habiter pendant longtemps dans cette ville (cf. *infra*, E). Comme le remarque Dillon 21, *ibid.*, même s'il ne faut pas aller jusqu'à penser que Numénius est resté toujours dans sa ville natale, on ignore les contacts qu'il a pu entretenir avec les cercles philosophiques d'Alexandrie ou d'Athènes. Par ailleurs, si Jean Lydus, *De mens.* IV 80, p. 132, 11-15 Wunsch (= fr. 57), l'appelle «le romain» (ὁ Ῥωμαῖος), ce n'est sans doute que par inadvertance ou pour faire allusion à une éventuelle période d'enseignement de Numénius à Rome, où le philosophe avait peut-être composé l'ouvrage que Lydus était en train d'utiliser (cf. Dodds 16, p. 6; des Places 2, p. 125; Dillon 21, p. 361).

Quant à la chronologie, on possède tout d'abord le *terminus ante quem* fourni par l'auteur le plus ancien qui cite Numénius, à savoir Clément d'Alexandrie, dont le *floruit* peut être fixé *ca* 204 (⇒C 154). Et notamment on rappelle aussi (cf. Dillon 21, p. 362) que Numénius a influencé Harpocrate d'Argos (⇒H 9), un élève d'Atticus (⇒A 507), dont le *floruit* peut être placé *ca* 176. Les critiques ont donc tendance à placer le *floruit* de Numénius *ca* 150, à l'époque de Marc Aurèle. Il serait de la sorte un contemporain de Taurus et d'Albinus (⇒A 78). Même si on n'a pas un *terminus post quem* certain, Dillon 21, *ibid.*, allègue dans ce sens à juste titre le fait que Numénius se trouve souvent dans la tradition doxographique rapproché de Cronius (⇒C 223), qui est décrit comme son compagnon (ἑταῖρος; cf. fr. 31) plutôt que comme son élève, et qui est vraisemblablement le philosophe du même nom auquel Lucien adresse son ouvrage *Sur la mort de Pérégrinus*, écrit en 165 ou peu après (⇒L 66): «Numenius and Cronius are mentioned by Longinus (*ap.* Porph. *V. Plot.* 20) as constituting the culmination of a line of Pythagorean writers beginning with Thrasyllus and continuing with Moderatus, who “fall far short of Plotinus in precision and fulness”, which places him in a suitable context.»

B. Œuvres. Notre connaissance de l'œuvre de Numénius est beaucoup plus précise, même si elle reste fragmentaire. La tradition nous a conservé sept titres de ses ouvrages, auxquels on ne peut pas toujours attribuer des fragments précis (cf. « fragments divers », fr. 30-60) : Περὶ τἀγαθοῦ (*Sur le Bien*, fr. 1-22), Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων (*Sur les doctrines secrètes de Platon*, fr. 23), Περὶ τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως (*Sur l'infidélité des académiciens à l'égard de Platon*, fr. 24-28), Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς (*Sur l'incorruptibilité de l'âme*, fr. 29), Ὁ ἔποψ (*La huppe*), Περὶ ἀριθμῶν (*Sur les nombres*), Περὶ τόπου (*Sur le lieu*; pour ces trois dernier titres, cf. le fr. 1 c, tiré d'Origène).

Comme le remarque Dillon **21**, p. 363, l'ouvrage principal du point de vue philosophique était sans doute celui qui est intitulé *Sur le Bien*, qui comprenait au moins six livres, et qui proposait une réflexion sur la nature du Premier Principe, c'est-à-dire l'Être ou le Bien, sous la forme d'un dialogue entre l'interlocuteur principal, vraisemblablement Numénius lui-même, et un étranger, dont le rôle dans le dialogue, au moins à en juger par nos fragments, n'était pas très actif : il pose des questions appelant des éclaircissements ultérieurs, ou bien il se borne à répondre à des questions simples. Dillon **21**, *ibid.*, estime qu'on peut rapprocher cet ouvrage d'un dialogue hermétique plutôt que d'un dialogue platonicien. Cependant, il précise que ce n'est pas la tradition du *Corpus Hermeticum* (⇒H 79) qu'il faut invoquer dans ce cas mais celle des *Oracles chaldaïques* (⇒O 34), compilés par Julien le théurge (⇒I 48) sous le même règne de Marc Aurèle, donc à peu près à l'époque où Numénius était en activité. Par ailleurs, Numénius avait recours dans cet écrit à l'interprétation (allégorique) des doctrines non seulement de Pythagore et de Platon mais aussi des brahmanes, des Juifs, des Mages et des Égyptiens (cf. fr. 1). Il s'agit donc d'un écrit qui semble en principe très susceptible, comme le remarque Dillon **21**, *ibid.*, d'avoir subi l'influence des *Oracles* (cf. *infra*).

Si la plupart des fragments de ce dialogue *Sur le Bien* ont été transmis dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée (⇒E 156), dans le cas de l'ouvrage *Sur l'infidélité des académiciens à l'égard de Platon* c'est la totalité des fragments conservés (assez longs) qui nous ont été transmis par cette source. Par ailleurs, il s'agit dans le cas présent d'un ouvrage polémique ayant un dessein et un ton tout à fait différents : Numénius y attaque âprement la Nouvelle Académie sceptique lui reprochant de s'être écartée de la véritable doctrine platonicienne ; à en juger par nos fragments, il suivait un parcours allant d'Arcésilas (⇒A 302) jusqu'à Philon de Larisse, et se terminait par une attaque finale contre Antiochos d'Ascalon (⇒A 200) qu'il accusait d'être passé au stoïcisme (les stoïciens n'échappent pas non plus à ses attaques). Les critiques de Numénius ne s'expriment pas ici d'un point de vue strictement philosophique, mais plutôt sous la forme de critiques personnelles à travers des anecdotes. Dillon **21**, p. 365, signale à ce sujet l'emploi fréquent par Numénius d'un certain ton comique et même d'un vocabulaire nettement aristophanesque, et il fait référence à la tradition de l'historiographie philosophique hellénistique qui est la source principale de Diogène Laërce (⇒D 150). Il cite enfin comme exemple illustratif

le long récit amusant ayant comme protagonistes Lacydès (⇒L 11) et ses esclaves (cf. fr. 26).

En ce qui concerne l'ouvrage *Sur les doctrines secrètes de Platon*, le seul fragment qui nous est parvenu (fr. 23) est très décevant pour ce qui est du contenu de l'ensemble : dans ce fragment, Numénius considère que c'est pour éviter le danger de critiquer ouvertement l'attitude des Athéniens à l'égard de la religion, que Platon aurait eu recours au personnage tout simple d'Euthyphron pour représenter cette attitude.

Dillon 21, p. 364, suggère la possibilité que cet ouvrage de Numénius ait commencé par l'interprétation allégorique des parties introductives des dialogues de Platon ainsi que de leurs personnages. A ce sujet, ne trouvant pas de preuve de l'existence d'un commentaire suivi de Numénius sur le *Timée* (cf. 30 M. Baltes, « Numenius von Apamea und der platonische *Timaios* », dans H. Th. Johann & M. Lausberg [édit.], *Festgabe für O. Hiltbrunner zum 60. Geburtstag* [29. 12. 1973], Münster 1974, p. 4-37, repris dans *VChr* 29, 1975, p. 241-270 ; 31 Id., *Die Weltentstehung des platonischen Timaeus nach den antiken Interpreten*, coll. « Philosophia Antiqua » 30, Leiden 1976, p. 68-69), Dillon rappelle, par exemple, le fragment 37 concernant le récit du combat entre les Athéniens et les Atlantes que Platon raconte dans ce dialogue (23 d *sq.*), récit que Numénius interprète comme « une dispute entre certaines âmes plus nobles et pupilles d'Athéna et d'autres attachées à la génération, lesquelles reviennent au dieu qui préside à celle-ci [Poséidon] » (trad. des Places).

