



SÉBASTIEN MORLET (DIR.)

LIRE EN EXTRAITS

Lecture et production des textes
de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge

Jourdan – 979-10-231-1142-2





LIRE EN EXTRAITS

Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge

Les lettrés de l'Antiquité et du Moyen Âge avaient l'habitude de composer des notes de lecture. Ces notes prenaient souvent la forme d'extraits compilés dans des recueils, lesquels étaient parfois lus et copiés pour eux-mêmes. Les lettrés s'envoyaient leurs extraits ou s'en faisaient lire. Ces extraits permettaient de prendre connaissance rapidement du contenu essentiel d'un ouvrage, de ses « beaux passages » ou de ses passages les plus utiles. Ils avaient aussi un intérêt pédagogique ou polémique et servaient souvent de matière première à la composition d'ouvrages anthologiques. Ils sont même à l'arrière-plan d'un grand nombre de textes dont le caractère anthologique n'est pas toujours facilement détectable. C'est dire combien les extraits étaient au cœur de la vie des lettrés de l'Antiquité et du Moyen Âge.

Ce livre se propose de repenser les pratiques de lecture et de composition, de l'Antiquité au Moyen Âge, et de préciser la place exacte des « extraits » dans la culture des lettrés jusqu'à l'aube de la Renaissance. Il est fondé sur une double approche à la fois comparatiste et historique. Il rassemble des contributions portant sur des aires culturelles différentes et s'applique à retracer l'émergence et la diffusion d'une pratique apparue avant tout en Grèce à l'époque classique et qui ne se cesse de prendre de l'importance dans les usages lettrés, dès l'époque hellénistique, et plus encore à l'ère chrétienne.

Illustration : Vincenzo Catena (v. 1480-1531), *Saint Jérôme lisant* (détail), huile sur toile, ca 1510, Londres, National Gallery © 2015. The National Gallery, London/Scala, Florence

ISBN 978-2-84050-981-3

9 782840 509813

SODIS
F387758


28 €

<http://pups.paris-sorbonne.fr>

LIRE EN EXTRAITS



Cultures et civilisations médiévales

collection dirigée par Jacques Verger, Fabienne Joubert et Dominique Boutet

Dernières parutions

Les Nobles et la Ville dans l'espace francophone (XI^e-XVI^e siècles)

Thierry Dutour (dir.)

L'Aquitaine des littératures médiévales (XI^e-XIII^e siècles)

Jean-Yves Casanova et Valérie Fasseur (dir.)

Cacher, se cacher au Moyen Âge

Claude Thomasset & Martine Pagan (dir.)

De servus à sclavus. La fin de l'esclavage antique (371-918)

Didier Bondue

L'Islam au carrefour des civilisations médiévales

Dominique Barthélemy & Michel Sot (dir.)

Le Texte médiéval. De la variante à la recreation

Cécile Le Cornec Rochelois, Anne Rochebouet & Anne Salamon (dir.)

Hommes, cultures et sociétés à la fin du Moyen Âge. Liber discipulorum en l'honneur de Philippe Contamine

Patrick Gilli & Jacques Paviot (dir.)

Rerum gestarum scriptor. Histoire et historiographie au Moyen Âge. Mélanges Michel Sot

Magali Coumert, Marie-Céline Isaïa, Klaus Krönert & Sumi Shimahara (dir.)

Les Usages de la servitude. Seigneurs et paysans dans le royaume de Bourgogne (VI^e-XV^e)

Nicolas Carrier

L'Enluminure et le sacré. Irlande et Grande Bretagne, VII^e-VIII^e siècles

Dominique Barbet-Massin

Wenceslas de Bohême. Un prince au carrefour de l'Europe

Jana Fantysová-Matějková

Intus et foris. Une catégorie de la pensée médiévale?

Manuel Guay, Marie-Pascale Halary & Patrick Moran (dir.)

Prédication et propagande au temps d'Édouard III Plantagenêt

Catherine Royer-Hemet

Épistolaire politique. I. Gouverner par les lettres

Bruno Dumisil & Laurent Vissière (dir.)

Savoirs et fiction au Moyen Âge et à la Renaissance

Dominique Boutet & Joëlle Ducos (dir.)

Sébastien Morlet (dir.)

Lire en extraits

Lecture et production des textes
de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge



Ouvrage publié avec le concours du Labex RESMED,
de l'Institut universitaire de France, de l'UMR 8167 (« Orient et Méditerranée »),
de l'École doctorale 1 (« Mondes anciens et médiévaux »)
et du Conseil scientifique de l'université Paris-Sorbonne

Les PUPS, désormais SUP, sont un service général
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2015
© Sorbonne Université Presses 2020

ISBN : 978-2-84050-981-3
PDF complet : 979-10-231-1136-1
TIRÉS À PART EN PDF :
Ragazzoli – 979-10-231-1137-8
Morlet – 979-10-231-1138-5
Guérin – 979-10-231-1139-2
Guardasole – 979-10-231-1140-8
Ciccolini – 979-10-231-1141-5
Jourdan – 979-10-231-1142-2
Junod – 979-10-231-1143-9
Munnich – 979-10-231-1144-6
Bossina – 979-10-231-1145-3
Ceulemans – 979-10-231-1146-0
Cassin – 979-10-231-1147-7
Reynard – 979-10-231-1148-4
Moreau – 979-10-231-1149-1
Lauritzen – 979-10-231-1150-7
Déroche – 979-10-231-1151-4
Kontouma – 979-10-231-1152-1
Costa – 979-10-231-1153-8
Debié – 979-10-231-1154-5
van Deun – 979-10-231-1155-2
Delmas – 979-10-231-1156-9
Ventura – 979-10-231-1157-6

Mise en page Emmanuel Marc DUBOIS, Issigeac
d'après le graphisme de Patrick VAN DIEREN

SUP

Maison de la Recherche
Sorbonne Université
28, rue Serpente
75006 Paris
tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<http://sup.sorbonne-universite.fr>

AVANT PROPOS

Sébastien Morlet

Les extraits nous suivent depuis l'école. Parce qu'on ne peut pas tout lire, parce que le temps est compté, les Humanités – littérature, philosophie, langues vivantes et anciennes – sont transmises avant tout, de l'école primaire à l'Université, à partir d'extraits. L'extrait est partie intégrante du « manuel », c'est-à-dire du livre maniable, feuilletable, adaptable aux besoins d'un cours.

