



HAL
open science

“ Le retour de l’âme à son lieu d’origine divine après la mort physique et sa descente ici-bas selon Numénius ”

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. “ Le retour de l’âme à son lieu d’origine divine après la mort physique et sa descente ici-bas selon Numénius ”. *Etudes platoniciennes*, 2022, 17. hal-03900637

HAL Id: hal-03900637

<https://cnrs.hal.science/hal-03900637>

Submitted on 15 Dec 2022

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.

Études platoniciennes

17 | 2022

Le retour de l'âme

Le retour de l'âme à son lieu d'origine après la mort et sa descente ici-bas selon Numénius

Fabienne Jourdan



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/2260>

ISSN : 2275-1785

Éditeur

Société d'Études Platoniciennes

Le retour de l'âme à son lieu d'origine après la mort et sa descente ici-bas selon Numénius

Fabienne Jourdan

Directrice de recherches au CNRS, UMR 8167, Laboratoire Antiquité classique et tardive

Résumé : Numénius aborde le thème du retour de l'âme à son origine divine dans un seul contexte : la description du voyage des âmes après la mort. Son propos est transmis par des témoignages de Porphyre (*De antro nymphaeum*, §10 et §§ 21-23) et de Proclus (*In Remp.* II p. 129. 4-130. 2 Kroll). Leur examen montre que même si Numénius semble généralement concevoir l'incarnation comme un mal pour l'âme, il envisage aussi sa descente ici-bas comme l'effet d'une attirance pour l'intellect qui dirige le monde et le pénètre. Dans ce cas, l'âme concernée n'est pas l'âme irrationnelle ou la partie irrationnelle de l'âme. Il s'agit de l'intellect qui pénètre ce monde pour l'emplir à son tour de sa présence rationnelle et divine. L'âme ne retrouverait donc pas sa source spirituelle et son semblable d'un ordre supérieur uniquement lorsqu'elle quitte ce monde ; elle retrouverait aussi lorsqu'elle y descend. De là viendrait le plaisir, cette fois rationnel, qu'elle aurait à s'incarner. Une telle conception aura peut-être conduit Numénius, dans ce cadre précis, à lire les deux passages d'Héraclite (22 B 77a et b DK = 102 Pradeau) opposant la vie de l'âme et la nôtre d'une manière différente de celle que nous faisons habituellement.

Mots clefs : Numénius, Porphyre, Héraclite, remontée et redescente de l'âme, intellect

- 1 Numénius évoque explicitement un retour de l'âme à son lieu d'origine dans un seul contexte : eschatologique. Certes, dans le dialogue *Sur le Bien*, il décrit le cheminement vers l'intelligible à partir d'un éloignement du sensible, étayé par l'exercice des mathématiques et de la dialectique (11 F = fr. 2 dP¹). Cependant, il

¹ La numérotation des fragments et témoignages de Numénius ici adoptée provient de l'édition commentée que nous avons présentée dans l'inédit de notre Habilitation à diriger des recherches (novembre 2019). Cet ouvrage est à paraître aux Belles Lettres. La première fois que nous mentionnons un fragment ou un témoignage, nous indiquons entre parenthèses la

n'est là question ni de l'âme ni réellement de retour. Le propos se concentre sur le seul intellect et vise à conduire celui du lecteur vers la connaissance du Bien. Si cette connaissance passe par la participation et la tension vers l'assimilation au Bien, l'une et l'autre fondées sur l'exercice de la pensée, elle n'est pas conçue en termes de retour ou de remontée. D'après les textes parvenus, Numénius n'aborde ce sujet qu'en décrivant le voyage des âmes après la mort. Le traiter dans ce cadre permettra de découvrir que, selon lui, l'attraction de l'intellect vers l'intellect originel ne concerne peut-être pas uniquement le retour dans l'au-delà.

- 2 Numénius est un platonicien pythagorisant du II^e siècle dont l'œuvre nous est parvenue grâce à une série de fragments et de témoignages. Pour connaître sa position sur le retour de l'âme, deux sources indirectes sont à disposition². Porphyre la rapporte au sein d'une exégèse de l'ancre des nymphes décrite dans l'*Odyssee* (XIII 102-112) ; Proclus la relate dans le même contexte, son témoignage étant lui-même pris dans une exégèse du mythe d'Er. La confrontation de ces textes, à la fois entre eux et avec le premier fragment parvenu du dialogue *Sur le Bien* (10 F = fr. 1 dP), invite à penser que Numénius n'a pas commenté les vers d'Homère pour eux-mêmes. Il les a vraisemblablement mis en parallèle avec le propos du Livre X de la *République*. D'après l'intention déclarée dans le même fragment, il n'aurait d'ailleurs pas davantage commenté le mythe d'Er pour lui-même³. Il l'aurait utilisé pour confirmer, par l'intermédiaire de Platon, sa conception de l'âme et de son sort au-delà de la vie terrestre⁴. Origène lui attribuant un traité sur *L'immortalité de l'âme*⁵, l'ensemble de ces considérations peut y avoir figuré.
- 3 En gardant à l'esprit qu'il ne s'agit là que d'une hypothèse et que nous ne disposons que de sources indirectes, il est possible de parcourir cette série de textes pour connaître la manière dont Numénius envisage le retour de l'âme. Une triple

numérotation correspondant dans l'édition d'Édouard des Places (Numénius, *Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973).

² Nous ne traiterons pas ici de Macrobie dont les sources sont plurielles. Sur ce sujet, voir F. Jourdan, « 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* 31, 1, 2013, p. 41-98 et « 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* 31, 2, 2013, p. 149-178.

³ H. Tarrant (« The *Phaedo* in Numenian Allegorical Interpretation », in S. Delcomminette, P. d'Hoine, and M.-A. Gavray (eds.), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Leiden, Brill, 2015, p. 134-153, ici p. 141-142) pense même que ce mythe n'était peut-être pas son sujet principal, du moins lui adjoint-il un intérêt tout particulier pour le *Phédon*.

⁴ Voir par ex. F. Jourdan, « Une exégèse de l'*Ancre des nymphes* au service d'une interprétation du mythe d'Er — Numénius, fr. 30-35 des Places », in S. Roux (éd.), *Homère et les philosophes. Lectures et usages d'une œuvre dans l'histoire de la philosophie*, Paris, Hermann, 2020, p. 61-82.

⁵ *Contre Celse*, V 57 (Numénius, fr. 29 dP).

imagerie les traverse : homérique, platonicienne, astrologique. S'ils ne donnent que peu, voire pas d'informations sur les modalités du retour, ils en fournissent en revanche sur la manière dont Numénius envisage la descente de l'âme ici-bas. D'après les néoplatoniciens, certes, il aurait développé une vision négative de l'incarnation, conçue comme une chute causée par un attrait pour la matière et ses plaisirs. Néanmoins, un témoignage de Porphyre (*De antro*, 10. 153-167 Dorandi = fr. 30 dP) suggère qu'il envisage aussi la descente comme une rencontre de l'intellect avec l'intellect divin. Le retour vers l'origine ne se ferait donc peut-être pas que dans le sens de la remontée. L'analyse des textes permettra d'approfondir cette intuition. La discussion pourra alors s'ouvrir sur la lecture inattendue que Numénius, momentanément et dans ce contexte précis, fait peut-être d'un passage bien connu d'Héraclite.

I. Le retour de l'âme à son lieu d'origine divine

- 4 La notion de retour de l'âme vers son lieu d'origine divine est clairement attribuée à Numénius dans trois témoignages. À leur lecture, trois éléments se dégagent : le cadre cosmologique ou astrologique dans lequel Numénius envisage concrètement la remontée des âmes ; l'effet produit par cette remontée ; et peut-être le type d'âme ou la partie de l'âme concernée par ce retour, du moins par un retour complet. Lisons ces textes. Leur analyse est étayée par un schéma donné en annexe à cet article.

A. Deux portes, deux voies

- 5 Le premier témoignage est issu du commentaire de Porphyre à l'ancre des Nymphes décrit dans l'*Odyssée* (XIII 102-112)⁶. Le contexte montre que Porphyre exprime l'enseignement de Numénius. Nous considérerons ainsi les lignes suivantes :

(21) [...] L'ancre véhiculant un symbole et une image du monde, Numénius et son élève Cronius disent qu'il y a deux extrémités dans le ciel, dont l'une n'est pas plus au sud que le tropique d'hiver, et l'autre pas plus au nord que le tropique d'été. Et le tropique d'été est dans le Cancer, et le tropique d'hiver dans le Capricorne. [...]⁷

⁶ Porphyre, *De antro nympharum*, § 21-23. 301-329 Dorandi (extraits = Numénius, fr. 31 des Places, extraits).

⁷ Sauf indication spécifique, nous traduisons nous-même les textes cités.

- 6 Numénus situe deux extrémités dans le ciel⁸ : le Capricorne, qui est le tropique sud ou tropique d'hiver ; le Cancer, qui est le tropique nord ou tropique d'été. Le terme *tropique* renvoie aux signes du zodiaque où le soleil semble faire demi-tour dans son trajet annuel⁹. C'est à ce trajet que Numénus assimile celui des âmes.
- 7 Après avoir établi une correspondance entre les signes du zodiaque et les planètes¹⁰, il continue en effet ainsi :

(22) [...] Les théologiens ont donc établi ces deux portes (δύο οὖν ταύτας ἔθεντο πύλας), le Cancer et le Capricorne, et Platon [*Resp.* X 614c4-5 ; 615b4-e4] a parlé de deux bouches (δύο στόμια) : de celles-ci, le Cancer est celle par laquelle les âmes descendent, le Capricorne, celle par laquelle elles montent (τούτων δὲ καρκίνον μὲν εἶναι δι' οὗ κατίασιν αἱ ψυχαί, αἰγόκερων δὲ δι' οὗ ἀνίασιν).

- 8 Une fois les deux portes homériques associées aux deux tropiques célestes, Numénus (qui est toujours ici la source de Porphyre) associe ces derniers aux gouffres par où, dans le mythe d'Er, les âmes respectivement montent au ciel et en descendent¹¹. En disant « de celles-ci [*scil.* ces deux portes], le Cancer est celle par laquelle les âmes descendent, le Capricorne, celle par laquelle elles montent », Numénus confirme son association des deux gouffres platoniciens aux portes célestes. Lorsqu'il ajoute ensuite :

Or le Cancer est septentrional, et on l'emprunte pour descendre, alors que le Capricorne est méridional, et on l'emprunte pour monter (καρκίνος μὲν βόρειος καὶ καταβατικός, αἰγόκερος δὲ νότιος καὶ ἀναβατικός),

- 9 il confirme cette fois l'association des gouffres et des tropiques avec les portes de l'ancre des nymphes dont Homère disait que l'une est tournée vers le Borée (le

⁸ La suite (§ 28) précise : dans la Voie lactée, ce qui est une erreur déjà remarquée au Moyen Âge. Sur ce point, voir W. Hübner, « Les éléments astrologiques dans le *De antro nymphaeum* », in T. Dorandi (dir.), *Porphyre, L'Antre des nymphes dans l'Odyssée*, Paris, Vrin, 2019, p. 84.