Quant au traité *Sur l'incorruptibilité de l'âme*, on sait seulement (cf. fr. 29) qu'il comprenait au moins deux livres et que Numénius y recourait à des récits fabuleux dans le dessein de prouver l'incorruptibilité de l'âme. Dillon 21, p. 364, suggère qu'on pourrait rattacher à cet ouvrage quelques renseignements chez Proclus (cf. fr. 39 *sq.*) et chez Jamblique (cf. fr. 41-43), mais cela reste douteux, tout comme l'hypothèse de ceux qui ont voulu rattacher au même ouvrage le développement de Macrobe (⇒M 9) sur l'emplacement des enfers dans le *Commentaire au Songe de Scipion* (cf. à ce sujet la riche note complémentaire de des Places 2, p. 116 *sq.* ; cf. *infra*).

Concernant les écrits intitulés *La huppe*, *Sur les nombres* et *Sur le lieu*, on peut seulement affirmer que Numénius, comme dans le dialogue *Sur le Bien*, proposait des interprétations allégoriques sur les écrits de Moïse et des prophètes (cf. fr. 1 c).

Dillon 21, p. 365, ajoute : « The title *Epops* probably involves a pun on *epopteia*, the term for the mystical vision consequent upon initiation into mystery cults, which suggests the revelation of secret doctrines. The treatise *On Numbers* was no doubt an essay in Pythagorean numerology, much as we have from the hand of Nicomachus (⇒N 50). As for the work *On Place*, the title suggests something rather sober and Aristotelian, but we have Origen's (⇒O 42) word for it that it contained allegorizations of the Old Testament, in what connexion one can only guess ».

Par ailleurs, ce n'est qu'à titre absolument hypothétique que Dillon 21, p. 364 *sq.*, envisage l'existence d'autres écrits séparés de Numénius : (1) un commentaire sur le mythe d'Er raconté dans la *République* de Platon (cf. fr. 35), commentaire auquel on pourrait rattacher aussi le passage de Numénius sur la grotte des nymphes de l'*Odyssée* XIII conservé dans l'ouvrage de Porphyre sur ce sujet (cf. fr. 30-33) ; (2) un traité sur la matière (cf. fr. 52), et (3) un traité *Sur les dieux* (cf. fr. 53 *sq.*, 56-58).

C. Doctrines philosophiques.

Cf. 32 H.-C. Puech, « Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle », dans *Mélanges J. Bidez = Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire Orientales de*

l'Université libre de Bruxelles 2, Bruxelles 1934, p. 745-778, repris dans Id., *En quête de la gnose*, t. I: *La Gnose et le temps, et autres essais*, Paris 1978, p. 25-54, trad. all. : «Numenius von Apameia und die orientalischen Theologien im 2. Jh. n. Chr.», dans C. Zintzen (édit.), *Der Mittelplatonismus*, coll. «Wege der Forschung» 70, Darmstadt 1981, p. 451-487; **33** J. Moreau, *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, «Collection d'études anciennes», Paris 1939, réimpr. Hildesheim 1965, 200 p.; **34** Ph. Merlan, «Drei Anmerkungen zu Numenius», *Philologus* 106, 1962, p. 137-145; **35** H. de Ley, «De nederdaling van de ziel in de filosofie van Noemenios», *SPhG* 1, 1963, p. 155-198; **36** H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967² (1964¹), 480 p., notamment p. 63-92; **37** J. Whittaker, *God, time, being: two studies in the transcendental tradition in Greek philosophy*, coll. «Symbolae Osloenses. Fasc. Supplet.» 23, Oslo 1971, p. 27-28 (n. 12 à la p. 18, à propos du fr. 5 = 14 Leemans); **38** É. des Places, «La matière dans le platonisme moyen», dans *Zetesis: Album amicorum, door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. Dr. E. de Strycker ter gelegenheid van zijn 65e verjaardag*, Antwerpen 1973, p. 215-223; **39** C. M. Herrán, «El conocimiento místico según Numenio de Apamea», *CuadFilos* 13, 1973, p. 23-37; **40** H. D. Saffrey, «Les extraits du Περὶ τῶγαθοῦ de Numénios dans le livre XI de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée», dans E. A. Livingstone (édit.), *Studia Patristica*, XIII, coll. «Texte und Untersuchungen» 116, Berlin 1975, p. 45-51; **41** É. des Places, «Un terme biblique et platonicien, ὁμοιωνότητος», dans *Forma futuri. Studi in onore di Michele Pellegrino*, Torino 1975, p. 154-158 (à propos du fr. 56); **42** F. L. Lisi, «Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea», *Cuadernos de filosofía* [Buenos Aires] 17, 1977, p. 111-130; **43** L. Mauro, «La teologia filosofica di Numenio», dans C. Angelino & E. Salvaneschi (édit.), *Σύγκρισις. Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso*, α', Genova 1982, p. 100-126; **44** S. Lilla, «La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino, I», *Helikon* 22-27, 1982-1987, p. 211-279, notamment p. 248-251; **45** É. des Places, «Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II^e siècle ap. J. C. : Numénios, Atticus, Justin», dans E. A. Livingstone (édit.), *Studia patristica*, XV, coll. «Texte und Untersuchungen» 128, Berlin 1984, p. 432-441; **46** R. Lambertson, *Homer the theologian: Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*, coll. «The transformation of the classical heritage» 9, Berkeley/Los Angeles/London 1986, notamment p. 54-77 (chap. II : «Middle Platonism and the interaction of interpretative traditions», B : «Numenius»), p. 318-324 («The history of the allegory of the Cave of the Nymphs»); **47** H. Tarrant, «Salvation from God in *De mundo* and Numenius», dans D. W. Dockrill & R. G. Tanner (édit.), *The Idea of Salvation. Papers from the Conference on the Idea of Salvation, Sacred and Secular, held at St. Paul's College, University of Sydney, 22-25 August, 1986, Auckland 1988 (= Prudentia 20 Suppl.)*, p. 24-30; **48** J. Mansfeld, «Compatible alternatives: Middle Platonist theology and the Xenophanes reception», dans *Knowledge of God*, Leiden 1988, p. 92-117; **49** A. Le Bœuffle, *Le ciel des romains*, coll. «Antiques», Paris 1989, p. 124 sq.; **50** M. J. Edwards, «Numenius, Pherecydes and the Cave of the Nymphs», *CQ* 40, 1990, p. 258-262; **51** J. P. Kenney, «Numenius and the degrees of divinity», dans Id., *Mystical monotheism: a study in ancient Platonic theology*, Hanover/London 1991, p. 59-74 (notes p. 172-174); **52** Id., «Proschresis revisited: an essay in Numenian theology», dans R. J. Daly (édit.), *Origeniana quinta: historica, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism and later developments*. Papers of the 5th international Origen congress: Boston College, 14-18 August 1989, coll. «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium» 105, Leuven 1992, p. 217-230; **53** J. Holzhausen, «Eine Anmerkung zum Verhältnis von Numenius und Plotin», *Hermes* 120, 1992, p. 250-255; **54** P. Perkins, «Beauty, number, and loss of order in the Gnostic cosmos», dans R. T. Wallis & J. Bregman (édit.), *Neoplatonism and gnosticism*. Papers presented at the international conference on neoplatonism and gnosticism, University of Oklahoma, March 18-21, 1984, coll. «Studies in Neoplatonism: ancient and modern» 6, New York 1992, p. 277-296; **55** R. T. Wallis, «Soul and *Nous* in Plotinus, Numenius and Gnosticism», *ibid.*, p. 461-482; **56** F. E. Brenk, «Darkly beyond the glass: Middle Platonism and the vision of the soul», dans S. Gersh & C. Kannengiesser (édit.), *Platonism in late*

antiquity [= Mélanges Éd. des Places], coll. «Christianity and Judaism in Antiquity» 8, Notre Dame, Ind. 1992, p. 39-60; 57 K. Alt, *Weltflucht und Weltbejahung: zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin*, coll. AAWM/GS 8, Stuttgart 1993, 277 p.; 58 J. Halfwassen, *Geist und Selbstbewusstsein: Studien zu Plotin und Numenius*, coll. AAWM/GS 10, Stuttgart 1994, 71 p.; 59 G. Bechtle, *The Anonymous commentary on Plato's «Parmenides»*, coll. «Berner Reihe philosophischer Studien» 22, Bern/Stuttgart/Wien 1999, 285 p. (version révisée d'une thèse Oxford 1996), notamment p. 78-86.