Plus tard, les lecteurs que nous sommes continuent d'être baignés par les extraits : extraits dans la presse, de telle déclaration, de tel texte de loi, de tel livre qui vient de paraître ; extraits des œuvres fleuves – le Livre des Rois, *L'Astrée*... – réunis dans des anthologies.

Nos contemporains ignorent souvent qu'en cela, nous sommes les héritiers de l'Antiquité grecque. Les enfants y avaient déjà l'habitude d'apprendre à partir d'extraits, et il était courant de publier des « extraits » des œuvres jugées trop longues. L'extrait avait cependant, dans le monde gréco-romain, puis au Moyen Âge, latin ou byzantin, une place plus importante qu'il n'a aujourd'hui dans la culture littéraire. D'abord, les lettrés lisaient rarement sans prendre des notes, et ces notes prenaient en général la forme d'extraits. Un homme de lettres, sous l'Empire romain, se constituait ainsi des collections personnelles d'extraits, qu'il pouvait consulter, prêter, échanger. Ces collections lui servaient aussi, le cas échéant, à composer d'autres ouvrages. C'est dire que, derrière nombre d'œuvres antiques, surtout à partir de l'époque romaine, se cachent des extraits remployés et plus ou moins réélaborés. Cet aspect de la production littéraire antique et médiévale est encore très mal connu alors qu'il est au cœur des pratiques anciennes de lecture et d'écriture. Il existe déjà des synthèses importantes sur la lecture dans l'Antiquité et au Moyen Âge¹, mais ce que nous appellerions volontiers la lecture *sélective*, c'est-à-dire cette lecture

1 G. Cavallo et R. Chartier (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, tr. française, Paris, Le Seuil, 1997 ; G. Cavallo, *Lire à Byzance*, trad. P. Odorico et A.-Ph. Segonds. Paris, Les Belles Lettres, 2006 ; H. Y. Gamble, *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme*, tr. française, Genève, Labor et Fides, 2012 (1995 pour l'édition originale).

attentive qui consiste à retenir des extraits, n'a jamais suscité, à ce jour, l'intérêt qu'elle méritait².

Le but de ce livre est de commencer à combler cette lacune. Parler des *extraits* ne revient pas, d'ailleurs, à parler uniquement des *florilèges*, c'est-à-dire des anthologies constituées d'extraits. Le cas du florilège occupe une place importante dans ce volume, mais la problématique de l'extrait ne s'y réduit pas. Au contraire, il était important de situer la pratique du florilège, comme genre littéraire, dans le cadre plus général de l'extrait, c'est-à-dire de la lecture sélective et de ses différents aspects – le florilège n'étant que la face la plus immédiatement visible d'une pratique beaucoup plus diffuse dans les textes anciens.

8 Il est important également de bien dissocier la notion d'*extrait* des notions voisines de *citation* et de *fragment*. Ces deux dernières notions sont sans doute plus familières aux savants, aujourd'hui, mais le terme *extrait*, dont il existe des équivalents stricts en grec (*eklogē*) et en latin (*excerptum*), correspond davantage à la pratique concrète des Anciens. Une citation est un texte reproduit dans un autre texte. La citation peut être extraite d'une source, et dans ce cas, c'est un *extrait*. Mais on peut également citer un texte intégral, et dans ce cas, les deux notions ne se recoupent pas. Par ailleurs, les *extraits* ne se donnent pas toujours à voir sous la forme de *citations*. L'auteur qui les reproduit ne laisse pas toujours savoir à son lecteur qu'il puise chez un autre. Et l'extrait peut être plus ou moins réécrit.

La notion de *fragment* est quant à elle une notion philologique. Un fragment est un « bout » de texte : la notion de fragment est une notion factuelle. Là encore, un fragment peut être à la fois une citation et un extrait, s'il s'agit d'un bout de texte cité par un auteur, et extrait d'un autre texte. Mais il existe des fragments accidentels : tel morceau de texte transmis dans un manuscrit mutilé, par exemple. Et ces fragments ne sont pas des extraits.

Ce livre est le résultat d'un projet transversal de l'UMR 8167 « Orient et Méditerranée ». Ce projet s'est concrétisé dans l'organisation d'un séminaire de recherche qui s'est réuni pendant deux ans (2010-2012). Il s'est terminé par un

2 On citera tout de même le projet qui a donné lieu au volume édité par G. Reydam-Schils (dir.), *Deciding Culture: Stobaeus' Collection of Excerpts of Ancient Greek Authors*, Turnhout, Brepols, 2010, consacré uniquement à Stobée. On pourra évoquer de même un certain nombre d'ouvrages récents consacrés aux florilèges ou à l'encyclopédisme : P. Odorico, *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Wien, Böhlau, 1986 ; M. J. Muñoz Jiménez (dir.), *El florilegio: espacio de encuentro de los autores antiguos y medievales*, Porto, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 2011 ; C. Macé et P. van Deun (dir.), *Encyclopedic Trends in Byzantium? Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009*, Leuven, Peeters, 2011.

colloque organisé à la Maison de la recherche de Paris-Sorbonne le 30 novembre et le 1^{er} décembre 2012.