⁹ Voir Porphyre, *De antro*, § 28. 387-391 Dorandi (Num. fr. 32 dP, extraits) et W. Hübner, *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, F. Steiner, 1982, p. 744-780; id. « Les éléments astrologiques ... », art. cit. p. 66.

¹⁰ Porphyre recourt au *thema mundi* qui domicilie les planètes dans les signes du zodiaque, ce qui toutefois introduit une série de contradictions, voir W. Hübner, « Les éléments astrologiques ... », art. cit. p. 66-67, p. 88-89 ; B. Topp, « “Σύμβολον τοῦ κόσμου” Astronomisch-astrologische Vorstellungen in Porphyrios' *De antro Nymphaeum* », in M. Baumbach (éd.), *Die Seele im Kosmos*, « Porphyrios, *Über die Nymphengrotte in der Odyssee* », Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, p. 117-140, ici p. 137-138.

¹¹ Platon, *Rép.* X 614 b 8-c 3 ; cf. 615 e 1-2. Voir F. Jourdan, « Une exégèse de l'*Antre des nymphes* au service d'une interprétation du mythe d'Er... », art. cit.

nord), l'autre vers le Notos (le sud). Ainsi fait-il témoigner Homère de la justesse de son interprétation de Platon¹².

- 10 La cohérence des différentes sources à mettre en accord ainsi tissée, Numénius explicite sa pensée sur le sort de l'âme. Il commence par décrire la descente qui part du Nord :

(23) Car les régions du Borée sont pour les âmes qui descendent dans la génération, et il est correct que, pour descendre, ce soient aussi les portes de l'antré tournées vers le Borée que les hommes empruntent.

- 11 Numénius parle ensuite de la remontée :

Quant aux régions du Notos (vent du sud), elles ne servent pas aux dieux, mais aux âmes qui montent rejoindre les dieux, et pour cette même raison Homère ne dit pas « route des dieux », mais « route des immortels », immortel étant un trait commun s'appliquant aussi aux âmes, qui sont immortelles en elles-mêmes ou par essence (τὰ δὲ νότια οὐ θεῶν, ἀλλὰ τῶν εἰς θεοὺς ἀνιουσῶν, διὰ τὴν αὐτὴν δ' αἰτίαν οὐ θεῶν ἔφη ὁδός, ἀλλ' ἀθανάτων, ὃ κοινὸν καὶ ἐπὶ ψυχῶν ὡς οὐσῶν καθ' αὐτὸ ἢ τῆ οὐσία ἀθανάτων).

- 12 Par une attention subtile aux mots, Numénius trouve donc dans le texte d'Homère lui-même l'idée que la porte du sud, dans l'antré des nymphes, est destinée à la remontée des âmes.
- 13 Cette formule est riche de trois enseignements. Numénius associe les âmes aux dieux en raison de leur immortalité et il les distingue des hommes, qui eux, font la descente ici-bas. Il conçoit la remontée comme une montée ou remontée vers les dieux : le participe ἀνιουσῶν, par son préverbe ἀνα- véhicule ce double sens de montée et de retour. Il semble enfin considérer toutes les âmes comme immortelles¹³, ce que confirmerait un témoignage d'Olympiodore¹⁴.
- 14 En évoquant ensuite la tradition romaine des Saturnales, Numénius laisse entendre les bienfaits de cette remontée :

Les Romains, en effet, célèbrent les fêtes de Cronos lorsque le Soleil entre dans le Capricorne : ils les célèbrent en faisant revêtir aux

¹² Voir de même la formule paradoxale μαρτυρούμενος τῶν δύο χασμάτων καὶ τὴν Ὀμήρου ποίησιν dans le témoignage de Proclus cité plus loin.

¹³ La précision ψυχῶν ὡς οὐσῶν καθ' αὐτὸ ἢ τῆ οὐσία ἀθανάτων, « les âmes en elles-mêmes ou par essence », peut renvoyer à la distinction qui s'élabore au fragment 24 F (16 dP) du Περὶ τὰ γὰθού entre le fait d'être en général et la définition spécifique. Elle correspond aux deux sens que prend là οὐσία et qui sont un moment distribués aux termes οὐσία et ἰδέα, voir F. Jourdan, « L'οὐσία chez Numénius : une notion qui s'élabore progressivement. Analyse des difficultés relatives à l'οὐσία et à l'ἰδέα dans les fragments 22 F, 24 F et 28 F (fr. 14, 16 et 20 dP) », *Χώρα*, 18-19, 2021 p. 455-480. On pourrait presque traduire par : « à la fois parce qu'elles sont réellement et par leur définition spécifique ».

¹⁴ *In Phaed.* p. 124. 13-18= fr. 46 a dP.

esclaves des habits d'hommes libres (τοὺς δούλους ἐλευθέρων σχήματα περιβάλλοντας), et tous vont jusqu'à mettre tout en commun (πάντων ἀλλήλοις κοινωνούντων). Le législateur a signifié de façon voilée que, par cette porte du ciel, ceux qui sont maintenant des esclaves par leur naissance (οἱ νῦν ὄντες διὰ τὴν γένεσιν δούλοι) sont libérés (ἐλευθεροῦνται) par la fête de Cronos et la maison rattachée à Cronos, en revenant à la vie et en s'éloignant pour sortir de la génération (ἀναβιωσκόμενοι καὶ εἰς ἀπογένεσιν ἀπερχόμενοι). (Trad. collective éditée par T. Dorandi, 2019)

- 15 Même si Numénius avoue plus loin que les Romains considèrent le Capricorne comme le lieu de la descente du soleil et non de sa remontée¹⁵, il associe leur coutume à ce qu'il vient de dire au sujet de celle-ci. Les éléments de la fête semblent du moins correspondre aux résultats attendus pour l'âme lors de sa remontée. On y trouve d'abord une libération de l'esclavage (τοὺς δούλους ἐλευθέρων σχήματα περιβάλλοντας ; οἱ νῦν ὄντες διὰ τὴν γένεσιν δούλοι ἐλευθεροῦνται) qui peut renvoyer allégoriquement à la libération du corps emprisonnant l'âme — par le complément διὰ τὴν γένεσιν interprété philosophiquement comme un complément de cause, l'expression οἱ νῦν ὄντες διὰ τὴν γένεσιν δούλοι ἐλευθεροῦνται semble situer la source de cet esclavage dans la naissance ou génération. Ce moment de remontée est ensuite conçu comme une véritable renaissance : le participe ἀναβιωσκόμενοι semble évoquer l'accès à la vie véritable, notion qui sera utile pour interpréter notre dernier témoignage. Quant au sens à donner à cette renaissance, il dépend du texte retenu. Soit l'on suit la correction proposée par le groupe de recherche réuni autour de L. G. Westerink¹⁶ et adoptée par celui réuni autour de T. Dorandi et on lit avec eux εἰς ἀπογένεσιν ἀπερχόμενοι : la régénération se produirait par un éloignement qui fait sortir de la génération proprement dite¹⁷. Soit l'on garde le texte du manuscrit V, εἰς αὐτογένεσιν ἀπερχόμενοι¹⁸, et l'on comprend qu'est en jeu un éloignement (ἀπερχόμενοι) qui conduit vers la naissance elle-même ou suprême : l'αὐτογένεσις. Cette leçon a certes le défaut de transformer la notion de γένεσις en notion positive en vertu de son préfixe αὐτο-. En outre, il n'y a en principe aucune place pour la γένεσις dans le domaine intelligible. Néanmoins, ce type de préfixation est familier à Numénius¹⁹, qui aime en outre jouer sur les mots et peut avoir à dessein transformé une expression

¹⁵ Sur cette contradiction et d'autres de même teneur, voir par ex. Hübner, « Les éléments astrologiques ... », art. cit. p. 87-89 et 102 ; B. Topp, « “Σύμβολον τοῦ κόσμου” ... », art. cit. p. 137-138.

¹⁶ Seminar classics 609, *ad hoc*.

¹⁷ W. Hübner (*ibid.* p. 71-72) adopte cette lecture sans la discuter.

¹⁸ Le manuscrit M a τὴν γένεσιν.

¹⁹ Dans le Περὶ τὰγαθοῦ, il parle de l'αὐτόον et de l'αὐτοάγαθον, et on l'imagine bien avoir introduit la notion d'αὐτοζῶον, de « Vivant en soi ». Sur ce point, voir le commentaire au témoignage de Proclus (30 T = fr. 22 dP) dans notre édition.

usuelle du type *γένεσις καὶ ἀπογένεσις*²⁰. Nous lui accorderions donc volontiers la création de ce paradoxe éminemment significatif : la véritable génération et naissance aurait lieu lorsque l'âme est libérée du corps et qu'elle peut naître à elle-même. Ce préfixe *αὐτο-*, dans *αὐτογένεσις*, pourrait conduire à l'idée de naissance à soi-même qui correspondrait à la notion de renaissance ou de remontée vers la vraie vie ou vers le bon mode de vie évoqué juste avant. Cette interprétation, verrons-nous, correspond peut-être même à la lecture numénienne d'Héraclite à la fin du témoignage. Si elle était retenue, nous renoncerions à la correction des éditeurs pour revenir à la leçon des manuscrits²¹.

- 16 Le texte cité comporte encore deux enseignements relatifs au thème de la remontée.
- 17 Numénius y rappelle que, lors de la fête romaine, tout est commun (*κοινωνούντων*). Or l'adjectif *κοινός* est utilisé plus haut pour évoquer l'immortalité commune aux âmes et aux dieux. Il décrit ici un état commun aux hommes libres et à ceux qui sont provisoirement libérés, invitant sans doute à déduire que, libérées de l'esclavage du corps, les âmes peuvent, ne serait-ce qu'en principe, également avoir accès à leur état originel.
- 18 Rappelons enfin que la fête des Saturnales est annuelle, ce qui signifie que cet état de libération est certes provisoire, mais se renouvelle. L'image peut rendre la notion pythagorico-platonicienne du retour cyclique des âmes à la fois dans la génération et dans leur lieu d'origine, ici sans que soit envisagée une sortie définitive²², du moins pour les hommes du commun.