Un aperçu très clair et complet de la philosophie de Numénius a été tracé par Dillon 21, p. 366-379. Nous suivons ici de très près l'exposé également très clair et très complet de García Bazán 6, p. 202-212. En effet, nous tenons dans ce cas, contrairement aux habitudes du *DPhA*, à fournir au lecteur un long résumé de la doctrine du philosophe, car, comme on ne sait pratiquement rien de Numénius, c'est sa pensée elle-même qui peut servir à le situer dans le temps et dans la tradition philosophique.

Pour comprendre la pensée de Numénius il est utile de partir de ce qu'il affirme dans son écrit *Sur l'infidélité des académiciens à l'égard de Platon* (fr. 24, 51-53), à savoir que «Socrate posait trois dieux et philosophait à leur propos, selon le rythme convenable à chacun» (trad. des Places), ce qui est une allusion évidente à la *Lettre II* attribuée à Platon (312 e): «Autour du roi de toutes choses, se trouvent toutes choses; c'est en vue de lui que tout existe et c'est lui qui est la cause d'absolument tout ce qui est beau. Autour du second, se trouvent les choses de second rang; et autour du troisième, les choses de troisième rang» (trad. L. Brisson). En effet, la philosophie de Numénius, dans la mesure où elle veut résoudre le problème de l'opposition indissociable entre l'être et le devenir posée dans le *Timée* de Platon, peut être considérée comme une interprétation de ce motif selon lequel tout ce qui existe s'explique par un schème conceptuel de trois rois ou de trois niveaux de la réalité: ce schème est le fondement de son interprétation du rapport entre Dieu et le monde; il détermine sa conception des principes des êtres et de leur combinaison pour produire le monde, ainsi que tous les aspects cosmologiques, anthropologiques et éthiques qui se trouvent rattachés à cette vision du monde. Il s'agit d'un motif d'origine pythagoricienne qui fut très important depuis Modératus de Gadès (⇒M 186) jusqu'à Plotin. Or, comme le remarque García Bazán 6, p. 203, Numénius n'adopte pas la position des platoniciens-pythagoriciens monistes, fondée sur la deuxième partie du *Parménide*, mais il assume un **dualisme** strict des principes premiers (universels et nécessaires), que représentent pour lui Dieu (θεός) et la matière (ύλη).

1. Dieu. Le point de départ de la conception numénienne de l'ensemble de la réalité se trouve dans la distinction, déjà établie dans le *Timée* platonicien, entre l'être et le devenir (cf. fr. 3, 4 a, 4 b), l'un intelligible, l'autre non intelligible. L'être représente le domaine de l'incorporel (cf. fr. 6 sq.), du permanent (fr. 8) et de l'éternel (fr. 5). D'après Numénius, tous les peuples remarquables pour leurs traditions théologiques et métaphysiques s'accordent sur ce point (cf. fr. 4 a). En revanche, le devenir représente le domaine du corporel, instable dans l'espace et changeant dans le temps (cf. fr. 3, 4 a, 4 b, 8), et c'est la matière qui est le principe ou la cause de ce changement incessant (fr. 3, 4 a). Il est nécessaire, par conséquent, d'expliquer les caractéristiques de ces principes universels et nécessaires.

Quant à Dieu, le principe supérieur, si on l'envisage du point de vue non pas de sa propre nature mais de ses fonctions ou manifestations en rapport avec la matière, il est préférable, d'après Numénios (*cf.* fr. 21 *sq.*), de parler d'un dieu triple, autrement dit d'un dieu hiérarchiquement en fonction de premier, de deuxième et de troisième dieu (*cf.* Lisi **42**; Frede **26**, p. 1054-1070 ; Kenney **51**). Dieu en lui-même, en tant que Dieu Premier, est l'Être en lui-même, le premier Intellect et le Bien (*cf.* fr. 11 et 13 ; 16 *sq.*, 19 *sq.*). Il se contente d'exister: il ne souffre pas la moindre altération, mais il est seul, tranquille et sans division, entièrement concentré en lui-même, purement contemplatif (*cf.* fr. 11) ; il ne connaît pas l'essence, les archétypes éternels et inséparables (les idées), mais seulement la possibilité de leur existence, ce pourquoi il se trouve au-dessus de l'essence (ἐπὶ τῆ οὐσίᾳ, fr. 2) ; il connaît en tant qu'Intellect sans distinction, et il est le Père et la Cause de l'Intellect qui connaît l'essence ou Dieu Second (*cf.* fr. 16).

Comme le remarque García Bazán **6**, p. 204 *sq.*, ce niveau de la divinité, le plus élevé pour Numénios, équivaut à l'Intellect occulte des *Oracles chaldaïques*, ainsi qu'à la Σιγή ou Πρωτέννοια valentinienne ou gnostique en général ; en revanche, il ne s'identifie pas avec le Bien/Un de Plotin, fondé sur la première hypothèse du *Parménide* sur l'Un ; pas non plus avec le Dieu d'Albinus (⇒A 78), avec l'acte pur d'Aristote ni avec l'Intellect de Xénocrate, dans la nature desquels c'est l'activité intellectuelle qui prédomine, tandis que Numénios souligne la capacité productive de son Dieu (*cf.* fr. 16) : en effet, ce Premier Dieu n'est pas supra-noétique comme le Bien/Un de Plotin, même s'il se trouve au-dessus de la connaissance des essences et c'est pour cette raison qu'il est oisif (ἀργός, fr. 12) ; tout en restant stable et indivisible (*cf.* fr. 11), il possède un mouvement inné ou congénital (σύμφυτος κίνησις, fr. 15), « d'où procèdent l'ordre du monde, sa fixité éternelle, et d'où le salut se répand sur l'ensemble des êtres » (trad. des Places ; sur le salut ou la conservation (σωτερία) du cosmos fondée sur l'éternité de l'incorporel, *cf.* fr. 4 a). D'après García Bazán **6**, p. 205, 248 n. 50, ce repos qui est un mouvement inné s'identifie avec la connaissance indistincte ou potentielle qui se trouve présente dans les *Oracles chaldaïques* et chez les gnostiques.

Ce dieu qui est Père, Premier et « ce qui est le vivant » (*cf.* fr. 12, 19, 22) est ἀγαθός et καλός (*cf.* fr. 22) ; et, puisqu'il se trouve complètement éloigné du monde dans sa forme pure d'être et de conscience, il est Premier et seul (fr. 20) et il exige des qualités semblables de l'âme pour être saisi (fr. 2). Comme le remarque García Bazán **6**, p. 205, Numénios interprète le Bien de la *République* (509 b) en rapport avec « le Vivant-en-soi » du *Timée* (39 c *sqq.*) et avec les notions sur l'être développées dans le *Phèdre* et le *Banquet*, à l'exclusion du *Parménide* (*cf.* **60** A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, t. I: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, coll. « Analecta Gregoriana » 99-100, Roma 1958, p. 420).