Ce projet a permis d'atteindre deux objectifs majeurs :

- Dans une optique *comparatiste*, il devait permettre de confronter plusieurs traditions lettrées sur le long terme. Le présent ouvrage permet de vérifier que la pratique des extraits a connu un développement notable dans le monde gréco-romain. Mais le texte qui ouvre ce volume montre aussi que les extraits sont présents, sous d'autres formes, dans d'autres traditions lettrées – dans le monde égyptien, en l'occurrence. Bien sûr, il reste possible d'ouvrir encore le spectre de la comparaison. Ce sera peut-être l'objet d'un autre ouvrage.
- Dans une direction cette fois plus diachronique, il s'agissait de jeter les bases d'une véritable *histoire* des extraits. Les contributions réunies dans ce volume montrent que, contrairement à une idée largement reçue, l'extrait n'est pas le bien propre de la culture médiévale, latine ou byzantine. Si elle connaît un moment de gestation particulier à l'époque tardo-antique – raison pour laquelle cette époque est la mieux représentée dans ce volume –, la pratique de l'extrait trouve ses origines en Grèce classique et elle occupe déjà une place importante dans la culture de l'époque hellénistique puis romaine.

Un peu plus haut, nous notions combien l'époque actuelle était à la fois l'héritière de l'Antiquité dans son rapport aux extraits, et combien, cependant, les habitudes lettrées avaient changé aujourd'hui. Existe-t-il encore des Plines soucieux d'annoter systématiquement les ouvrages qui passent entre leurs mains ? Qui songerait aujourd'hui à prendre le temps de collecter dans un cahier les passages les plus beaux ou les plus utiles d'un auteur qu'il découvre ? Ces pratiques existent encore sans aucun doute à l'état résiduel, mais elles sont, en général, complètement sorties des usages intellectuels.

Internet, de ce point de vue, marque peut-être un curieux retour de l'extrait dans la culture contemporaine, et hors du monde strictement savant ou intellectuel. L'internaute, en effet, a désormais la possibilité, et l'habitude, de consulter – à une vitesse inégalée – nombre d'extraits, de textes, bien sûr, mais aussi de morceaux de musique ou de films. Il permet à chacun de se constituer ses propres collections d'extraits et de les « partager » avec d'autres. C'était déjà ce que faisaient les hommes de lettres de l'Antiquité, mais dans le domaine strictement littéraire. Résurgence – plutôt que continuité – inattendue d'une pratique, qui amènerait naturellement à conclure que l'extrait, davantage qu'un phénomène culturel, hérité d'une histoire, est peut-être un invariant universel, lié à l'acte même de lire et de penser.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien financier de l'université Paris-Sorbonne, de son École doctorale 1, de l'Institut universitaire de France, et du Labex RESMED. Réalisé dans le cadre du Labex RESMED de l'Idex SUPER, il a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence nationale de la recherche au titre du programme Investissements d'avenir portant la référence ANR-11-IDEX-0004-02.

EUSÈBE DE CÉSARÉE ET LES EXTRAITS DE NUMÉNIUS DANS LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE

Fabienne Jourdan

CNRS, UMR 8167 « Orient et Méditerranée », Antiquité classique et tardive,
Labex RESMED

La préface de cet ouvrage met en garde contre la tentation de confondre les notions d'extrait, de citation et de fragment. Or, pour qui travaille sur Numénius dans l'intention de préparer une nouvelle édition des textes informant sur sa doctrine, cette tentation est grande, surtout lorsque la question est abordée à partir des passages du philosophe transmis par Eusèbe de Césarée. Dans la *Préparation évangélique (PE)*, Eusèbe est en effet l'un des rares, voire peut-être le seul¹, à fournir des citations littérales. Dans le cadre du programme proposé, la première étude envisagée était donc d'explorer les contextes de ces citations et, par l'examen de l'intention polémique à l'œuvre, d'expliquer comment ils pouvaient infléchir, aujourd'hui encore, la lecture de Numénius.

Une telle étude, toutefois, n'aurait pas permis d'aborder les extraits pour eux-mêmes. Tant qu'ils auraient été considérés comme des citations ou plus exactement, dans la perspective d'établir un recueil de ces textes, comme des fragments, toute l'attention se serait focalisée sur la pensée de Numénius. Même l'examen des contextes de citation n'aurait pas empêché de concevoir la présence

1 Porphyre paraphrase Numénius plus qu'il ne le cite (voir les fr. 30-33), tandis que Calcidius donne une traduction latine qui n'est peut-être pas non plus exempte d'interventions de sa part. Son vocabulaire, du moins, est teinté de l'interprétation qu'il fait de sa source (fr. 52). Sur ces textes, voir F. Jourdan, « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité 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 ; ead. « La matière à l'origine du mal chez Numénius. Un enseignement explicité 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 ; ead. « La matière à l'origine du mal chez Numénius : la doctrine rapportée dans le fragment 43 (Jamblique) lue à l'aide des analogies proposées dans le fragment 52 (Calcidius) », *Philosophie antique*, novembre 2014. — Les numéros renvoyant aux fragments de Numénius correspondent, dans cet article, à l'édition de É. des Places, *Numénius. Fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1973. Quand nous citons le grec, nous reproduisons en revanche le texte de K. Mras (*Eusebius' Werke*, Berlin, Akademie-Verlag, GCS 43, 1 et 2, 1954 et 1956 : *Die Praeparatio evangelica*, I et II). Nous traduisons enfin nous-même tous les textes cités.

d'Eusèbe comme un cadre déformant, voire nuisant à l'accès direct au sens des passages cités qui aurait seul concentré tout l'intérêt.