B. La fin des tribulations d'Ulysse

- 19 Dans la suite du témoignage de Porphyre, à partir de l'image d'Ulysse²³, Numénius utilise le vocabulaire précis du retour pour décrire la sortie de l'âme de la succession des générations. Dans la phrase *οὕτως ἀποκαθισταμένου εἰς τοὺς ἔξω παντὸς κλύδωνος καὶ θαλάσσης ἀπείρους*, « [Ulysse] est rétabli parmi ceux qui, tout à fait extérieurs aux tourbillons des flots, n'ont aucune expérience de la mer », le verbe *ἀποκαθίστημι* signifie « remettre dans l'état antérieur », et, au moyen-passif comme il est employé ici, « se remettre, se rétablir / être rétabli ». L'âme que représente Ulysse ne quitte pas seulement le cycle des générations. Elle est « rétablie / se trouve de nouveau installée » parmi les âmes qui n'ont aucune expérience de la matière — l'eau et la mer représentant celle-ci dans l'imagerie

²⁰ On la trouve par exemple dans le commentaire de Porphyre au *Timée*, chez Proclus *In Tim.* I p. 147. 22 Diehl= Porphyre, *In Tim.* fr. XVI l. 14 Sodano.

²¹ Comme le fait également G. Agosti, « Un commento al *De antro nympharum* di Porfirio », *Giornale Italiano di Filologia* 38, 1986, p. 283-292, ici p. 285.

²² Voir plus bas l'interprétation du témoignage de Porphyre, *De antro*, § 10 = fr. 30 dP.

²³ Porphyre, *De antro*, § 34. 471-478 Dorandi = Numénius, fr. 33 dP.

platonicienne évoquée juste après²⁴. L'âme retourne donc à son lieu d'origine lorsqu'elle s'éloigne du monde matériel. Si cette sortie semble définitive, cela est sans doute dû ici au contexte poétique en jeu²⁵.

C. La vie de l'âme parmi les hommes *versus* sa vie immortelle et divine

- 20 Proclus reprend les analyses de Porphyre dans son commentaire au mythe d'Er. Il les tient toutefois peut-être d'une version de l'allégorie à l'ancre des nymphes différente de celle qui nous est parvenue, Porphyre ayant pu aborder le sujet dans son propre commentaire au mythe d'Er. Proclus donne du moins des précisions sur l'interprétation de Numénius absentes du *De antro* :

Il [*scil.* Numénius] prend aussi à témoin, pour les deux gouffres, la poésie d'Homère (μαρτυρούμενος τῶν δύο χασμάτων καὶ τὴν Ὀμήρου ποίησιν) qui non seulement dit que les voies « qui sont du côté du Borée » sont celles « qui permettent aux hommes la descente » (*Od.* XIII 110), puisque le Cancer achève sa course en avançant vers le Capricorne, que celles qui sont du côté du Notos sont interdites aux hommes et se trouvent être seulement les voies des immortels, car le Capricorne, en faisant monter les âmes dissout la vie qu'elles ont menée parmi les hommes et ne laisse entrer que la vie immortelle et divine (ὁ γὰρ αἰγοκέρωσ ἀνάγων τὰς ψυχὰς λύει μὲν αὐτῶν τὴν ἐν ἀνδράσι ζωὴν, μόνην δὲ τὴν ἀθάνατον εἰσδέχεται καὶ θείαν), [...] ²⁶.

- 21 La phrase ὁ γὰρ αἰγοκέρωσ ἀνάγων τὰς ψυχὰς λύει μὲν αὐτῶν τὴν ἐν ἀνδράσι ζωὴν, μόνην δὲ τὴν ἀθάνατον εἰσδέχεται καὶ θείαν est remarquable. Cette fois, la distinction n'est plus, comme chez Porphyre, entre les hommes et les âmes, mais entre la vie menée par les âmes avec les hommes et leur vie libérée de ces liens²⁷. Proclus n'évoque plus simplement la remontée de toute âme par le Capricorne ; il ne distingue plus seulement entre l'âme incarnée et l'âme libérée du corps. Il distingue l'âme encore prise dans les affaires ou passions humaines, même séparée du corps, et l'âme vraiment libérée de ces affects, que dissout le passage par le

²⁴ Sur sujet, voir généralement F. Decleva-Caizzi, « La "Materia scorrevole". Sulle tracce di un dibattito perduto », dans J. Barnes, M. Mignucci (éds.), *Matter and metaphysics*, « Fourth symposium Hellenisticum », Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 425-470. Concernant Numénius, voir aussi le fragment 26 F (fr. 18 dP).

²⁵ Le témoignage de Porphyre peut donner l'impression que Numénius envisage une sortie du cycle des générations. Toutefois, avec K. Alt (*Weltflucht und Weltbejahung*, « Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin », Mainz, Akademie der Wissenschaft und der Literatur, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 1993, p. 209-210), nous considérerions plus simplement que la mort d'Ulysse permet d'évoquer la sortie de cette vie comme un moment où l'âme va être libérée de ses tourments.

²⁶ Proclus, *In Remp.*, II p. 129. 13-21 Kroll= Num. fr. 35. 16-23 dP.

²⁷ Le mot ζωή, « vie », recelant la notion d'âme chez le platonicien, le passage oppose l'âme vivant parmi les hommes à l'âme menant une vie immortelle et divine.

Capricorne. Cette distinction est préparée dans le mythe d'Er qu'il interprète comme Porphyre et Numénius avant lui : les âmes y sont décrites comme quittant ce monde avec les affects et pensées caractéristiques des hommes en lesquels elles se trouvaient. Proclus ajoute une étape qu'atteignent seuls les philosophes chez Platon : le moment où l'âme est complètement libérée de ces affects. Si Numénius est effectivement à l'origine de cette interprétation, selon lui, ce n'est pas l'âme tout entière qui fait le retour vers son origine divine, mais seulement l'âme décrite ici comme « immortelle et divine » et qu'il associe vraisemblablement à l'intellect. Le reste serait dissout ou détruit (cf. λύει) avant la remontée proprement dite. Porphyre²⁸ prêtant à Numénius une doctrine de deux âmes, l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle, qui semble s'ajouter à la première pour lui permettre la vie incarnée, Numénius aura pu estimer plus précisément qu'est dissoute cette seconde âme ou partie de l'âme²⁹.

- 22 D'après ces trois témoignages, Numénius envisage la montée de l'âme au-delà du Capricorne comme un retour à son origine divine, synonyme de libération des contraintes liées au corps. Ces contraintes sont dues à l'association concrète de l'âme et du corps ici-bas, et aux pensées et affects qui atteignent l'âme en vertu de cette association, même une fois qu'elle a quitté le corps. Ces textes n'indiquent pas ce qui permet la remontée. Le témoignage de Proclus suggère simplement que seul l'intellect, séparé de la partie de l'âme qui permet la vie incarnée, réalise ce retour.
- 23 En lisant le dialogue *Sur le Bien*, on pourrait imaginer que Numénius invite à un effort à la fois contemplatif et rationnel (dialectique) pour s'éloigner du sensible et atteindre à la connaissance du Bien. Cet effort permet la participation au Bien et, par suite, la possibilité d'être authentiquement soi-même. L'âme dont l'intellect se serait ainsi exercé aurait sans doute beaucoup moins à laisser se détacher d'elle au moment de passer par le Capricorne. Les textes analysés dispensent toutefois un autre enseignement. Leur cadre astrologique semble impliquer un cycle quasi naturel. En outre, d'après le *Περὶ τὰγαθοῦ*, toute âme destinée à avoir part au Bien a en elle cette semence divine qu'est l'intellect et qui est part du dieu en elle (21 F = fr. 13 dP). Le retour semble donc permis à chacun de ces intellects et donc à l'intellect de chaque âme qui en dispose. Que l'exercice rationnel qui le rapproche du Bien facilite le retour parce que l'âme est moins

²⁸ *Sur les puissances de l'âme*, chez J. Stobée, I 49, § 25a, vol. I p. 350. 25-351. 1 Wachsmuth = fr. 44 dP.

²⁹ D'autres témoignages prêtent à Numénius l'idée, d'une part, que toute âme est séparable du corps (J. Philopon, *In Aristotelis de anima*, p. 9. 35-38 Hayduck = fr. 47 dP) et lui survit (Olympiodore, *In Phaed.* p. 124. 13-18 Norvin = fr. 46 a dP) et, d'autre part, que le mal peut atteindre l'âme avant l'incarnation (Énée de Gaza, *Theophrastus*, p. 12. 5-11 Colonna = fr. 49 dP). Ces deux positions s'accordent avec celle qui est rapportée par Proclus et concerne sans doute le type d'âme lié à la matière et qui ne peut rejoindre les dieux.

alourdie³⁰ par tout ce qui la rattache au sensible paraît évident ; mais il n'est sans doute pas la seule condition de ce retour, permis par la constitution à la fois de l'âme et de l'univers dans lequel Numénius la fait voyager.

- 24 En l'état de la tradition textuelle, vouloir absolument déterminer comment Numénius envisage les modalités du retour paraît voué à l'échec. Mieux vaut prendre en compte ces différents aspects de sa pensée. Recourant à différentes voies pour expliquer un même phénomène, il aura peut-être même conforté ses successeurs dans leurs considérations théurgiques et leur utilisation des *Oracles chaldaïques*, qu'il les ait lus ou que ceux-ci lui aient emprunté³¹. Un autre témoignage de Porphyre montre du moins comment il mêle sa tendance rationaliste et son ouverture aux différentes traditions religieuses quand il envisage aussi la descente ici-bas.

II. Au moment de la descente : un acte qui n'est pas si irrationnel qu'on aurait pu le croire

A. L'incarnation est un mal pour l'âme, ...

- 25 Les considérations négatives que Numénius attache à la description de la descente de l'âme ici-bas n'ont pas besoin d'être rappelées en détail. Jamblique simplifie sans doute, certes, lorsqu'il dit que, selon Numénius, toute incarnation est un mal³². Mais les textes analysés montrent que celui-ci considère réellement la descente dans la génération comme un retour aux flots de la matière. Or, dans le dialogue *Sur le bien*, la matière est décrite comme ce qui n'est ni être ni bien et d'autres témoignages en font directement le mal et la source du mal³³. Dans la suite

³⁰ Voir l'image présente chez Macrobe (*In somn. Scip.* I 11, 12 : *pondere ipso terrenae cogitationis*), dont nous n'attribuerions toutefois pas directement l'origine à Numénius.