Par ailleurs, les critiques ne s'accordent pas sur l'acceptation éventuelle du biblisme ou de l'hébraïsme que représenterait l'expression « Celui qui est » (Ὁ μὲν γὰρ ὢν) que Numénios utilise pour faire référence à son Dieu Premier, dans un passage dont le texte reste incertain (*cf.* fr. 13, et *Exode* III 14). Ceux qui acceptent cette lecture et admettent donc une influence juive, estiment que Philon d'Alexandrie a pu servir d'intermédiaire : *cf.* **61** J. Whittaker, « Moses Atticizing », *Phoenix* 21, 1967, p. 196-201 ; repris dans Id., *Studies in Platonism and Patristic thought*, « Collected studies series » 201, London 1984 (VII) ; **62** Id., « Numenius and Alcinous on the First Principle », *Phoenix* 32, 1978, p. 144-154, repris dans *Studies in Platonism and Patristic thought*, « Collected studies series » 201, London 1984 (VIII) ; des Places **2**, p. 108. D'autres, en revanche, n'admettent pas cette influence : ils éditent le texte différemment, comme Dodds **16**, p. 15, ou tout simplement soutiennent que l'expression ὁ ὢν est à lire et à interpréter dans le contexte de la pure philosophie grecque (*Timée*) : *cf.* Festugière **15**, t. III, p. 44 n. 2 ; **63** H. Tarrant, « Numenius fr. 13 and Plato's *Timaeus* », *Antichthon* 13, 1979, p. 19-29 ; **64** M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13 (des Places) : a note on

interpretation », *Mnemosyne* 42, 1989, p. 478-482 ; 65 *Id.*, « Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews », *VChr* 44, 1990, p. 64-75.

Le Dieu Second, ou la fonction seconde de la divinité, couvre, d'après Numénios, l'aspect proprement intellectuel (c'est lui seul qui représente proprement le monde intelligible), et cela en un double sens : comme vision totale des idées (essences ou archétypes) en elles-mêmes et en tant que modèles susceptibles d'être imprimés dans les êtres du devenir. Il s'agit donc ici d'une fonction en même temps contemplative et démiurgique. On peut dire, avec García Bazán 6, p. 206, que le Dieu Second comprend l'activité intellectuelle réflexe du Νοῦς platonicien et les opérations dianoétiques de l'Âme du Monde, qui pense et décide du moment opportun pour lancer le développement, dans l'espace et dans le temps, de l'être particulier (*cf.* fr. 13).

C'est par l'action du démiurge (se transformant et se manifestant) que les paradigmes ordonnent et ornent la matière, forment le ποίημα, le monde ou l'univers (κόσμος) en tant qu'image (ἄγαλμα) de Dieu, qui se montre plus visible et plus beau dans la mesure où l'agression de la matière est dominée avec le plus d'efficacité. De la sorte, l'univers, troisième expression de la divinité, est un mélange de providence (*providentia* = Νοῦς) et de nécessité (*necessitas* = ἀνάγκη) ou de hasard (*fortuna* = τύχη), autrement dit de matière (*cf.* fr. 52). L'univers est donc un Dieu affaibli ou en décadence. Il semble évident que ce Dieu est le plus difficile à définir. Comme le remarque Lisi 42, il ne fait qu'un avec le Dieu Second (fr. 11 ; *cf.* aussi des Places 2, p. 10-14). C'est en effet l'idée du démiurge, modèle du monde, construit à l'image de l'essence : cette idée ressemble à un dédoublement du démiurge et l'on pourrait dire que le Dieu Second est identique au Dieu Troisième, mais séparé de lui par la matière. En définitive, tous trois sont étroitement dépendants les uns des autres, tout se passant comme si l'être, en se différenciant de lui-même, donnait naissance au monde en se fondant avec la matière. Celle-ci se trouve présente dans le monde, mais elle n'a rien à voir avec la nature de Dieu : elle est tout le contraire, ce qui n'est pas divin, et si Dieu est le commencement du bien, elle l'est du mal (*cf.* fr. 11, 52). Comme principe du changement (la dyade pythagoricienne), elle réclame donc son propre discours.

2. Matière. Le témoignage le plus important à ce sujet est celui de Calcidius (⇒C 12), *in Tim.* 295-299, p. 297, 7 – 301, 20 Waszink (= fr. 52). D'après lui, Numénios, sur les traces toujours du *Timée* (*cf.* fr. 52, li. 87 *sqq.*), considère la matière comme le réceptacle qui permet l'intégration des essences divines ou en général l'existence de l'univers sensible, mais cela à condition qu'elles se trouvent dénaturalisées par l'obscurité et l'instabilité inhérentes à la matière comme principe. Le changement est dû à l'élément matériel, et le désordre devient de plus en plus grand lorsqu'on descend dans l'échelle vers le principe matériel, puisque la matière en elle-même n'est qu'écoulement ou mouvement désordonné, violent et incessant. Elle abrite une âme désordonnée, mauvaise, qui la pousse par sa propre nature à s'étendre violemment à travers tout le monde visible, jusqu'au ciel des étoiles fixes et des dieux planétaires (*cf.* fr. 50). Si Dieu est la providence, elle est la témérité aveugle et fortuite (*cf.* fr. 52, li. 95 *sqq.*) ; si

Dieu est le père, elle est la mère réceptrice (cf. fr. 52, li. 105 sqq.), que Dieu n'est jamais capable de dominer complètement (cf. *ibid.*, li. 113 sqq.).

Au sujet de la matière comme origine du mal, cf. 66 D. O'Brien, « Plato and Empedocles on evil », dans J. J. Cleary (édit.), *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*, Aldershot 1999, p. 3-27, notamment 23 sq. : Platon, en s'opposant aux matérialistes, affirme que le vide n'existe pas et que l'âme est à l'origine de tout mouvement. Il parle néanmoins d'un « extérieur » de l'univers et prête un mouvement désordonné aux éléments même en l'absence de l'âme. Comme le remarque O'Brien, les commentateurs s'évertuent à balayer ces contradictions, qui jouent pourtant un rôle essentiel dans l'économie de l'ensemble : d'après lui, si Platon se contredit, c'est pour mieux s'opposer au dieu maléfique dont parlait Empédocle (⇒E 19) dans son poème *De la nature*. Les vers découverts récemment dans la bibliothèque de l'université de Strasbourg confirmeraient l'existence d'une polémique sournoise menée à l'encontre d'Empédocle dans les pages du *Timée*.

En ce qui concerne Numénius, O'Brien 66, p. 24-26, remarque, à propos du fr. 52, qu'il était arrivé déjà à la conclusion que si Platon admettait l'existence de mouvements irrationnels, pré-cosmiques, il devait reconnaître l'existence de deux âmes, l'une bonne, l'autre maligne : il devrait exister une âme maligne pour expliquer les mouvements irrationnels de la matière, car le mouvement, même le mouvement irrationnel, exige, dès le moment où il s'agit d'un mouvement intrinsèque, la présence de l'âme. O'Brien doute que Numénius ait pu reconnaître la présence occulte d'Empédocle dans le texte du *Timée*, et il pense plutôt que le philosophe aurait, pour ainsi dire, recréé la théorie d'Empédocle à partir de ce qu'il avait lu dans le *Timée* : en effet, alors que Platon avait laissé de côté l'existence d'un mouvement irrationnel, Numénius aurait ressuscité une âme irrationnelle ; il aurait replacé dans le texte du *Timée* justement le trait que Platon aurait soigneusement éliminé, la présence d'une âme irrationnelle, ou d'un dieu malin. De toute évidence, comme le remarque O'Brien, la résurrection par Numénius du mauvais dieu d'Empédocle bouleverse complètement la théologie du *Timée*. O'Brien ajoute que le « drame » joué entre Empédocle et Platon sera représenté à nouveau lorsque Plotin, adversaire et successeur de Numénius dans la Rome du III^e s., replace la matière comme source du mal dans le monde, mais nie la possibilité de l'existence d'une âme mauvaise : c'est pour cela qu'il dit que la matière est sans mouvement et donc sans vie...