Quand on parle de *fragment*, en effet, on pense avant tout au « (petit) morceau » de l'œuvre de Numénius cité et à ce que ce « (petit) morceau » qui a été « extrait » de son contexte originel livre sur ce dernier. Considérer les mêmes textes non plus comme des fragments, mais comme des extraits proprement dits, change radicalement la perspective. Cette fois, ce qui importe est moins l'enseignement de Numénius dont on dispose d'un « (petit) morceau » que l'acte d'avoir choisi et découpé ce morceau et les motifs à l'origine de cet acte. — En bref, dans le cadre du programme proposé, il faut donc traiter d'Eusèbe et non (ou non prioritairement) de Numénius.

108

Le texte à l'étude, toutefois, demeure le même. C'est le prisme dans lequel le lire qui est fondamentalement différent. Il n'est plus en effet à considérer comme *contexte* des fragments, c'est-à-dire comme cadre du texte qui nous aurait en réalité intéressée, mais véritablement comme *le texte* à examiner, contenant et amenant l'extrait comme faisant partie intégrale de lui-même. Il s'agit alors d'étudier d'abord ce texte pour lui-même, c'est-à-dire d'éclairer non seulement les intentions motivant les choix qu'Eusèbe fait de certains passages dans l'œuvre de Numénius, mais aussi la méthode d'extraction qu'il met au service de ces intentions. Pourra alors être ensuite évalué, à l'aide de deux exemples emblématiques, le degré d'intégration de ces passages dans le discours d'Eusèbe. Ces résultats permettront de conclure sur la figure d'Eusèbe extracteur et sur les traits caractéristiques des extraits qu'il propose.

L'intention initiale, qui consistait à vouloir évaluer les informations sur Numénius fournies par le texte d'Eusèbe, n'est pas abandonnée pour autant. La perspective de l'extrait l'approfondit au contraire en la prenant sous un autre angle : l'étude de la méthode adoptée par l'extracteur devrait montrer que celui-ci n'est pas neutre dans sa présentation, ce qui invitera à mesurer les inflexions qu'il apporte à la lecture de Numénius et permettra peut-être de parvenir parfois au sens originel des textes du philosophe ; quant à la considération du discours d'Eusèbe et de l'extrait qu'il contient comme un tout, elle génèrera des hypothèses sur l'œuvre de Numénius que le seul examen des citations n'aurait pu fournir.

POURQUOI EXTRAIRE DES PASSAGES DANS L'ŒUVRE DE NUMÉNIUS ?

MÉTHODE DE PRÉSENTATION DES EXTRAITS

La première étape pour déterminer ce qui caractérise les extraits de Numénius dans la *PE* consiste à examiner pourquoi Eusèbe cite Numénius et comment il s'y prend pour intégrer des passages de celui-ci dans son texte.

Dans le préambule du livre quinze, Eusèbe rappelle le dessein qui gouverne la composition de son ouvrage. Il souhaite dans un premier temps (livres I-III) réfuter l'erreur polythéiste afin de justifier de s'être séparé d'elle en adoptant les principes de l'enseignement hébraïque, enseignement qu'il revendique comme l'héritage chrétien. Pour cela, il reprend la méthode, déjà expérimentée par ses coreligionnaires comme Clément d'Alexandrie, qui consiste à faire témoigner les païens à la fois en défaveur de leurs propres traditions et en faveur de ces traditions hébraïques qu'ils auraient parfois eux-mêmes adoptées (livres IX-X). Il va même plus loin dans cette voie. D'une part, il veut montrer l'accord des philosophes illustres de la Grèce avec les croyances bibliques, toujours en prenant les Grecs eux-mêmes à témoins (XI-XIII)². D'autre part et surtout, il tente de prouver que les philosophes qui pensent autrement que lui et les siens s'opposent en réalité à leurs illustres maîtres, c'est-à-dire en l'occurrence à Platon, qu'Eusèbe considère comme « le coryphée³ » de tous les philosophes grecs et comme l'auteur d'une doctrine en accord avec Moïse (livres XIV-XV).

Dans le cadre de ce projet, Numénius est un témoin privilégié. Ce philosophe platonicien « pythagorisant » (Eusèbe dit « pythagoricien »)⁴, originaire d'Apamée, en Syrie, au début de la seconde moitié du II^e siècle de notre ère⁵, aurait en effet affirmé l'accord entre philosophie grecque et traditions hébraïques et par là prouvé son estime à l'égard de ces dernières – du moins si l'on en croit Clément⁶ et Origène⁷. Eusèbe, qui s'inspire de ses deux prédécesseurs⁸, peut donc opportunément le convoquer et lui faire attester la justesse de son propos.

Les passages de ses œuvres sont alors choisis en fonction des quatre principaux aspects du projet d'Eusèbe.

Au livre neuf de la *PE*, Numénius sert de témoin grec, c'est-à-dire païen, de la grandeur de la tradition juive (ch. 8, 1- 2, fr. 9) et de ses affinités avec la pensée de Platon (ch. 7, 1, fr. 1a).

2 Cf. l'introduction du livre XI pr. 3-5.

3 *PE*, XI, pr. 3.

4 Sur cette appellation, voir M. Frede, art. « Numenius », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.2, 1987, p. 1034-1075, ici p. 1045-1050. Voir aussi, P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da antioco a plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982, p. 140-141.