³¹ Sur ce sujet, voir les considérations proposées dans F. Jourdan, « 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, ici p. 221-222, 225 et 226-228, avec la bibliographie *ad hoc*. Nous y consacrerons un livre dans la Bibliotheca Chaldaica.

³² Jamblique, *Sur l'âme*, chez J. Stobée I 49, § 40. 29-34, vol. I p. 380. 14-19 Wachsmuth = Jamblique, *De anima*, § 29, p. 56. 25-28 Finamore / Dillon = Num. fr. 48 dP.

³³ Voir Jamblique, *Sur l'âme*, chez J. Stobée, I 49, § 37. 76-82 et 93-99, vol. I p. 374. 21-375, 1 et 12-18 Wachsmuth = Jamblique, *De anima*, § 23, 11-19 et 24-29 Finamore / Dillon = fr. 43 dP et Calcidius, *In Tim.* CCXCV-CCXCIX = fr. 52 dP. Sur ce sujet, voir F. Jourdan, « Le fragment 43 (des Places) de Numénius. Problèmes d'édition, tentatives d'interprétation », *Études platoniciennes* 10, 2013 ; « La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 52 des Places, Calcidius ; cf. fr. 43 des Places, Jamblique) », *Philosophie antique* 14, 2014, p. 185-235 ; « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », in F. Jourdan et R. Hirsch-Luipold (éds.), *Die Wurzel allen Übels.* « Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts », Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 133-210.

du témoignage de Porphyre (*De antro*, § 28 = fr. 32 dP³⁴), en outre, l'allégorie pythagorisante qui associe la Voie lactée au lait mentionne l'habitude du « plaisir », ἡδονή, associé à la génération — le lait recelant une image à la fois nourricière et sexuelle. Or, là encore, le domaine du plaisir est associé à la matière d'après le même dialogue *Sur le Bien* (11 F = fr. 2 dP et 19 F = fr. 11 dP). Quand, à la fin du témoignage cité précédemment, Proclus reprend cette allégorie, il parle même d'une chute dans la génération. Il emploie une expression, τῶν πεσοῦσῶν εἰς γένεσιν³⁵, qui remonte peut-être à Numénius, puisqu'une semblable paraît lui être prêtée dans le témoignage de Porphyre que nous allons étudier de suite (τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτώσιν).

- 26 Numénius envisage donc l'incorporation comme une association de l'âme avec la matière en raison d'une attirance d'ordre physique qu'il semble sinon réprouver, du moins considérer comme provoquée par la partie irrationnelle de l'âme qui n'est pas celle à cultiver. Or, d'après le schéma astrologique décrit plus haut, la descente de l'âme se déroule au moment où le soleil passe du tropique nord au tropique sud, ce qui produit le passage de l'été à l'hiver : elle est assimilée à une diminution progressive de lumière au profit d'une obscurité croissante. L'image suffit à exprimer la chute progressive dans l'ignorance associée au sensible, toujours plus éloigné de l'intelligible.
- 27 Numénius ne considère toutefois pas l'incarnation seulement ainsi. Il ne la conçoit du moins pas seulement comme dépendant de la matière ou comme résultant de la faiblesse de l'âme due à sa partie ou conjointe irrationnelle, qui s'est attachée à elle pour permettre le lien avec la matière dans la vie incorporée. L'intellect a peut-être sa part dans un acte qui ne semble pas si irrationnel.

B. ... mais pas seulement

- 28 Pour s'en convaincre, il suffit d'analyser un autre témoignage de Porphyre, issu de la même allégorie. Il y associe les nymphes aux eaux et les identifie aux âmes qui descendent dans la génération. Cette fois, l'eau ne semble plus être (seulement) synonyme de matière provoquant un désir d'ordre sensible. Dans une synthèse des traditions familière à Numénius, elle est liée au souffle divin de la Genèse et aux astres ou démons égyptiens :

(10) *Nymphes Naïdes* est justement le nom que nous donnons spécifiquement aux puissances qui président aux eaux, tandis qu'ils [scil. les théologiens, cf. § 9] le donnaient aussi communément à l'ensemble des âmes qui descendent dans la génération. Ils pensaient en effet que les âmes se tiennent près de l'eau parce qu'elle est « emplie par le souffle divin » (θεοπνύω ὄντι), comme le dit Numénius lorsqu'il explique que c'est pour cette raison que le

³⁴ Voir aussi Proclus, *In Tim.* II, p. 129. 25-130. 4 Kroll = fr. 35. 26-34 dP.

³⁵ *In Tim.* II p. 130. 1 Kroll = fr. 35. 30 dP.

Prophète lui aussi a dit que le souffle de Dieu, au-dessus de l'eau, se mouvait en elle (ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα, ± Gn 1, 2) et que, selon les Égyptiens, l'ensemble des daïmones se trouvent non pas sur du solide, mais bien tous sur une barque : même le Soleil et, simplement, tous les daïmones, quels qu'ils soient, il faut le savoir, représentent les âmes qui volent sur l'humide, les âmes qui descendent dans la génération³⁶.

- 29 Deux traditions religieuses³⁷ sont ici convoquées pour parler de l'incarnation d'une manière moins convenue qu'il n'est coutume chez les platoniciens de l'époque : le verset biblique parle du souffle de Dieu qui, d'après la paraphrase qui en est donnée, est non seulement au-dessus des eaux, mais à l'intérieur ; la tradition égyptienne permet d'associer les âmes elles-mêmes aux figures astrales considérées comme des dieux. Le moment de l'incarnation n'est plus présenté comme le fruit d'un désir irrationnel attirant les âmes vers la matière. Le texte invite plutôt à considérer que ces âmes siègent près de l'eau parce que celle-ci est « emplie du souffle divin » (θεοπνόω). Le sens que prend ici l'adjectif θεόπνοος n'est pas évident. Numénios l'explique en recourant aux deux traditions évoquées et semble alors concevoir l'incarnation comme l'attirance d'un intellect pour un intellect d'ordre supérieur.

1. La tradition biblique (Gn 1, 2 réécrit)

- 30 Pour illustrer l'idée que l'eau, image de la matière dans laquelle vont s'incarner les âmes, est « emplie du souffle divin » (θεοπνόω), Numénios convie d'abord la tradition biblique. Son interprétation de Gn 1, 2 est la première attestation d'une allégorie biblique en dehors de la sphère judéo-chrétienne³⁸. Pourtant, elle trahit d'emblée le texte. Porphyre transmet, au discours indirect, la formule suivante : ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα. Or, dans la Septante, pour Gn 1, 2, il est écrit καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Le verbe ἐπι-φέρομαι est devenu chez Numénios ἐμ-φέρομαι. Plusieurs hypothèses matérielles pourraient expliquer

³⁶ Νύμφας δὲ ναΐδας λέγομεν καὶ τὰς τῶν ὑδάτων προεστῶσας δυνάμεις ἰδίως, ἔλεγον δὲ καὶ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας ψυχὰς κοινῶς ἀπάσας. ἡγούντο γὰρ προσίζανειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνόω ὄντι, ὡς φησὶν ὁ Νουμήμιος, διὰ τοῦτο λέγων καὶ τὸν προφήτην εἰρηκέναι ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα· τούτῃ τε Αἰγυπτίους διὰ τοῦτο τοὺς δαίμονας ἀπαντας οὐχ ἐστάναι ἐπὶ στερεοῦ, ἀλλὰ πάντας ἐπὶ πλοίου· καὶ τὸν Ἥλιον καὶ ἀπλῶς πάντας οὐστίνας εἰδέναι χρὴ τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὑγρῷ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας, Porphyre, *De antro nympharum*, 10. 153-161 Dorandi = Num. fr. 30. 1-10 dP.

³⁷ Les peuples auxquels elles appartiennent sont considérés comme dignes de haute estime par Numénios, 10 F = fr. 1 dP.

³⁸ Voir E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, « Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine », Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 130, n. 2.

cette variante³⁹, la plus simple consistant à imaginer une erreur de copie, la confusion entre ΕΠ(Ι) et ΕΜ étant aisée. En outre, la structure de la phrase semble plus rude si l'on retient la modification⁴⁰. Toutefois, elle ne l'exclut pas : un changement syntaxique accompagne souvent une modification textuelle. Or Numénius est familier de telles modifications concernant la tradition grecque la plus sacrée, qu'il s'agisse de Platon⁴¹ ou d'Homère — en témoigne ici sa transformation des « Naïades » de l'*Odyssee*, nymphes des montagnes, en « Naïdes », qu'il présente comme les nymphes des eaux⁴². Il ne semble donc pas nécessaire de lui refuser une modification qui, selon nous, sert habilement son propos⁴³. Numénius veut justifier son emploi de l'adjectif θεόπνοος, qui littéralement signifie « empli du souffle divin »⁴⁴. Ce souffle ou esprit divin, selon la manière dont on traduit πνεῦμα, ne doit donc pas être seulement au-dessus de l'eau comme l'indique la préposition ἐπάνω du verset, mais également à l'intérieur de l'eau. Voilà vraisemblablement pourquoi Numénius transforme le préverbe ἐπί qui précède la forme verbale φέρομαι en ἐμ-.

- 31 Pour comprendre pleinement ses vues, deux éléments restent à éclairer : le sens exact de la participiale θεοπνώ ὄντι dans la phrase étudiée et ce que Numénius entend par le πνεῦμα de Dieu.

a) Dans la phrase où il apparaît, le groupe participial θεοπνώ ὄντι peut prendre deux sens : les théologiens pensent que les âmes siègent à côté de l'eau parce que celle-ci est emplie du souffle divin et ils pensent que ce souffle est conçu ou bien

³⁹ Elles sont énumérées dans F. Jourdan, « 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 », *Études philosophiques* 2015, 3, p. 431-452, ici p. 435-437.

⁴⁰ La modification implique de lire ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα en un seul groupe et selon une structure prédicative apparemment peu naturelle : « le souffle de Dieu au-dessus des eaux, se mouvait en elle (ἐμφέρεσθαι) ». Sans la modification, ἐπάνω τοῦ ὕδατος serait le complément d'ἐπιφέρεσθαι et on lirait « le souffle de dieu se mouvait au-dessus des eaux ».

⁴¹ Il modifie implicitement le texte de la *Lettre II* (312 e) en 23 F (fr. 14 dP) et vraisemblablement aussi la syntaxe de *Timée*, 39 e7-9 dans sa lecture du passage rapportée par Proclus (30 T = fr. 22 dP). Voir le commentaire à ces deux fragments dans notre édition.