Dillon 21, p. 374, considère comme étonnant, étant donné le dualisme radical de Numénius, que nos fragments n'attribuent pas au philosophe l'idée que le monde a eu un commencement dans le temps, une idée qui est le corollaire du dualisme moins radical de Plutarque et d'Atticus : « It is hard to see how he could fail to hold this, but the fact remains that he is not reported as doing so (Plutarch and Atticus being the sole heretics mentioned in later sources), and there the matter must rest ».

Cf. García Bazán 6, p. 207 sq., pour qui il y a trois idées qui se dégagent de cette conception de la matière que Numénius partage en partie avec Xénocrate (fr. 68 Heinze = 188, p. 121 sq. Isnardi Parente [trad. p. 228] ; cf. Dillon 21, p. 202-208) et Plutarque (*De Iside et Osiride* 45-49 ; *De animae proc. in Tim.* 1014 b – 1017 b : cf. 67 F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta : la doctrina de la materia en Plotino y Shānkara*, Buenos Aires 1982, p. 106 sq.) et dont se sont inspirés Atticus (⇒A 507) et Harpocrate (⇒H 9) (cf. 68 É. des Places [édit.], *Atticus, Fragments, CUF*, Paris 1977, p. 9-15 ; 69 J. Dillon, « Harpocrate's Commentary on Plato : fragments of a middle Platonic commentary », *CSCA* 4, 1971, p. 125-146), ainsi qu'Hermogène (⇒H 93, cf. Orbe 60, p. 270-280) :

a) La matière est antérieure au monde, puisqu'il s'agit d'un principe étranger à la divinité ; et le monde a commencé à exister par le mélange instable de Dieu et de la matière.

b) La matière est violente par sa propre nature et cette violence n'a pas de limites ; elle n'est retenue (partiellement) que par Dieu et son ordre intellectif, ce pourquoi le monde existe : c'est parce que Dieu est prêt à refréner la violence matérielle qu'il consent à se montrer appauvri comme image cosmique ; s'il n'y avait jamais eu ce principe agressif, il n'aurait jamais eu besoin de fabriquer le monde, qui est Dieu en décadence.

c) La matière n'a pas d'origine temporelle ; elle est déjà présente, lorsque le démiurge la contient avec ses formes ; elle est contemporaine de l'être, et donc aussi co-éternelle avec lui : « avant d'être parée et embellie par le Dieu démiurge elle est engendrée, et ainsi, comme la génération est un événement postérieur, cet ensemble sans ordre ni génération doit se comprendre comme aussi ancien que le Dieu qui lui apporte l'ordre » (fr. 52, li. 8-14 ; trad. des Places).

3. La πρόσχησις et la fabrication du monde. Si Dieu est complètement différent de la matière, comment est-il possible qu'il entre en contact avec elle pour l'ordonner comme univers sensible ? La réponse se trouve dans le fragment 22, tiré de Proclus, *in Tim.* III 103, p. 28-32 Diehl : « Numénios fait correspondre le premier Dieu à ce qui est vivant et il dit que ce premier intellige en utilisant additionnellement (ἐν πρόσχησει) le second ; il fait correspondre le second Dieu à l'Intellect et dit que ce second crée (δημιουργεῖν) en utilisant à son tour additionnellement le troisième ; il fait correspondre le troisième Dieu à l'Intellect qui use de l'intelligence discursive » (trad. des Places ; cf. Kenney 52). En effet, comme le remarque García Bazán 6, p. 209, Numénios, soucieux de maintenir l'unité de la transcendance divine, considère que Dieu, dans son unité séparée, conscience universelle indistincte, utilise comme assistant un aspect subalterne de lui-même, son activité intellectuelle cosmique, pour se présenter comme un projet démiurgique devant la matière qui progresse avec son désordre inhérent : « La serenidad de la divina soberanía se enlaza con su pensamiento creador y éste con su deseo o impulso de crear, para dar por resultado el mundo ».

García Bazán 6, *ibid.*, précise que cette doctrine dont Numénios se sert pour expliquer le mouvement de l'un jusqu'au multiple, ne constitue pas une doctrine hypostatique au sens strict, comme celle de Plotin, dans laquelle chaque niveau de la réalité se maintient indépendant et subsistant en lui-même pour rendre compte des différents degrés de la réalité : Bien/*Intellect*/Âme :

« Se trata, a la postre, de dos interpretaciones diferentes de la *Epístola* II 312 e, pero la estrictamente hipostática comprende a Plotino dentro de la tradición de interpretación platónico-pitagorizante no dualista que Numenio rechazaba. Numenio, por el contrario, admite dos principios subsistentes, Dios y la materia, y las modificaciones que es posible que adquiera la divinidad para coexistir con la materia : en ocio completo, proyectando y operando, y corrigiendo a la materia. Hay en Numenio una sola hipóstasis que reina bajo tres formas diferentes. Es razonable de este modo que Numenio, preocupado sólo por vislumbrar la manera posible de poner en relación a Dios con la materia sin origen, carezca de una doctrina emanativa propiamente dicha, y que tampoco esté interesado por explicar, como Plotino, la condición del sustrato material en el Intellecto y el Alma » (p. 209 *sq.*).

4. L'univers et l'homme. Le monde existe par la présence chez lui de l'Intellect démiurgique ou Âme, qui s'exprime dans son ordre. Il est Dieu dans le sensible et le matériel. Il s'étend depuis la sphère des étoiles fixes jusqu'à la terre, placée au centre et dans la partie inférieure du cosmos : au fur et à mesure que l'on descend depuis la sphère la plus élevée, celle des étoiles fixes, jusqu'à la terre, en passant par Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure et la Lune (l'ordre planétaire chaldéen), la manifestation de la divinité devient de plus en plus obscure, le désordre, de plus en plus grand, et parallèlement la domination de la matière, de plus en plus lourde. A son tour, l'âme de la matière ou âme irrationnelle atteint avec la force de son désordre tout le cosmos et, en tant que mère ou réceptrice de l'ordre de l'Âme bonne ou démiurge, elle est moins

résistante aux formes au fur et à mesure qu'elle est plus élevée (cf. fr. 34 ; et Macrobe, *in Som. Scip.* I 12, 14-16 ; Le Bœuffle **49**, p. 124 sq. ; sur la polémique autour de l'influence plus ou moins grande et directe de Numénius sur ce chapitre 12 de Macrobe, cf. des Places **2**, p. 116 sq.).

Tout comme dans l'univers, le dualisme des âmes existe dans chacun d'entre nous (cf. fr. 44) : notre âme mauvaise, corporelle et passionnée, dérive de l'âme mauvaise, matérielle de l'univers. C'est sans doute, comme le remarque García Bazán **6**, p. 211, parce que la matière n'a pas d'origine dans le temps (cf. fr. 52, li. 8-14, *supra*, et fr. 52, 64 sqq.), que Numénius admet que l'âme irrationnelle est immortelle (cf. fr. 46 a, 47). Il s'agit cependant d'une immortalité cosmique et non pas d'une immortalité « personnelle » (cf. Dillon **21**, p. 377).