5 Sur cette datation, voir le résumé des débats dans M. Frede, « Numenius », art. cit., p. 1038-1040.

6 *Stromates*, I, 22, 150. 4, passage qui correspond à la plus ancienne citation de Numénius qui nous soit parvenue.

7 *Contre Celse*, I, 15 ; IV, 51 (fr. 1 b et c, 10 a).

8 Au livre IX (6, 9) de la *PE*, il commence par citer le passage de Clément qui comporte le renvoi de ce dernier à Numénius avant de citer Numénius lui-même (IX, 7 et 8). Quant aux extraits du livre XI, nous montrerons qu'ils sont peut-être empruntés à Origène.

Au livre onze, où les extraits sont les plus nombreux (quinze), il incarne l'interprète de Platon par excellence parce que prétendument susceptible de montrer l'accord de sa doctrine avec celle de Moïse⁹. L'accord supposé des pensées grecque et hébraïque est affirmé par son intermédiaire sur les trois thèmes suivants : la définition de l'être et le nom qu'il faut lui donner (être qu'Eusèbe, visiblement à tort, identifie au premier dieu de Numénius¹⁰, ch. 10, fr. 5 à 8) ; le statut de la deuxième cause (qu'Eusèbe identifie au Logos-Sagesse de l'Ancien Testament et au Christ, ch. 18, fr. 11 à 15 et 17-18) ; et la définition du Bien (qu'Eusèbe identifie aussi au premier dieu, cette fois comme Numénius, ch. 22, fr. 2, 16, 19-20). Là, comme au livre neuf, c'est l'ouvrage *Sur le Bien* qui est cité¹¹. Au livre treize (ch. 4, 4-5, fr. 23), Numénius est toujours présenté comme commentateur de Platon, mais dans un autre contexte polémique. L'unique extrait de son œuvre, cette fois tiré de l'essai sur *Les Secrets de Platon*, est destiné à montrer ici que Platon, peut-être malgré les apparences, poursuit la critique de la religion grecque inaugurée par Socrate. Par cette citation, Eusèbe veut encore souligner l'accord entre la position de Platon et la sienne.

Au livre quatorze, Numénius est présenté comme dénonciateur du désaccord des disciples de l'Académie entre eux et avec leur maître. Dans ce discours, Eusèbe trouve un parfait relais au sien et le cite sur de longs passages en l'interrompant à peine pour résumer ce qu'il omet (ch. 4, 16-9, 4, fr. 24-28). Grâce au tableau qu'il lui fournit, il peut en effet d'une part dénoncer chez les Grecs la rupture avec leurs propres traditions, alors qu'ils critiquent une telle rupture chez les Chrétiens — Eusèbe doit précisément se justifier d'avoir abandonné la philosophie et les cultes grecs¹². Par contraste, il a souligné auparavant la continuité dans la transmission de l'héritage hébraïque, continuité qui se manifeste non seulement au sein de l'Ancien Testament, mais du Nouveau¹³. Dans ce qu'il est convenu d'appeler le « pamphlet¹⁴ » de Numénius *Sur la rupture des Académiciens avec Platon*, il trouve aussi d'autre part les

9 XI, 9, 8, voir le texte cité à la note 35.

10 Dans cet article, par simple souci de distinction et de manière purement conventionnelle, nous désignons le Dieu évoqué dans la Bible avec une majuscule et le (ou les) dieu(x) dont se réclament les « païens » avec une minuscule.

11 Eusèbe précise toujours l'ouvrage de Numénius qu'il cite, sauf pour le fameux λόγιον qui apparaît une première fois chez Clément d'Alexandrie dans les *Stromates* et se voit de fait repris dans la citation de Clément au livre IX de la *PE* (6, 9), et qui est cité une deuxième fois au livre XI (10, 14), là peut-être par l'intermédiaire d'Origène.

12 Voir par exemple *PE*, XI pr. 5 ; XV, 1, 1 et 5.

13 Voir par exemple *PE*, XIV 3, 1-5.

14 Le statut exact de ce livre serait à étudier. Remarquons ici simplement qu'il ne représente peut-être pas un ouvrage pour lui-même, mais un livre constituant une partie d'un autre. Voir la note 118.

arguments pour discréditer les philosophies (ici académiciennes et stoïciennes) qui s'éloignent de Platon, considéré comme seul héritier de Moïse¹⁵.

Numénius est enfin convoqué au livre quinze (ch. 17, fr. 3-4) comme détracteur de la pensée stoïcienne, en l'occurrence sur le thème de la corporéité de l'être¹⁶. Cette conception choque en effet le chrétien puisqu'elle revient à affirmer la matérialité de Dieu. Ici encore, Eusèbe se contente de laisser Numénius « relayer » sa pensée.

Ainsi choisis par Eusèbe pour servir ces quatre aspects de la visée polémique et démonstrative de son ouvrage, les passages de Numénius deviennent des « extraits » à proprement parler, c'est-à-dire des textes sélectionnés en fonction de l'enseignement qu'ils sont censés dispenser selon l'extracteur¹⁷. Leur présentation constitue alors une première étape pour les construire comme tels.

Première étape d'intégration et de construction des extraits de Numénius dans la PE: leur présentation

Une grande littéralité servant la démonstration

Tout d'abord, Eusèbe souligne qu'il cite de façon littérale. Un tel soin sert la démonstration en ce qu'il atteste de son honnêteté. Ce souci de littéralité se manifeste dans les détails suivants.

La présentation des extraits

La présentation des extraits, d'abord, cautionne ce projet.