⁴² Homère nomme les Νηϊάδες (« Naïades »), dont le nom renvoie sans doute aux nymphes du mont Νήιον à Ithaque. Numénius-Porphyre nomme quant à lui les Ναϊδες (« Naïdes »), ce qui lui permet une étymologie fantaisiste rattachant ces nymphes aux cours d'eau (ναϊδων / ἀπὸ τῶν ναμάτων). Voir les explications données par F. Jourdan, dans T. Dorandi, *op. cit.* p. 193-194, notes aux lignes 151-152 et 153-154.

⁴³ Tout le texte est traversé par cette tension entre ce qui est à l'intérieur et ce qui est au-dessus de la génération, comme le montre la série des préverbes et prépositions εἰς et ἐν d'un côté, ἐπί et ἐπάνω de l'autre, πρόσ- pouvant presque véhiculer les deux sens.

⁴⁴ Cet adjectif se retrouve dans le *Corpus Hermeticum*, I 30. L'initié qui a reçu de Poimandrès, identifié à son νοῦς, le logos de la souveraineté absolue (τοῦ τῆς ἀυθεντίας λόγου) dit être devenu « empli du souffle divin de la vérité » (θεόπνοος γενόμενος τῆς ἀληθείας). Le terme apparaît aussi dans une inscription à propos de la Sphinge (πρόσωπον, Epigr. Gr. 1016).

par les âmes elles-mêmes, ou par un autre souffle qui attire les âmes⁴⁵. La seconde interprétation est à première vue la plus évidente, mais nous verrons qu'elle est indissociable de la première.

b) Cette deuxième interprétation suppose que les âmes sont près de l'eau parce que celle-ci est pleine du souffle de Dieu et que cet état les attire. Comment expliquer toutefois qu'un attrait si noble de la part des âmes soit à l'origine de l'incarnation que Numénius semble condamner par ailleurs ?

- 32 Pour éviter cette conclusion, on pourrait imaginer que le terme *πνεῦμα* renvoie au véhicule de l'âme⁴⁶. Les âmes siègeraient près de l'eau pour venir y chercher ce véhicule leur permettant l'incarnation. L'image des navires, dans la tradition égyptienne, conforterait cette interprétation. Dans les textes où apparaît cette notion, néanmoins, le véhicule de l'âme n'est pas considéré comme divin. Il est au contraire associé à l'âme irrationnelle.
- 33 Une interprétation plus convaincante, en accord avec la tradition judéo-hellénistique à laquelle Numénius emprunte, consiste à comprendre que ce *πνεῦμα* renvoie à l'Esprit de Dieu que Numénius associerait comme Philon à l'intellect⁴⁷. Dans la suite du témoignage de Calcidius sur l'enseignement pythagoricien transmis par Numénius⁴⁸ figure justement une telle association qui, selon nous, remonte elle aussi à Numénius⁴⁹. Or, d'après l'interprétation donnée là de Gn 2, 7, l'intellect est transmis par Dieu lui-même aux hommes, sans que Dieu le perde. Il est donc probable que, par *πνεῦμα* de Dieu, Numénius songe à l'intellect issu de Dieu (chez lui du premier dieu) qui, selon lui, est également dieu⁵⁰, et qui est ensuite transmis aux hommes. Cela expliquerait l'identification qui semble se profiler aussi entre ce *πνεῦμα* et les âmes, et confirmerait la première interprétation de l'expression *θεοπνώω ὄντι* proposée : l'eau est pleine de ces âmes-

⁴⁵ On pourrait à cette occasion rappeler que le verbe *רָחַף* (*rhp*) de Gn 1, 2b (traduit par *ἐπιφέρεσθαι* dans la Septante et par « planer » dans la TOB) a été interprété en syriaque au sens de « réchauffer » et « vivifier ». Voir Basile de Césarée, *Hom. Hex. II 6*, cité dans le collectif dirigé par M. Harl, *La Bible d'Alexandrie, La Genèse*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes, Paris, Cerf, 1986, p. 87. Cette lecture vise peut-être à faire le lien avec le rôle vivifiant du souffle divin de Gn 2, 7, mais la signification prêtée au verbe pourrait expliquer ici le rôle si attirant de ce souffle/Esprit.

⁴⁶ Sur la notion de véhicule de l'âme, voir par ex. E. R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology* (1933), Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 313-321 et A. Kehl, « Gewand (der Seele) », in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 10, 1978, col. 945-1025.

⁴⁷ Le texte hermétique auquel il a été fait allusion indique déjà une relation entre le souffle divin qui emplit l'initié et le *νοῦς* : l'intellect semble être à l'origine de cet esprit emplissant l'homme, esprit qui incarne alors la présence de cet intellect en lui.

⁴⁸ Il s'agit ici de *In Tim. CCC*, le fr. 52 dP s'achevant au paragraphe CCXCIX.

⁴⁹ Voir F. Jourdan, « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », art. cit. p. 150, 172-180, et « Traditions bibliques et traditions égyptiennes... », art. cit., p. 438-439.

⁵⁰ Voir les fragments 20-22 F (fr. 12-14 dP) et 24-28 F (16-20 dP).

intellects. Ce moment préalable à l'incarnation n'aurait rien de négatif : il décrirait soit le moment où les âmes-intellects siègent près de l'eau qu'elles vont ensuite emplir, soit un moment où elles viennent retrouver (ou chercher ?) l'intellect qu'elles sont elles-mêmes lorsqu'elles sont authentiquement elles-mêmes. L'eau qui représente le monde sensible serait remplie de l'Intellect divin proprement dit, mais aussi de chacune de ces âmes dotées d'un intellect qui les rend divines à leur tour.

- 34 Aussi paradoxal qu'il puisse paraître s'il est juxtaposé aux propos négatifs sur l'incarnation, cet enseignement est conforme à celui que Numénius dispense dans le dialogue *Sur le Bien*. Son premier dieu est certes un intellect transcendant le monde et même son dieu démiurge est un intellect qui gouverne le monde sensible sans le pénétrer réellement⁵¹. Mais ce démiurge a sans doute l'âme du monde ou peut-être plus exactement l'intellect de l'âme du monde comme relais à la fois supérieur au monde et intérieur à lui pour perpétuer son harmonisation du sensible⁵². Telle est du moins la représentation de l'âme du monde dans le *Timée*⁵³ qui la décrit comme immanente au monde, tandis qu'elle l'entoure aussi de l'extérieur⁵⁴. Comme cet intellect divin, l'intellect humain (ou la partie rationnelle de l'âme humaine) serait alors lui aussi à la fois *au-dessus* de la génération en ce qu'il la précéderait et lui survivrait, et *en elle* puisqu'il ne quitterait pas l'âme lorsqu'elle s'incarne.
- 35 Numénius ne concevrait pas seulement l'incarnation comme une chute de l'âme, mais comme un désir de celle-ci de retrouver son semblable qu'est cet intellect

⁵¹ Sur ce sujet, voir F. Jourdan, « Pourquoi n'y a-t-il pas d'âme du monde dans le dialogue de Numénius *Sur le Bien* ? La non identification du "troisième" dieu à l'âme du monde dans le *Περὶ τὰγαθού* », *Philosophie antique* 21, 2021, p. 233-264.

⁵² Voir l'analyse de 26 F dans l'article cité à la note précédente. — Nous revenons ici sur notre position exprimée dans l'article intitulé « Traditions bibliques et traditions égyptiennes... », art. cit., où nous considérons ce souffle, intellect envoyé par le premier dieu, comme l'intellect qu'est le démiurge. L'interprétation doit être précisée, car, dans le *Περὶ τὰγαθού*, le démiurge semble en réalité transcendant au monde *sur* lequel il gouverne (voir l'analyse de 26 F signalée). Nous penserions à présent soit que, dans ce contexte, Numénius n'a pas le degré de précision du *Περὶ τὰγαθού*, soit qu'il pense plutôt à l'intellect de l'âme du monde qui relaie l'intellect démiurgique ici-bas. L'interprétation proposée dans cette étude antérieure peut néanmoins être conservée si l'on considère que la présence de l'intellect démiurgique dans le monde n'implique pas une immanence réelle de celui-ci, mais une situation au-dessus du monde semblable à celle du pilote à la barre. Sa présence à l'intérieur des eaux renverrait à l'ordre ou à l'harmonie par lui imprimée au monde sensible et surtout à l'âme de celui-ci (26 F) — à son reflet, pour ainsi dire, ou plutôt à celui de sa forme (24 F), modèle du monde qui l'imite, ou encore à son relais, que peut représenter l'âme du monde avec son intellect.

⁵³ *Timée*, 36 e 2-3.

⁵⁴ Les stoïciens, dont Numénius emprunte souvent la terminologie, mais non les conceptions, confient le rôle de l'âme du monde au *πνεῦμα*. Numénius a pu reprendre leur image et lire une allusion à cette âme dans le terme *πνεῦμα* de la Septante. Sur ce sujet, voir par ex. J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939, p. 165-166.

divin situé dans l'âme du monde. L'âme humaine pourrait rejoindre le divin aussi ici-bas — conclusion confirmée par le dialogue *Sur le Bien* qui enseigne la manière dont le Bien et l'ordre se transmettent au monde.

- 36 Au passage, l'eau se charge d'une autre connotation : elle ne représente plus le lieu du pur désordre, irrationnel et contingent ; elle devient le réceptacle de l'intellect et du divin, tout comme la matière et le sensible le sont en 19 F. Cette mutation sémantique ne doit pas étonner. Elle se justifie de trois manières liées au contexte : dans les vers homériques, les Nymphes représentent la nature limpide et pure de l'eau (*De antro*, § 17) ; la religion mithraïque conviée peut-être⁵⁵ par Numénius et Porphyre pour interpréter le passage accorde une place importante à cet élément ; dans le *Timée* (32 b-c ; 42 b-e) auquel Numénius est fidèle, enfin, l'eau est placée immédiatement après le feu et avant l'air, ce qui ne s'accorde certes pas avec l'opinion commune, mais avec la tradition mithraïque⁵⁶. Tissant ces différentes traditions, Numénius parvient à un discours cohérent, au prix d'un changement du sens de l'image qui ne lui est pas étranger⁵⁷.