Avant de tomber dans le corps, les âmes se trouvent dans le ciel des étoiles fixes, concrètement dans le zodiaque et dans la Voie lactée, « qui doit son nom au lait dont se nourrissent les âmes, à peine tombées dans la génération » (fr. 32, trad. des Places), c'est pourquoi le premier aliment qui se donne à la naissance est le lait (fr. 34) ; et c'est à travers deux portes, coïncidant avec les deux signes tropiques, que les âmes passent, respectivement, du ciel sur la terre (depuis le Cancer) et de la terre, à nouveau, au ciel (depuis le Capricorne) : c'est là l'interprétation numénienne de la description de la grotte des nymphes de l'*Odyssée* XIII 102-112 (cf. *ibid.* ; fr. 30, 33, 35). L'incarnation ou la descente de l'âme vers le corps et son séjour en lui est pour Numénius toujours un malheur, comme pour Cronius et Harpocrate le gnostique (cf. fr. 48). C'est pourquoi Numénius envisage toujours chez l'homme un combat constant entre les deux âmes opposées, un combat qui n'a pas pour lui de possibilité de conciliation, contrairement à ce que pensent Plutarque et Atticus, qui admettent la possibilité de l'harmonie après la lutte (cf. fr. 43). D'après Numénius, l'homme acquiert sa seconde âme mauvaise parce que le mal s'attache à son âme à partir « d'appendices venus de l'extérieur », de la matière (*ibid.*). Pour lui, seule l'Âme du démiurge, qui n'est pas touchée par la matière, demeure dans une existence bienheureuse (cf. fr. 12).

En ce qui concerne l'âme rationnelle, comme le remarque Dillon **21**, p. 377, Numénius la rattache aux principes dont elle est issue (les « hypostases » qui sont au-dessus d'elle : l'Intellect et l'Âme du monde) beaucoup plus étroitement que le feront plus tard les néoplatoniciens (cf. *supra*, C 3), ce pourquoi il est critiqué en particulier par Jamblique [⇒I 3] (fr. 41-42) : « Numenius' interest was obviously directed primarily towards asserting the soul's kinship with the supramundane, and qualifications such as those introduced by Jamblichus would have been of no concern to him ».

Enfin, Numénius semble avoir accepté non seulement la réincarnation des âmes, mais aussi leur transmigration vers un corps animal, lorsqu'elles se laissent infecter de perversité (cf. fr. 49) ; et on peut envisager à ce sujet une certaine doctrine démonologique de Numénius (cf. fr. 37 ; Dillon **21**, p. 378).

Pour plus de détails sur la psychologie de Numénius, cf. Frede **26**, p. 1070-1074. Sur le thème du voyage de l'âme, cf. **70** E. A. Ramos Jurado, « El viaje en la filosofía griega », dans M. Brioso Sánchez & A. Villarubia Medina (édit.), *Estudios sobre el viaje en la literatura de la Grecia antigua*, coll. « Literatura » 68, Sevilla 2002, p. 159-184, notamment p. 179 sqq.

D. Influence orientale. Certains critiques, notamment Puech **32**, p. 747 *sq.* (à la suite par exemple de **71** E. Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin 1913, réimpr. Stuttgart 1971, p. 72 *sq.*, 109, ou de **72** F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, réimpr. coll. «Greek and Roman philosophy» 11, New York/London 1987, p. 344), ont soutenu la thèse de l'«orientalisme» de Numénius, selon laquelle celui-ci aurait suivi un programme défini de syncrétisme philosophique (théologique) où, à côté de Platon et Pythagore, on trouverait les doctrines des brahmanes, des Juifs, des Mages et des Égyptiens (*cf.* fr. 1 a ; *supra*, B). On invoque aussi les allusions de Numénius à Moïse et à l'Ancien Testament (fr. 9 *sq.*), au Dieu «sans partage» des Juifs (fr. 56 ; *cf.* des Places **41**), au nom de «Celui qui est» (fr. 13), au récit de la création dans la *Genèse* (fr. 30, li. 4 *sq.*).

En revanche, d'autres critiques plus récents (à la suite de **73** E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, t. I, Paris 1846, réimpr. Amsterdam 1965, p. 325) ont défendu le caractère pleinement grec de la théologie numénienne : *cf.* Beutler **13**, col. 666 *sq.*, et Festugière **15**, t. IV, p. 130-132. Pour les allusions à la tradition juive, *cf. supra*, A, B et C 1.

Enfin, d'autres, comme Dodds **16**, p. 7 *sq.*, Merlan **18**, p. 103, ou des Places **2**, p. 22, adoptent plutôt une position moyenne, qui nous semble la plus juste. Comme le remarque Merlan **18**, *ibid.* : «if by orientalism we mean knowledge of or sympathy for oriental wisdom, Numenius was an "orientalist". If, however, we mean by it being influenced by oriental doctrines to such an extent as to try to incorporate them into Greek philosophy or interpret Greek philosophy in the light of these oriental doctrines, then there are only a few traces of orientalism in either Numenius or Plotinus».

En fait, on ne peut pas dénier à Numénius un certain élément oriental. À ce sujet, on invoque notamment la théorie qui attribue à tout homme deux âmes distinctes (*cf.* fr. 44), mais on a également trouvé d'autres éléments, à commencer par le radicalisme du dualisme numénien des principes : Dieu et la matière (et celle-ci comme l'origine du mal). Bien sûr, la plupart de ces éléments sont sans doute dus à la double influence des *Oracles chaldaïques*, qu'il faut certainement reconnaître chez Numénius (*cf.* à ce sujet des Places **2**, p. 17-19), et du gnosticisme, influence à laquelle nous avons déjà fait allusion (C 1 et 4).

Cf. García Bazán **6**, p. 213-218 : la conception du Dieu Premier comme pensée occulte sans perception et comme pouvoir de génération sans distinction, antérieur à la pensée créatrice mais apte à la soutenir, semble plus proche de la conception chaldéenne de l'Intellect vide comme Intelligible (*cf. Oracles chald.* 1, 3, 4, 20 bis etc.) et de la Σιγή des gnostiques que de celle du Bien/Un, au-delà de l'essence et de la connaissance, de la branche platonico-pythagoricienne pré-plotinienne. Le Dieu Second possède les traits du νοῦς πατρικός chaldéen (*cf. Oracles chald.* 37), bien qu'il n'ait presque pas de traits du Πλήρωμα gnostique. Également, le Troisième Dieu n'a rien à voir avec les gnostiques, même s'il s'approche des *Oracles* (*cf. ibid.* 37, 53). Quant à la tradition juive, Numénius peut la connaître et s'en être inspiré plus ou moins à travers Philon, d'après l'hypothèse de Whittaker **61**, **62** (*cf. supra*, C 1). L'influence gnostique, pour sa part, peut provenir de Basilide (⇒B 13 ; *cf.* fr. 43).

En ce qui concerne la conception de la matière comme principe cosmique auto-subsistant et mauvais, García Bazán **6**, p. 215, suggère aussi l'influence de la théologie dualiste perse, dont Numénius peut avoir eu connaissance à travers entre autres Plutarque, probablement telle qu'elle avait été adaptée par le gnosticisme et le manichéisme.