Eusèbe dit vouloir « exposer » ou « citer » (παραθήσομαι IX, 7, 1 ; παραθέσθαι XI, 9, 8) la doctrine du philosophe pour la comparer à son propos, qu'elle doit confirmer. Cette attitude sert la démonstration par son apparente neutralité.

Eusèbe signale ensuite très clairement son choix de citer littéralement. Il renvoie pour cela à des écrits précis, en mentionnant non seulement les différents livres, qu'il désigne par leurs titres¹⁸ et décrit parfois à l'aide

15 Même si Eusèbe ajoute que Platon lui-même a pu parfois se tromper, voir *PE*, XI pr. 5 et XIII, 14-21.

16 Voir déjà l'annonce de cette dénonciation du stoïcisme comme philosophie et physique contraires à celles de Platon et donc de Moïse en *PE*, XV, 1, 11.

17 Voir la définition proposée en conclusion.

18 Du traité *Sur le Bien* sont cités le livre I en *PE*, IX 7, 1 ; XI, 22, 2-3 ; XV, 17, 1 ; le livre II en *PE*, XI 9, 8 ; le livre III en *PE*, IX, 9, 8 ; le livre V en *PE*, XI, 22, 3-4 ; le livre VI en *PE*, XI, 18, 22 et 22, 6. En *PE*, XI, 18, 1-21, Eusèbe cite ce même traité sans signaler le livre auquel il emprunte spécifiquement. Selon H. D. Saffrey (« Les extraits du Περὶ τὰγαθοῦ de Numénius dans le livre XI de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Studia patristica*, 13, 1975, p. 46-51, ici p. 48), il s'agit du livre III, selon É. des Places, du livre IV ou V (fr. 11-15 des Places). Dans son second article sur Numénius (« Un lecteur antique des œuvres de Numénius : Eusèbe de Césarée », dans *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*,

d'un substantif¹⁹, mais aussi, le plus souvent, en précisant le numéro des tomes qu'il cite²⁰. Ces titres sont même rappelés dans les titres des chapitres de son ouvrage comme indication de la source²¹. Eusèbe choisit en outre des verbes introducteurs des citations qui confirment cette littéralité²², verbes qui, quand cela est nécessaire, précisent l'activité d'exégète (ἐρμηνεύει, διερμηνεύει, διασαφεῖ), de doxographe (μνημονεύει) ou de témoin (μαρτυρεῖ) attribuée à Numénius²³.

Par contraste, Eusèbe met à distance la tradition orale ou du moins indirecte. Cette réserve se manifeste à propos de la fameuse phrase prêtée à Numénius qui fait de Platon un Moïse parlant l'attique. La phrase apparaît une première fois dans la *PE* sous la plume de Clément cité au livre neuf²⁴, mais ne suscite

Torino, Bottega d'Erasmus, 1975, p. 145-153, ici p. 152), H. D. Saffrey, qui a entre-temps pris connaissance de l'édition de É. des Places, ne se prononce plus sur ce sujet. Le texte *Sur les secrets de Platon* est cité en *PE*, XIII 4 fin-5, 2 et celui *Sur la rupture des Académiciens avec Platon* en *PE*, XIV, 4, 16-9.

- 19 On trouve ainsi συγγράμμα en *PE*, XI, 9, 8 et ἡ βίβλος en *PE*, IX, 8, 1 à propos de l'ouvrage *Sur le Bien*. Eusèbe utilise le plus souvent la formule qui consiste à substantiver le nombre ordinal désignant le livre à l'aide de l'article τό.
- 20 Voir les exemples de la note précédente.
- 21 On trouve ainsi la formule prépositionnelle ἀπό accompagnée du génitif pour indiquer la source dans les titres des chapitres de la *PE* (IX, 7, 1, XI 10, 1 et XV, 17, 1) et dans les introductions (IX, 7, 1). Exceptionnellement, en *PE*, XIII, 5, Eusèbe emploie ἐκ et le génitif, pluriel en l'occurrence (*PE*, XIII, 13, 5). On trouve toutefois le plus souvent ἐν suivi du datif (*PE*, IX, 9, 8; XI, 9, 8; 17, 11; 18, 22; 21, 5; 22, 3, 6; XIII, 13, 4; XIV, 4, 13). Quand Eusèbe veut introduire plus spécifiquement le sujet, il utilise la formule περί suivi du génitif (*PE*, IX, 7, 1; 8, 1; XI, 17, 11; 18, 1; 18, 13; XIV, 9, 4). En *PE*, XV, 17, 1, le titre est une proposition qui explicite complètement le sujet.
- 22 On trouve le plus souvent λέγει et φησί, avec la variante ἐπιλέγει quand Eusèbe fait des coupes à l'intérieur des citations, ainsi que γράφει (XIV, 7, 15), avec ἐπέγραψε (XIV, 4, 16) pour signaler, là aussi sans doute, l'ajout d'un autre passage. De même διέξεισι et προστίθησι renvoient aux développements littéraires de Numénius (*PE*, XI, 9, 8 et 21, 6; XI, 18, 22). Eusèbe emploie en outre des substantifs qui réfèrent à cette lettre des textes, comme λέξεις (XI, 9, 8) et φωνάς (XIV, 4, 16 et XI, 18, 25).
- 23 Μνημονεύει apparaît essentiellement quand Numénius est censé relater un fait, qu'il s'agisse de l'histoire juive au livre neuf ou des inepties de l'Académie au livre quatorze (*PE*, IX 8, 1 à propos de Moïse et des deux magies égyptiens; *PE*, XIV, 8, 15 à propos de Philon de Larissa; le verbe est employé au passif en *PE*, XIV, 1, 4 à propos des autres récits évoqués par Numénius dans ses pages sur les Académiciens et en *PE*, XI, 10, 4 à propos du λόγιον prêté à Numénius: le verbe n'indique alors plus une citation littérale, mais signale que Numénius évoque un fait. Sur l'idée qu'au livre XIV Eusèbe ne recourt plus à Numénius comme interprète mais comme historien de la philosophie, voir le commentaire de G. Favrelle, *Eusèbe, La Préparation évangélique*, Livre XI, Introduction, traduction et commentaire par G. Favrelle, texte grec révisé par É. des Places, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1982, p. 265). Μαρτυρεῖ sert quant à lui à affirmer le rôle de témoin du philosophe en faveur des traditions hébraïques (*PE*, IX 7, 3).
- 24 *PE*, IX, 6, 9, cf. *Stromates*, I 22, 150. 4. M. F. Burnyeat fait remarquer à juste titre que Numénius ne dit pas que Moïse parle grec, mais attique. Il propose alors d'y voir une allusion au dialecte clair utilisé par les Athéniens comme Platon par opposition au dialecte obscur qu'est le dorien des écrits (néo-)pythagoriciens (« Platonism in the Bible: Numenius of Apamea on *Exodus* and Eternity », dans R. Salles [dir.], *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient thought. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 143-169, ici p. 145-147).