2. La tradition égyptienne interprétée dans le même sens

- 37 Numénius poursuit sa confirmation du sens à donner à l'expression θεοπνώοντι en interprétant la tradition égyptienne qui représente ses dieux astraux, devenus δαίμονες en vertu de l'*interpretatio graeca*⁵⁸, comme voguant sur l'eau dans la barque du soleil. Selon lui⁵⁹, tous ces δαίμονες représentent les âmes qui descendent dans la génération.
- 38 Associer les âmes à des δαίμονες qui voguent sur l'eau, permet peut-être plus facilement encore d'illustrer l'affirmation que l'eau est pleine d'un souffle divin, vraisemblablement identifié à l'intellect à la fois du dieu et des âmes. Le lien des δαίμονες au souffle de la tradition biblique est du moins réalisé ici par le participe ἐπιπλωμένους, dont à la fois le sens et le préfixe font écho au verset réécrit

⁵⁵ Sur les nuances à apporter à cet apport du mithraïsme, voir F. Jourdan, « Numénius et les traditions "orientales" : essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (fr. 1 / 10 F) », in N. Belayche et F. Massa, (éds.), *Les philosophes et les mystères dans l'Empire romain*, Liège, Presses Universitaires de Liège / De Boccard, 2021, p. 59-89, ici p. 80.

⁵⁶ Voir W. Hübner, « Les éléments astrologiques ... », art. cit. p. 63-64, 84 et 102.

⁵⁷ Voir l'image du navire qui, en 11 F (fr. 2 dP), est une métaphore du Bien et, en 26 F (fr. 18 dP), symbolise le monde.

⁵⁸ La notion de *daimones* renvoie aussi et surtout aux décans égyptiens, groupe de trente-six constellations situées au sud de l'écliptique. Voir F. Jourdan, « Traditions bibliques et traditions égyptiennes... », art. cit. p. 441, n. 48 avec la bibliographie.

⁵⁹ *Ibid.* p. 443.

(ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ). En outre, le *Timée*⁶⁰ lui-même compare l'intellect à un δαίμων situé au sommet de l'âme⁶¹. Par suite, le soleil, principal de ces dieux astraux, est lui aussi identifié à une âme et sans doute à un intellect : l'image est très semblable à la précédente où l'Intellect de Dieu et les âmes finissaient par être unis dans la même notion de πνεῦμα ou souffle emplissant les eaux, sans pour autant être pleinement identifiés. La différence est que Dieu et le soleil restent les figures éminentes qui attirent les autres ou autour desquelles celles-ci évoluent.

- 39 Considérée en elle-même, la tradition égyptienne semble simplement confirmer que l'incarnation concerne les intellects, tandis que l'exploitation de la tradition biblique suggérerait peut-être en outre une rencontre positive, dans la génération, entre l'intellect du dieu et ceux des âmes humaines. Mais Numénius ne laisse rien percevoir de négatif dans la tradition égyptienne qu'il utilise pour représenter le cycle des incarnations successives de l'âme⁶² et l'ensemble sert simplement à confirmer l'idée que le monde sensible, associé à l'eau, est plein d'intellects⁶³, c'est-à-dire de divin dans l'esprit platonicien.
- 40 Peut-on préciser l'intention de Numénius ? Son insistance sur le fait que tous les δαίμονες font le voyage et donc que toutes les âmes sont concernées par l'incarnation indique peut-être une prise de position dans un débat philosophique sur le type d'âmes devant s'incarner⁶⁴ : même les âmes supérieures en ce qu'elles seraient de purs intellects finiraient par le faire. Peut-être évoque-t-il aussi plus simplement le tout début de l'incarnation, le moment où les âmes quittent la sphère purement intelligible représentée vraisemblablement par la sphère des fixes⁶⁵ et sont encore de purs intellects, auxquels ne se sont pas jointes les parties psychiques mortelles évoquées dans le *Timée*⁶⁶, voire les enveloppes psychiques

⁶⁰ 90 a3-5 et c5. Voir aussi Héraclite (22 B 119 DK = 94 Marcovich = 131 Pradeau) selon lequel l'âme de chaque homme est un *daimon* ; Empédocle 31 B 115, 357-358, 31 B 132 et 365 DK ; Épicharme, 23 B 17 et 201 DK ; Démocrite, II 68 B 170-171 DK.

⁶¹ Plutarque développe l'image dans le mythe eschatologique du *De genio Socratis* 22, 591 D-F. Sur les nombreux points communs entre ce mythe et la pensée de Numénius, voir F. Jourdan, « Traditions bibliques et traditions égyptiennes... », art. cit. p. 444, n. 65.

⁶² Le mythe égyptien décrit le cycle perpétuel des levers et des couchers des astres, liés à celui de la vie et de la mort. Il rappelle l'imagerie astrologique évoquée plus haut. Sur ce point, voir par ex. J. Assman, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München, C. H. Beck, [2001] 2010², p. 247-254. Une telle représentation ne peut qu'agréer à un esprit pythagorisant nécessairement adepte de la théorie de la réincarnation.

⁶³ Voir Platon, *Lois* X 899, selon lequel le monde est plein de puissances divines, idée que Numénius a peut-être à l'esprit.

⁶⁴ Numénius a pu souhaiter s'opposer ici à Plutarque, sur ce sujet, voir F. Jourdan, « Traditions bibliques et traditions égyptiennes... », art. cit. p. 445, n. 70.

⁶⁵ Voir Porphyre, *De antro*, §§ 21-24.

⁶⁶ *Timée*, 41 d ; 69 c-71 e.

acquises au cours d'une descente à travers les sphères célestes — doctrine dont parle Macrobe et qui semble plus difficile d'attribuer à Numénius⁶⁷.

- 41 Il n'en demeure pas moins frappant qu'ici, plus aucune considération négative n'est adjointe à l'image de la descente des âmes. Celles-ci semblent au contraire rejoindre l'intellect divin lui-même dans le monde sensible. Cet intellect n'est certes pas le dieu transcendant, ni même sans doute le deuxième intellect que Numénius identifie au démiurge⁶⁸. Il s'agit sans doute plutôt de l'intellect de l'âme du monde. Mais, comme l'enseigne le fragment 21 F, cet intellect est lui aussi une semence du premier intellect. Le processus permet une réunion avec l'intellect divin en ce monde qui a sans doute pour vertu d'y introduire l'ordre et l'harmonie, le divin et l'intelligible. Si, d'après les témoignages, Numénius concevait l'incarnation comme un mal pour chaque âme considérée individuellement, il ne l'envisageait peut-être pas ainsi pour le monde et il ne semble pas même considérer que l'intellect de chacune y perçoive elle-même un mal. Cet intellect se trompe-t-il ? Rien ne le suggère ici.
- 42 Cette interprétation conduit alors à une nouvelle lecture de la fin du texte où est cité Héraclite.

C. Une lecture différente d'Héraclite ?

- 43 Les dernières lignes du témoignage peuvent être traduites ainsi :

De là vient aussi que, (selon lui⁶⁹), Héraclite dit que, « pour les âmes, devenir humides est jouissance et non mort » — jouissance (τέρψις) est pour elles la chute (πτῶσις) dans la génération —, et qu'il dit ailleurs que « nous vivons leur mort et qu'elles vivent notre mort »⁷⁰. Par conséquent aussi, (d'après lui), le poète (*scil.* Homère) qualifie ceux qui sont dans la génération de « mouillés » (διερούς, *Od.* VI 21) parce que leur âme est imprégnée d'humidité⁷¹.

⁶⁷ Cette doctrine est présente dans le *Corpus hermeticum*, *Poimandrès*, I 25-26 ; dans le *De abstinentia*, I 30, 7 où Porphyre décrit des facultés de l'âme qui se mettent à germer quand l'âme rationnelle quitte l'intelligible — facultés associées à l'irrationnel et qui détruisent en cela l'essence de l'âme proprement dite ; et chez Macrobe, *In Somn. Scip.* I 12, 13-15 (cf. I 11, 12). Sur la difficulté d'attribuer une telle doctrine à Numénius, voir par ex. K. Alt, *Weltflucht und Weltbejahung*, *op. cit.*, p. 207 et F. Jourdan, « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicite chez Macrobe ? Première partie ... », art. cit. p. 64-70.

⁶⁸ Voir F. Jourdan, « Pourquoi n'y a-t-il pas d'âme du monde dans le dialogue de Numénius *Sur le Bien* ?... », art. cit.

⁶⁹ Porphyre ne quitte pas le style indirect. Il continue visiblement à rapporter le propos de Numénius.

⁷⁰ Héraclite, 22 B 77a et b DK = 102 Pradeau.

⁷¹ Porphyre, *De antro*, § 10. 161-166 = fr. 30. 10-17 dP.

- 44 Numénius expose deux traditions grecques (Héraclite et Homère), qui lui permettent d'associer l'eau à la génération et même au plaisir ou à la jouissance (τέρψις). Elles sont présentées de manière à faire apparaître l'association devenue habituelle de l'humide et de la génération, ici associée au défaut d'intelligible et d'intelligence, le tout conçu comme une forme de mort pour l'âme. Nous ne nous intéresserons ici qu'au recours à Héraclite⁷². Le deuxième passage de celui-ci, selon lequel nous vivons quand les âmes meurent et mourons quand elles vivent (ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον), confirmerait cette vision négative : pris dans un contexte platonicien, il paraît suggérer que la vie véritable des âmes se situe dans l'éloignement de la génération qui correspond à la mort physique de l'homme, tandis que la vie incorporée est pour elles synonyme de mort, puisqu'elles chutent dans la génération.
- 45 Lues dans l'ensemble du témoignage, cependant, les deux références à Héraclite appellent peut-être une autre interprétation. Numénius ne les a pas nécessairement prises au sens où nous avons coutume de le faire, en suivant les chrétiens qui nous transmettent les fragments semblables et en adoptant l'esprit du *Phédon* que nous estimons *a priori* sous-jacent à la pensée du platonicien⁷³.
- 46 Reprenons les deux phrases qu'il prête à Héraclite. La première est : « pour les âmes, devenir humides est jouissance et non mort » (ψυχῆσι φάναι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι) — la suite : « jouissance est pour elles la chute dans la génération » peut être une interprétation de Numénius (τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτώσιν). La deuxième phrase est : « nous vivons leur mort et elles vivent notre mort » (ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον). M. Marcovich⁷⁴, suivant en cela G. S. Kirk, ne retient pas ces deux textes comme un ou deux fragments proprement dits. Selon lui, ils constituent une variante pythagorisante de deux autres, transmis respectivement par Clément d'Alexandrie et par le Pseudo-Hippolyte. Chez Clément, on lit : « pour les âmes, la mort c'est devenir eau »⁷⁵ ; chez le Pseudo-Hippolyte, se trouve l'antithèse suivante : « Immortels mortels, mortels immortels : vivant la mort de ceux-là, mourant la vie de ceux-là »⁷⁶.