E. Postérité.

Cf. **74** A. H. Armstrong, *The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus: an analytical and historical study*, coll. « Cambridge classical studies » 6, Cambridge 1940, réimpr. Amsterdam 1967, p. 7-9; **75** J. H. Waszink, « Remarques sur l'influence du platonisme sur le christianisme », *VChr* 19, 1965, p. 129-162, repris dans *Opuscula selecta*, Leiden 1979, p. 352-385; **76** É. des Places, « Les fragments de Numénius d'Apamée dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *CRAI* 1971, p. 455-462; **77** H. de Ley, *Macrobius and Numenius: a study of Macrobius*, *In Somn. I, c. 12*, coll. « Latomus » 125, Bruxelles 1972, 75 p.; **78** R. T. Wallis, « The sources of Neoplatonism », dans *Id.*, *Neoplatonism*, London 1972, p. 16-36; **79** P. W. van der Horst & J. Mansfeld, *An Alexandrian Platonist against dualism: Alexander of Lycopolis' treatise « Critique of the doctrines of Manichaeus »*, transl., with an introd. and notes, Leiden 1974, p. 11; **80** É. des Places, « Numénius et Eusèbe de Césarée », dans E. A. Livingstone (édit.), *Studia Patristica*, XIII, coll. « Texte und Untersuchungen » 116, Berlin 1975, p. 19-28; **81** H. D. Saffrey, « Un lecteur antique des œuvres de Numénius: Eusèbe de Césarée », dans *Forma futuri: scritti in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, p. 145-153; **82** D. J. O'Meara, « Being in Numenius and Plotinus: some points of comparison », *Phronesis* 21, 1976, p. 120-129; **83** J. Whittaker, « Plutarch, Platonism and Christianity », dans H. J. Blumenthal & R. A. Markus (édit.), *Neoplatonism and early Christian thought: essays in honour of A. H. Armstrong*, London 1981, p. 50-63, repris dans *Studies in Platonism and Patristic thought*, « Collected studies series » 201, London 1984 (XXVIII); **84** É. des Places, « Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité », *DHA* 7, 1981, p. 323-332; **85** M. J. Edwards, « Middle Platonism on the Beautiful and the Good », *Mnemosyne* 44, 1991, p. 161-167; **86** M. Tardieu, « Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zôstrien et les sources de Marius Victorinus » & P. Hadot, « "Porphyre et Victorinus". Questions et hypothèses », *Res Orientales* [Paris] 9, 1996, p. 7-114 (Tardieu, p. 113-114: Remarques additionnelles, par Hadot), p. 115-125 (Hadot), (Indices p. 127-157); **87** L. Brisson, « The Platonic background in the *Apocalypse of Zostrianos*: Numenius and *Letter II* attributed to Plato », dans J. J. Cleary (édit.), *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*, Aldershot 1999, p. 173-188; **88** R. Dufour, « Ennéades II, 1 [40], 6, 23-24: Anaxagore ou Numénius? », *Dionysius* 18, 2000, p. 39-44; **89** R. Somos, « Origen and Numenius », *Adamantius* 6, 2000, p. 51-69; **90** J. F. Phillips, « Plato's "psychogonia" in later Platonism », *CQ* 52, 2002, p. 231-247.

Plus ou moins un siècle après la mort de Numénius, on sait par Porphyre, *V. Plot.* 3, 43-45, qu'Amélius, l'assistant de Plotin, avait fait des copies de la plupart des œuvres de Numénius. A son tour, Plotin lui-même avait l'habitude, au début des réunions de son école, de lire les écrits de Numénius et de son compagnon Cronius entre autres (*ibid.* 14, 10-14). Les contemporains sont même allés jusqu'à propager la rumeur qu'il plagiait les écrits de Numénius, si bien qu'Amélius dut rédiger un écrit pour démontrer les différences entre les deux auteurs: *Sur la différence de doctrine entre Plotin et Numénius*, dédié à son condisciple Porphyre, qui l'avait incité à le rédiger (cf. *ibid.* 17, 1-6; ➔A 136, p. 162).

Cf. **91** R. Goulet, « Liste des auteurs et des ouvrages cités ou mentionnés dans la vie de Plotin », dans L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet & D. O'Brien, *Porphyre, La Vie de Plotin*, t. I: *Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris 1982, p. 39-47, notamment p. 44; **92** L. Brisson, « Amélius: sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style », *ANRW* II 36, 2, 1987, p. 793-860, notamment p. 801 sq., 820; **93** H. Dörrie & M. Baltes, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Bausteine 73-100, Text, Übersetzung, Kommentar, coll. « Der Platonismus in der Antike » 3, Stuttgart/Bad Cannstatt 1993, p. 343.

Il n'est donc pas étonnant que les critiques aient étudié en particulier les rapports entre les doctrines de Plotin et celles de Numénius. Ainsi, Armstrong,

p. 7-9, met en relief la ressemblance frappante entre l'Un de Plotin et le $\nu\omicron\upsilon\zeta\text{-}\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ aristotélicien, qui ne s'occupe pas de la création mais seulement de soi-même, que Numénios met en tête de son système, et nous avons déjà signalé quelques similitudes et différences par rapport à la doctrine plotinienne des trois *hypostases* (cf. *supra*, C 3). On peut faire remonter aussi à Numénios (et Alcinoos \Rightarrow A 92) la thèse de Plotin, *Enn.* I, 6, 9 et V, 5, 12, selon laquelle le Beau n'est pas identique au Bien (cf. Edwards 85). Pour plus de détails sur les ressemblances et les différences entre Plotin et Numénios, nous renvoyons à Dodds 16, p. 16-24 (cf. aussi Martano 14, p. 99-115, Phillips 90, et O'Meara 82).

Dodds 16 conclut à la fin de son exposé (p. 23) que Numénios formule explicitement deux des postulats fondamentaux du néoplatonisme : d'une part, le postulat que tout est dans tout, mais dans chaque partie d'une façon particulière, suivant son mode particulier d'essence (cf. fr. 41), un postulat que l'on trouve chez Plotin (cf. par exemple *Enn.* V 8 [31] 4, 10), et que les néoplatoniciens postérieurs, comme Proclus, reprennent constamment (cf. aussi Dufour 88, à propos d'*Enn.* II 1 [40], 6, 23-24); d'autre part, le postulat que la transmission des biens divins n'appauvrit pas le donateur (cf. fr. 14), un postulat que Plotin applique à la communication de la connaissance (cf. *Enn.* IV 9, 5). Par ailleurs, Dodds 16, p. 61, remarque que le système de Plotin possède beaucoup plus d'intensité et de dynamisme que celui de Numénios, relativement inerte et statique au moins tel que nous le connaissons (cf. aussi des Places 2, p. 26, et O'Meara 82). Et, bien sûr, Plotin s'oppose radicalement au dualisme de la psychogonie numénienne (cf. Phillips 90).

Comme le remarque des Places 2, p. 26, mieux que chez Plotin, certaines préoccupations de Numénios se retrouvent chez Porphyre, même si on a souvent abusé de la phrase de Proclus : « Porphyre, qu'on s'étonnerait de voir s'écarter en ses propos de la doctrine de Numénios » (cf. fr. 37, fin ; trad. des Places). Le principal exposé sur Porphyre et Numénios est celui de Waszink 17 (cf. le résumé dans des Places 2, p. 26-28, O'Meara 27, p. 101-105, et surtout récemment 93 bis M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, préf. de C. D'Ancona, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique » 27, Paris 2002, chap. IV, p. 171-250). On met ici l'accent tout d'abord sur l'importance de la philosophie hébraïque chez Porphyre, qui a pu la connaître vraisemblablement à travers Numénios, qui n'hésitait pas à dire que Platon était un Moïse qui parle attique (cf. *supra*, A). L'intérêt en général de Porphyre pour les traditions des peuples barbares pourrait provenir de l'influence directe de Numénios. Par ailleurs, un autre aspect à remarquer ici est celui de l'influence directe de Numénios sur l'interprétation allégorique des mythes proposée par Porphyre, en particulier du mythe sur le combat des Atlantes et des Athéniens, et de celui de la description de la grotte des nymphes (cf. *supra*, B et C 4).

En revanche, pour ce qui est de la métaphysique, notamment des hypostases divines, la matière et l'origine du mal, Waszink 17, p. 65, suggère que l'influence de Numénios sur Porphyre n'aurait été qu'indirecte, à travers les *Oracles chaldaïques*, mais cela impliquerait d'admettre, comme le remarque des Places 2, p. 27, la postérité de ceux-ci.