aucun commentaire. Lorsqu'il reprend la phrase à son compte au livre onze²⁵, Eusèbe continue à la mettre à distance. Certes, il la qualifie de λόγιον (terme qui lui sert par ailleurs à désigner les versets bibliques comme des « oracles ») attribué à raison à Numénius. Mais il n'indique aucune source²⁶, ce qui laisse entendre qu'il ne dispose pas de l'écrit de Numénius d'où lui-même ou sa source l'aurait extraite. La phrase reste chez lui à ce statut de tradition orale, valable sans doute, mais non attestée²⁷. Par répercussion, cette réserve atteste la valeur des autres citations.

L'indication des choix

Outre cette grande littéralité, ce qui contribue à construire les passages de Numénius comme des extraits est l'indication claire, par Eusèbe, qu'il fait des choix dans l'œuvre du philosophe.

Il signale en effet ses coupes et ses indications semblent fiables : il emploie des formules qui indiquent qu'il saute un passage²⁸ ou passe à un autre livre²⁹. Les titres peuvent également servir de transition, dans ce cas extrêmement discrète, après une coupe, comme c'est le cas au livre quatorze³⁰.

Dans le même esprit de transparence, il fait allusion à d'autres développements qu'il ne reproduit pas³¹.

25 PE, XI, 10, 14.

26 On peut supposer que cette source est la même que celle d'où il tire l'ensemble des extraits de Numénius du livre XI, à savoir sans doute Origène (voir plus loin), ce qui expliquerait la qualification laudative de la phrase ici.

27 Sur cette réserve, voir aussi E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909, III, p. 627 (contra M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with introductions, translations and commentary, Jerusalem, The Israël Academy of Sciences and Humanities, 1980, II : *From Tacitus to Simplicius*, p. 206-216, ici p. 209) et M. J. Edwards, « Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews », *Vigiliae christianae*, 44, 1990, p. 64-75, ici p. 67.

28 PE, XI, 10, 6 : Καὶ ἐξῆς μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει (citation du fr. 6) ; XI, 18, 6 : Καὶ μεθ' ἕτερα φησι (citation du fr. 12) ; XI, 10, 9 : Εἶθ' ὑποκαταβάς ἐπιλέγει (citation du fr. 7) ; XI, 10, 12 : Εἶτα ὑποβάς φησιν (citation du fr. 8) ; XI, 18, 15 : Καὶ ἐξῆς δὲ πάλιν περὶ τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ πρώτου αἰτίου τὸ δεύτερον ὑπέστη τοιάδε (citation du fr. 14) ; XI, 18, 19 : Καὶ πάλιν ὑποβάς ἐξῆς φησιν (citation du fr. 15). Même si l'adverbe ἐξῆς peut paraître ambigu, les exemples montrent le plus souvent qu'il signale effectivement une coupe. Si cela n'est pas net en PE XI, 22, 8 (Καὶ πάλιν ἐξῆς φησι) et XIV, 8, 2 (Καὶ ἐξῆς ἐπιλέγει), cela l'est en revanche en XIV, 8, 13 (Εἶτα ἐξῆς φησι) et XIV, 8, 14 (Καὶ πάλιν ἐπιφέρει λέγων) en raison du choix de courts passages qui saisissent un trait caractéristique du personnage. On pourrait alors supposer qu'à chaque fois qu'Eusèbe introduit une telle formule, il opère une coupe dans le texte, mais il n'est pas possible de systématiser, l'adverbe demeurant en lui-même trop peu indicatif.

29 PE, XI, 18, 22 : Ἔτι τούτοις καὶ ἐν τῷ ἔκτῳ προστίθησι ταῦτα (citation du fr. 17) ; XI, 22, 3 : Ταῦτα μὲν ἐν τῷ πρώτῳ· ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ ταῦτά φησιν (citation du fr. 16) ; XI, 22, 6 : Καὶ ἐν τῷ ἔκτῳ δὲ ἐπιλέγει (citation du fr. 19).

30 PE, XIV, 6 où le titre introduit Arcésilas, 7 Lacydès, 8 Carnéade et 9 Philon. Dans les deux derniers cas, toutefois, les personnages ont déjà été évoqués dans le texte.