⁷² Sur l'ambiguïté de l'adjectif διερός utilisé par Homère et qui signifie à la fois « vivant » et « humide », voir F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 602, n. 5 ; F. Jourdan, « Traditions bibliques et traditions égyptiennes... », art. cit. p. 448-449 ; M. Domaradzki, « Of Nymphs and Sea, Numenius on Soul and Matter in Homer's *Odyssey* », *Greece and Rome* 67-2, 2020, p. 139-150, ici p. 146.

⁷³ Nous n'approfondirons pas ici cette piste de lecture évidemment essentielle. Sur ce sujet, voir H. Tarrant, « The *Phaedo* in Numenian Allegorical Interpretation », art. cit., ici p. 142 : Numénius pourrait interpréter la géographie souterraine du *Phédon* en la transposant au monde céleste.

⁷⁴ *Eraclito. Frammenti*, Florence, La Nuova Italia, [1967] 1978².

⁷⁵ 22 B 36 DK= 66 Marcovich= 101 Pradeau

⁷⁶ 22 B 62 DK= 47 Marcovich= 28, 8 Pradeau.

- 47 Numénius peut avoir reformulé les propos d'Héraclite transmis par la tradition. À défaut de pouvoir le prouver, nous tenterons simplement de montrer qu'ils prennent un sens particulier dans le contexte où il les utilise.
- 48 Commençons par la première phrase. La négation μή, devant θάνατον, a étonné les éditeurs qui, à l'instar d'Hermann Diels, l'ont parfois corrigée en ἤ : selon eux, Héraclite ne peut avoir dit que la génération n'était pas la mort de l'âme. Toutefois, comme l'a montré Jean-François Pradeau⁷⁷, la correction est inutile : Héraclite dénonce sans doute une erreur commise par les âmes qui ne voient pas la génération comme leur mort véritable.
- 49 Replaçons-nous maintenant dans l'esprit de Numénius qui cite ce passage ou le reformule : « pour les âmes, devenir humides est jouissance et non mort » (ψυχῆσι φάναι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι). Rien, dans le contexte, n'impose de penser que Numénius estime lui aussi qu'il s'agit d'une erreur des âmes. Cette interprétation est certes possible. Mais il semble surtout utiliser Héraclite comme une autre source vénérable devant confirmer ce qu'il vient de montrer grâce aux traditions précédentes. Il a suggéré que les âmes sont entrées dans la génération pour y retrouver l'intellect divin. Il peut interpréter le passage prêté à Héraclite littéralement : cette entrée dans la génération n'est pas synonyme de mort pour les âmes ; elle est réellement une raison de se réjouir⁷⁸. Même si le terme τέρψις n'a pas la connotation positive de la joie intellectuelle, Numénius entend peut-être ce plaisir comme le plaisir à retrouver son semblable, un semblable qui n'est pas présenté comme l'irrationnel. Lorsqu'il précise ensuite qu'il s'agit du plaisir à entrer dans la génération, il explicite ce que veut dire être humide chez Héraclite comme chez lui. Cette paraphrase peut donc remonter à Héraclite. Seul le terme πτώσις, qui décrit une chute plutôt qu'une simple entrée dans la génération, semble relever de l'interprète parce qu'il est connoté négativement. La connotation péjorative n'est toutefois pas une objection majeure à la démonstration : Numénius pense que la descente dans la génération n'est pas bonne pour l'âme. Mais la citation qu'il a choisie vise quant à elle à décrire la situation. Étant donné qu'il a sans doute retouché la citation biblique et le texte d'Homère pour son propos, il n'est pas exclu qu'il ait aussi retouché le texte d'Héraclite pour le faire correspondre à sa description et soit lui-même à l'origine de la négation μή. Néanmoins, le simple fait de prendre le propos d'Héraclite au sens littéral plutôt que d'y voir la dénonciation d'une erreur suffit à lui donner le sens désiré dans le contexte⁷⁹.

⁷⁷ *Héraclite*, Fragments, Paris, Flammarion, 2002, p. 285. Voir aussi L. Saudelli, *Eracito ad Alessandria*, « Studi e ricerche intorno alla testimonianza di Filone », Turnhout, Brepols, 2012, p. 189, n. 75.

⁷⁸ Le verbe τέρω indique un sentiment de contentement ou de plaisir.

⁷⁹ Le même processus d'interprétation déformante est à l'œuvre dans la lecture numénienne de *Timée*, 39 e7-9, voir le témoignage de Proclus, 30 T = fr. 22 dP.

- 50 Passons à la deuxième citation : « nous vivons leur mort et elles vivent notre mort » (ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον).
- 51 Placée dans un contexte platonicien imprégné par le *Phédon* où la véritable vie de l'âme correspond à la mort du corps ou plus exactement à la mort au corps, cette phrase a un sens évident : Numénius la citerait pour dire à travers Héraclite que notre vie incarnée correspond en réalité à la mort de l'âme, tandis que la vie véritable de l'âme correspondrait à notre mort physique, où l'âme est séparée du corps. Qu'il ne s'agisse vraisemblablement pas du propos d'Héraclite, jouant sur les contraires et n'ayant sans doute pas envisagé l'immortalité de l'âme, importe peu au citeur. Mais ce n'est peut-être pas non plus le sens que Numénius donne *ici* à la citation. Continuons à lire les deux textes qu'il attribue à Héraclite à la fois ensemble et dans leur sens littéral. Numénius vient de prêter à Héraclite l'idée que devenir humide, c'est-à-dire entrer dans la génération, n'équivaut pas à la mort des âmes. Lorsqu'il dit « nous vivons leur mort », il ne pense peut-être pas davantage que la mort évoquée renvoie à la génération. Il veut peut-être lire au contraire que *nous vivons réellement quand les âmes meurent* au sens où elles *quittent la génération* — on retrouverait le sens de la leçon manuscrite *αὐτογένεσιν* du premier témoignage analysé : *la véritable naissance des esclaves que sont les hommes et donc leur vie ne commencerait que lorsque leurs âmes quittent la génération*. Quant à la suite de la citation, « elles vivent notre mort », elle pourrait signifier ici selon Numénius que lorsque les âmes vivent, au sens cette fois où elles entrent dans la génération selon les représentations précédentes, nous mourons quant à nous à la vie véritable.
- 52 Cette interprétation dépend certes du sens à donner à la première personne du pluriel : selon la lecture proposée, le « nous » (ἡμεῖς) du texte ne renverrait pas à l'homme incarné, mais à l'intellect que nous sommes véritablement. Numénius lèverait l'antithèse que semble receler le passage d'Héraclite entre ce « nous » et les « âmes » dont le cheminement vers le haut ou vers le bas serait alors le même : il unirait notre sort au leur dans une même identification à l'intellect⁸⁰. De l'antithèse héraclitéenne ne resterait que la syllepse sur le verbe ζῆν, une fois pris au sens de vivre hors de la génération, une fois au sens de vivre en elle. Il est certes impossible de savoir si Numénius a cherché la cohérence absolue dans l'ensemble du passage et s'il a véritablement choisi de lire la première citation qu'il prête à Héraclite au sens littéral. Mais cette interprétation ne peut être exclue. Elle ne produit aucune incohérence avec le propos général puisqu'elle n'implique pas d'exalter l'incarnation que Numénius continue à considérer comme une chute de l'âme. La vie véritable est la vie éloignée du sensible. Le contexte où l'incarnation

⁸⁰ Le « nous » est un concept ensuite développé par Plotin, voir le traité 53 (I 1) édité par G. Aubry, Paris, Cerf, 2004. Plotin (*Enn.* V 3 [49] 8. 37-57) unit le « nous » (mode d'être de l'âme individuelle discursive associée à un corps vivant) et l'intellect dans la connaissance de l'intellect qui se donne lui-même à connaître à l'âme et provoque ainsi l'assimilation à lui de ce « nous ». Sur ce sujet, voir R. Chiaradonna, « Plotino : il "noi" e il νοῦς », in G. Aubry et F. Ildefonse (éds.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2013, p. 277-293.

n'est pas présentée comme une erreur de l'âme ou comme un mal pour elle, puisqu'elle semble permettre une rencontre entre intellects divins ici-bas, peut avoir suggéré cette autre lecture des textes d'Héraclite. N'oublions pas que, dans le mythe d'Er, les âmes qui redescendent le font avec joie (*ἀσμένως εἰς τὸ λειμῶνα*, X 614 e 2) : Numénius serait peut-être plus fidèle à Platon qu'on ne voudrait le croire.

Conclusion

- 53 Fidèle à Platon, Numénius l'est dans sa manière d'envisager le retour de l'âme vers son lieu d'origine divine comme un processus de séparation avec le sensible. Lorsque l'âme est déjà séparée du corps, dans la mort physique, il s'agit d'une libération de l'âme ou partie de l'âme irrationnelle destinée à permettre la vie dans le sensible. Ce retour concerne le seul intellect qui remonte vers les dieux que sont vraisemblablement les autres intellects et surtout l'intellect suprême, le premier dieu, semence de tout intellect. À l'inverse, Numénius semble généralement considérer l'incarnation comme un mal pour l'âme, sans doute en ce qu'elle installe celle-ci dans le sensible sous l'effet d'un désir physique et l'éloigne ainsi de l'intelligible.
- 54 Sa position ne se résume néanmoins pas à cette conception courante au sein du platonisme. Le désir à l'instant évoqué est celui de la partie *irrationnelle* de l'âme ou de l'âme irrationnelle, qui vient s'attacher à l'intellect pour permettre l'incarnation. Numénius semble aussi concevoir la descente de l'âme ici-bas comme l'effet d'une attirance pour l'intellect qui dirige le monde et le pénètre. L'âme concernée n'est pas irrationnelle. Elle est l'intellect qui pénètre ce monde pour l'emplir à son tour de sa présence rationnelle et divine, d'où son plaisir, cette fois rationnel, à s'incarner. L'âme ne retrouverait pas sa source spirituelle et son semblable d'un ordre supérieur uniquement lorsqu'elle quitte ce monde ; elle le retrouverait aussi lorsqu'elle y descend⁸¹. Une telle conception aura pu conduire Numénius à lire Héraclite d'une manière différente de celle qui nous est habituelle, parce que nous avons du mal à imaginer un platonicien envisager une dimension rationnelle au plaisir que l'âme pourrait prendre à entrer dans le sensible.
- 55 Cette interprétation fait coïncider deux manières de concevoir l'incarnation, selon le motif qui en est donné pour cause et la partie de l'âme qui en est considérée à l'origine : négative, quand cette incarnation serait provoquée par les appétits de l'âme irrationnelle, eux-mêmes liés à l'origine matérielle de cette âme ; positive,

⁸¹ N'oublions pas que, selon le fragment 24 F (16 dP), le monde est beau par sa participation au Beau qu'est sans doute la forme du démiurge.

lorsqu'elle serait due à l'attirance de l'intellect pour son semblable ici-bas⁸². Se rejoignent par là aussi les deux voies par lesquelles pouvait être abordée la question du retour de l'âme vers son origine. Si la génération permet à l'intellect de retrouver son semblable ici-bas, elle représente pour l'âme qui l'héberge ou le représente une étape vers ce retour qu'elle n'aurait pu accomplir après la mort, soit faute d'être encore suffisamment détachée du sensible et de l'âme ou partie de l'âme qui le rattachait à celui-ci⁸³, soit parce qu'elle devait encore subir le cycle des générations. Que ce soit ici-bas ou dans l'au-delà, le retour est assuré par l'exercice de l'intellect et de la pensée qui permet la rencontre du Bien véritable, ici et maintenant⁸⁴.