L'influence la plus remarquable de Numénius sur un néoplatonicien a été sans doute celle qu'il a exercée sur Amélius (*cf. supra*, A). Comme le remarque des Places **2**, p. 8, « Amélius s'accordait avec Numénius et Cronius pour faire participer aux Idées à la fois les sensibles et les intelligibles, alors que Porphyre y faisait participer les seuls sensibles » (*cf. fr.* 46 b, c). Sur le grand intérêt porté par Amélius à la philosophie de Numénius, voir **94** R. Goulet, « L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* », dans L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet & D. O'Brien, *Porphyre, La Vie de Plotin*, t. I: *Travaux préliminaires et index grec complet*, Paris 1982, p. 369-411, notamment p. 405-408, repris dans Id., *Études sur les Vies de philosophes*, p. 191-229, notamment p. 223-226. Sur les rapports doctrinaux entre Amélius et Numénius, on sait aussi que Jamblique écrivit un Πρὸς τοὺς ἀμφὶ Ἀμέλιον καὶ Νομηνιον ἀντιρρήσεις (Proc., in *Tim.* 36 d, t. II, p. 277, 28-30 Diehl), expression qui, comme le remarque Goulet **95**, p. 405 = p. 223, « suggère qu'Amélius avait fait école [à Apamée] et que son enseignement s'inscrivait dans la ligne de Numénius ».

Sur l'écrit de Jamblique, *cf.* aussi **95** B. D. Larsen, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Århus 1972, t. I, p. 218.

Van der Horst & Mansfeld **79**, p. 11, ont également reconnu l'influence de Numénius sur un autre néoplatonicien, Alexandre de Lycopolis (⇒A 116), concrètement sur sa conception du premier principe comme un intellect incorporel, simple, divin, productif qui se trouve au-delà de l'être et reste difficile à connaître; par ailleurs, même si sa théorie des hypostases n'est pas médio-platonicienne, on trouve chez lui l'écho du soi-disant « principe de la donation non amoindrisse » de Numénius (*cf. supra*).

Pour la période ultérieure, en ce qui concerne Macrobe (⇒M 9) et Calcidius (⇒C 12), on a tendance à considérer qu'ils ont connu Numénius surtout à travers Porphyre: *cf.* Dillon **21**, p. 401-408; des Places **2**, p. 28.

Déjà chez les auteurs chrétiens, l'influence de Numénius sur la pensée d'Origène (⇒O 42) à propos du Père, du Logos et de leur rapport a été remarquée par Somos **89**. Mais c'est Eusèbe notamment qui a montré le plus grand intérêt pour Numénius et sa théologie est marquée par une influence de ce philosophe: *cf.* des Places **76**, des Places **2**, p. 28-32, des Places **80**, et Saffrey **40**.

En ce qui concerne Marius Victorinus, **96** P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris 1968, défend l'hypothèse que sa seule source philosophique est Porphyre. Cependant, cette hypothèse n'est pas partagée par Tardieu **86** ni par Brisson **87**, qui mettent en relief l'influence justement de Numénius.

La discussion fait intervenir ici le plus long traité gnostique de la bibliothèque de Nag-Hammadi, l'*Apocalypse de Zostrien*, dont le *terminus ante quem* pour la version copte (NH VIII, 64, 11-68, 26; 75, 6-24; 84, 18-22; 74, 8-21) est l'an 348 (le texte originare remonte à environ 263), et dont Tardieu et Hadot ont récemment découvert un fragment latin dans l'un des écrits théologiques de Victorinus, l'*Adversus Arium* I 49-50, que l'on peut dater *ca* 359-360. A partir de cette découverte, Tardieu (tout en admettant que Porphyre est l'auteur des fragments du *Commentaire sur le Parménide* qu'Hadot lui a attribués, et que de nombreux textes que l'on trouve chez Victorinus sont d'origine porphyrienne) défend l'existence d'une source commune à l'auteur du « Zostrien » et à Marius Victorinus, source qui, selon toute vraisemblance, serait médio-platonicienne et qui aurait joué un rôle central dans toute l'œuvre théologique. Il s'agirait d'un commentaire sur le premier principe, que Tardieu propose

d'attribuer à Numénius. Cette source aurait été connue directement ou grâce à un ou plusieurs intermédiaires. En revanche, Hadot, dans sa discussion de ce travail de Tardieu, et revenant sur la question des sources néoplatoniciennes de Victorinus qu'il avait déjà examinée (cf. Hadot 96), insiste sur leur origine porphyrienne et souligne la difficulté de faire remonter directement à un philosophe médio-platonicien un texte désignant le principe suprême par le terme de πνεῦμα (*spiritus*).

Pour sa part, Brisson 87, p. 187, se range à l'hypothèse de Tardieu : la source commune de l'*Apocalypse de Zostrianos* et de Marius Victorinus est Numénius ou quelqu'un qui a été soumis à son influence. Brisson rappelle à ce sujet l'énorme influence que Numénius a exercée dans la seconde moitié du II^e siècle aussi bien parmi les philosophes païens que chez les chrétiens, et comment il tentait d'unir Platon et Pythagore et semble avoir fréquenté les textes juifs, peut-être même les textes chrétiens. Brisson ajoute que la doctrine numénienne sur le Bien a été imprégnée de l'enseignement que l'on trouve dans la *Lettre II* attribuée à Platon, où l'on constate une énorme influence pythagoricienne : « In short, by using *Parmenides*, *Timaeus* and the *Republic* as intermediaries, Numenius, basing himself on *Letter II*, was able to claim to have taken inspiration from Plato himself, according to the middle-Platonic interpretation, which, with Plotinus, was in the midst of becoming neo-Platonism. We therefore find ourselves, along with Numenius, on the indecisive border between Platonism and Pythagoreanism on the one hand, and between mid- and neo-Platonism on the other, which could well explain the questions relative to Pierre Hadot's hypotheses on Marius Victorinus ».

Finalement, sur les rapports reliant Denys l'Aréopagite (⇒D 85), à travers Jamblique et Proclus, aux *Oracles chaldaïques*, donc aussi à Numénius, et par-delà le platonisme moyen à Platon, cf. des Places 84.

PEDRO PABLO FUENTES GONZÁLEZ.

NOVATUS -> IUNIUS GALLIO (= L. ANNAEUS NOVATUS) [G 4]

67 NUMA POMPILIUS

Une longue tradition affilie le second roi de Rome, Numa Pompilius, au pythagorisme ou en fait même un disciple direct de Pythagore (voir par exemple Ovide, *Epist. ex Pont.* III 44; Diodore de Sicile VIII 14; Plutarque, *Numa* 1, 1-3; Dion Chrysostome, *Or.* XLIX 6-7; Clément, *Stromates* I 15, 71). Les témoignages relatifs à cette question sont rassemblés dans 1 G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C.*, t. I : *Introduzione e testi*, Torino 1973, p. 53-62, sous le titre « Rapporti fra l'antica scuola pitagorica e il mondo romano. La leggenda di Numa e Pitagora ».

Cette tradition est rejetée avec véhémence par Cicéron, *De rep.* II 15, 28-29, pour des raisons chronologiques : il fait dire à Scipion l'Africain qu'une telle croyance populaire, fautive et inventée de manière absurde, n'est pas confirmée par les annales publiques ; Pythagore, en réalité, n'arriva pour la première fois en Italie que dans la soixante-deuxième Olympiade (532/1 av. J.-C.), environ 140 ans après la mort de Numa ; voir encore Cicéron, *De orat.* II 37, 154 ; Tite-Live I 18, 2-3 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant.* II 59, 1-5 (I, p. 238, 7 - 239, 19 Jacoby) ; sur les difficultés chronologiques, voir Plutarque, *Numa* 1, 1-4.

Au livre XV de ses *Métamorphoses*, Ovide (vv. 1-478) le discours de Pythagore sur la fondation de Crotona est adressé à Numa. Toujours selon Cicéron, *Tusc.* IV 1, 2, le fait que Numa ait été présenté comme un disciple de Pythagore est dû à l'admiration des Romains pour les doctrines pythagoriciennes et à la