⁸² Jamblique (chez J. Stobée I 49, § 40. 29-34, vol. I p. 380. 14-19 Wachsmuth = Jamblique, *De anima*, § 29, p. 56. 25-28 Finamore / Dillon = Num. fr. 48 dP) aura peut-être largement simplifié le propos de Numénius, tout en s'inspirant davantage de lui qu'il ne voudrait l'avouer, lorsqu'il décrit les différentes raisons qu'a l'âme de s'incarner.

⁸³ Telle est l'image de l'âme après la mort représentée dans le mythe d'Er ou dans celui du *Gorgias* par exemple : elle n'est pas encore suffisamment détachée du sensible et en subit les conséquences.

⁸⁴ Sur ce point, voir le fragment 27 F (fr. 19 dP).

Bibliographie

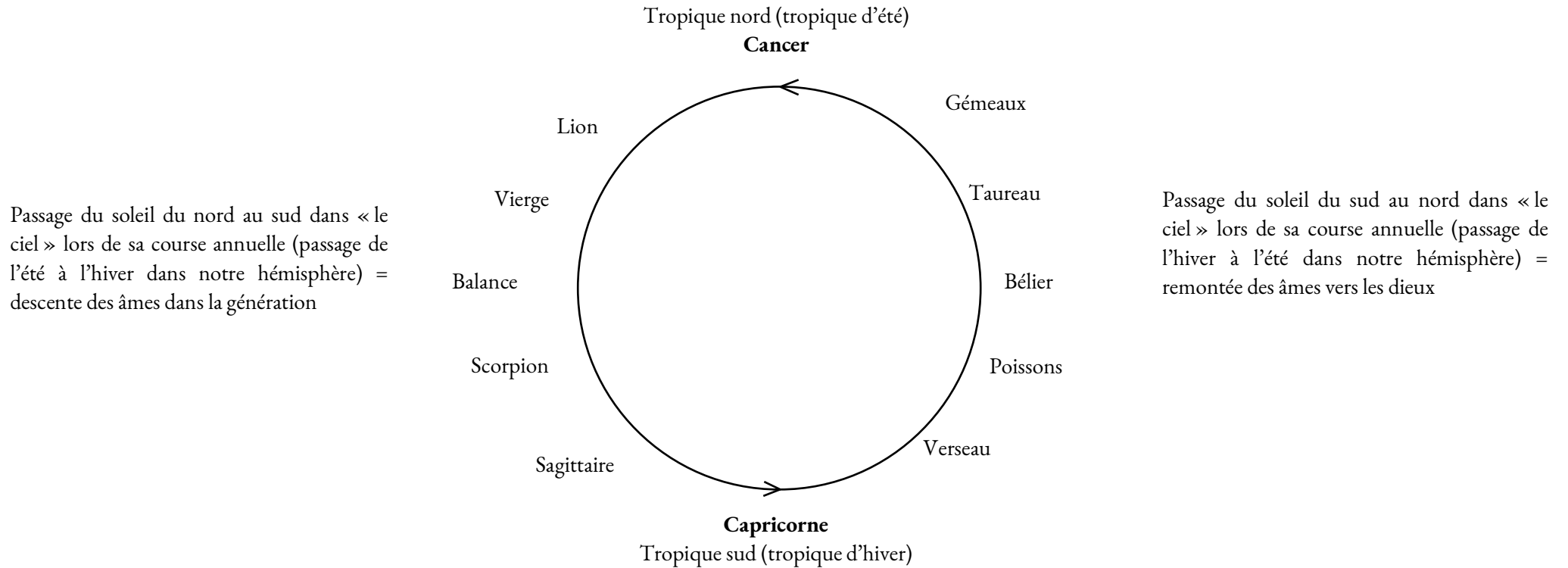
- AGOSTI, G., « Un commento al *De antro nympharum* di Porfirio », *Giornale Italiano di Filologia* 38, 1986, p. 283-292.
- ALT, K., *Weltflucht und Weltbejahung*, « Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin », Mainz, Akademie der Wissenschaft und der Literatur, Stuttgart, F. Steiner, 1993.
- ASSMAN, J., *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München, C. H. Beck, [2001] 2010².
- BAUMBACH, M. (éd.), *Die Seele im Kosmos*, « Porphyrios, Über die Nymphengrotte in der Odyssee », Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- CHIARADONNA, R., « Plotino : il “noi” e il *vous* », in G. Aubry et F. Ildefonse (éds.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2013, p. 277-293
- DECLIVA-CAIZZI, F., « La “Materia scorrevole”. Sulle tracce di un dibattito perduto », in J. Barnes et M. Mignucci (éds.), *Matter and metaphysics*, « Fourth symposium Hellenisticum », Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 425-470.
- DODDS, E. R., *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, [1933] 1963, p. 313-321.
- DODDS, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, « Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine », Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- DOMARADZKI, M., « Of Nymphs and Sea, Numenius on Soul and Matter in Homer's *Odyssey* », *Greece and Rome* 67-2, 2020, p. 139-150.
- DORANDI, T. (dir.), *Porphyre, L'Antre des nymphes dans l'Odyssee*, Paris, Vrin, 2019.
- HARL, M., (dir.), *La Bible d'Alexandrie, La Genèse*, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes, Paris, Cerf, 1986.
- HÜBNER, W., *Die Eigenschaften der Tierkreiszeichen in der Antike. Ihre Darstellung und Verwendung unter besonderer Berücksichtigung des Manilius*, Wiesbaden, F. Steiner, 1982.
- HÜBNER, W., « Les éléments astrologiques dans le *De antro nympharum* », in T. Dorandi (dir.), *Porphyre, L'Antre des nymphes dans l'Odyssee*, Paris, Vrin, 2019, p. 59-103.
- JOURDAN, F., « 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* 31, 1, 2013, p. 41-98.
- JOURDAN, F., « 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* 31, 2, 2013, p. 149-178.

- JOURDAN, F., « Le fragment 43 (des Places) de Numénius. Problèmes d'édition, tentatives d'interprétation », *Études platoniciennes* 10, 2013.
- JOURDAN, F., « La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 52 des Places, Calcidius ; cf. fr. 43 des Places, Jamblique) », *Philosophie antique* 14, 2014, p. 185-235.
- JOURDAN, F., « Materie und Seele in Numenios' Lehre vom Übel und Bösen », in F. Jourdan et R. Hirsch-Luipold (éds.), *Die Wurzel allen Übels. « Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts »*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 133-210.
- JOURDAN, F., « 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 », *Études philosophiques*, 2015, 3, p. 431-452.
- JOURDAN, F., « 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.
- JOURDAN, F., « Une exégèse de l'*Antre des nymphes* au service d'une interprétation du mythe d'Er — Numénius, fr. 30-35 des Places », in S. Roux (éd.), *Homère et les philosophes*, Paris, Hermann, 2020, p. 61-82.
- JOURDAN, F., « L'οὐσία chez Numénius : une notion qui s'élabore progressivement. Analyse des difficultés relatives à l'οὐσία et à l'ιδέα dans les fragments 22 F, 24 F et 28 F (fr. 14, 16 et 20 dP) », *Χώρα* 18-19, 2021, p. 455-480.
- JOURDAN, F., « Numénius et les traditions “orientales” : essai sur l'accord perçu entre elles et Platon (fr. 1 / 10 F) », in N. Belayche et F. Massa, (éds.), *Les philosophes et les mystères dans l'Empire romain*, Liège, Presses Universitaires de Liège / De Boccard, 2021, p. 59-89.
- JOURDAN, F., « 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* », *Philosophie antique* 21, 2021, p. 233-264.
- KEHL, A., « Gewand (der Seele) », *Reallexikon für Antike und Christentum*, 10, 1978, col. 945-1025.
- MARCOVICH, M., *Eraclito. Frammenti*, Florence, La Nuova Italia, [1967] 1978².
- MOREAU, J., *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1939.
- PRADEAU, J.-F., *Héraclite*, Fragments, Paris, Flammarion, 2002.
- SAUDELLI, L., *Eraclito ad Alessandria*, « Studi e ricerche intorno alla testimonianza di Filone », Turnhout, Brepols, 2012.
- TARRANT, H., « The *Phaedo* in Numenian Allegorical Interpretation », in S. Delcomminette, P. d'Hoine, and M.-A. Gavray (eds.), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Leiden, Brill, 2015, p. 134-153.
- TOPP, B., « “Σύμβολον τοῦ κόσμου” Astronomisch-astrologische Vorstellungen in Porphyrios' *De antro Nympharum* », in M. Baumbach (éd.), *Die Seele im*

Kosmos, « Porphyrios, Über die Nymphengrotte in der Odyssee »,
Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, p. 117-140.

Annexe

Montée et descente de l'âme selon le schéma astrologique de Numénius⁸⁵



⁸⁵ Ce schéma résume le propos de Numénius. Il n'a aucune valeur scientifique. Il vise simplement à illustrer la description du voyage de l'âme que semble proposer Numénius. Les représentations astrologiques du *De antro* comportent difficultés et contradictions. Voir l'analyse qui en est donnée par W. Hübner, « Les éléments astrologiques dans le *De antro nympharum* », art. cit. p. 59-104 ; voir aussi B. Topp, « “Σύμβολον τοῦ κόσμου”... », art. cit., p. 124, 129 et 136.