31 PE, XIV, 9, 4 (sans compter que les formules évoquées précédemment suggèrent des omissions).

Par suite, comme les passages sont toujours choisis de façon à éclairer le propos, Eusèbe n'hésite pas, outre à couper, à résumer ce qu'il omet. C'est le cas notamment au livre quatorze où il veut donner uniquement l'aspect le plus croustillant des portraits des différents diadoques de l'Académie. Au paragraphe XIV, 8, 15³², par exemple, Eusèbe fait lui-même une rapide mention de la succession de Carnéade, avant de laisser Numénios enchaîner sur Philon – Clitomaque n'ayant peut-être pas donné l'occasion d'un portrait aussi satirique. Ce paragraphe semble bien être un résumé, mais il n'est pas non plus impossible d'imaginer qu'Eusèbe rétablisse cette précision que comportait sa propre introduction au portrait de l'Académie (XIV, 4, 16), introduction éventuellement nourrie d'une autre source. Deux raisons non exclusives auraient pu motiver ce qui serait alors un ajout plutôt qu'un résumé : le désir de fidélité à la source utilisée parallèlement (directement ou non), à savoir Sextus Empiricus ou plutôt sa source³³ ; l'intérêt pour la succession, une liste de diadoques pouvant particulièrement plaire à l'évêque dans sa recherche d'un parallélisme entre traditions grecques et chrétiennes, même si son but est de dénoncer l'absence réelle de continuité dans le cas des premières. En tous cas, ce résumé ou cette précision porte la marque du compositeur : Eusèbe ne perd pas le fil de son propos, et dans cette longue citation, le fait qu'il synthétise les listes de diadoques révèle sa présence³⁴.

32 « Voilà ce qui est dit de Carnéade aussi. Pour lui succéder, ce fut Clitomaque qui fut placé à la tête de l'Académie, et après lui, Philon, au sujet duquel Numénios fait mention de ce qui suit ».

33 En *PE*, XIV, 4, 16 fin, il cite en effet les *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 220. Il suit en outre visiblement déjà la même source que Sextus Empiricus dans la présentation de l'Académie ou plus précisément des différentes académies dotées chacune d'un numéro dans les paragraphes XIV, 4, 15 et 16. Cette numérotation, accompagnée de la mention « dit-on » (φασί), est en effet caractéristique du style de Sextus Empiricus dans le même paragraphe des *Esquisses*.

34 Un cas paraît plus litigieux, celui des paragraphes XIV, 7, 14 et 15. É. des Places (voir son édition de Numénios, 1973, fr. 26, p. 75, l. 104-115 et son édition du livre XIV de la *PE*, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1987, p. 89, n. 1), ne conçoit pas ces paragraphes comme des résumés d'Eusèbe, et ce contrairement à ses prédécesseurs et successeurs (voir déjà E. A. Leemans [qui suit E. H. Gifford, *Eusebius: Praeparatio evangelica*, London, H. Frowde, 1903, Part III. 2], *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, Bruxelles, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Classe de Lettres 37. 2, 1937, p. 125, n. 14 du premier appareil critique, et l'édition du texte d'Eusèbe par K. Mras, *Eusebius' Werke II, op. cit.* où l'italique indique que le passage est d'Eusèbe selon l'éditeur ; après l'édition de Numénios par É. des Places, voir M. Baltés, recension de « Numénios, Fragments. Texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973 », *Gnomon*, 47, 1975, p. 538-543, ici p. 540). Pourtant l'annonce, juste après, de la manière dont Numénios parle de Carnéade alors qu'il vient d'être question de celui-ci semble bien signaler que ce qui précède n'était pas de Numénios. Eusèbe conclut en effet ainsi le passage sur Carnéade : « Et Numénios lui aussi, donc, écrit ce qui suit à son sujet » (*PE*, XIV, 7, 15 fin) — formule qui semble indiquer clairement que ce qui suit est de Numénios contrairement à ce qui précède. Il se peut certes que, dans ce résumé, Eusèbe mêle ses sources, surtout lorsqu'il évoque la troisième Académie (XIV, 7, 15), Numénios ne semblant pas numéroter

Les extraits obtenus, en eux-mêmes, sont alors de longueur variable, mais contrairement à la citation empruntée à Clément (*PE*, IX, 6, 9), ils sont toujours constitués au moins d'un paragraphe et s'étendent parfois sur plusieurs pages (*PE*, XIV, 4-9).

Un guide de lecture des textes choisis et une adaptation au projet de la PE

Toutefois, malgré cette volonté de transparence, Eusèbe adapte ses citations à son propos. Nous venons de voir qu'il n'hésite pas à raccourcir le texte de Numénius en recourant à de brefs résumés. Le plus souvent, il donne explicitement le sens qu'il veut trouver dans ce texte. À cette fin, ce sont les introductions qui jouent le rôle principal³⁵, mais des résumés, cette fois anticipant le contenu des propos cités plus loin³⁶, les relaient. Les conclusions,

les Académies, peut-être dans l'idée qu'il s'agit non pas de plusieurs académies, mais du déchirement d'une seule (position à comparer avec l'attitude de Plutarque, sur ce sujet voir par ex. D. Babut, « L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel », dans M. Bonazzi, C. Lévy et C. Steel [dir.], *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 63-98 avec la bibliographie afférente). La tonalité sarcastique de l'ensemble trahit quoi qu'il en soit qu'Eusèbe s'inspire de Numénius.

- 35 Au livre neuf, les introductions, relayées par les titres de chapitres (IX, 7, 1 et 8, 1), font de Numénius un doxographe, philosophe et témoin grec favorable à Moïse. Au livre onze, elles explicitent qu'il faut considérer ses textes comme des commentaires non seulement de Platon, mais de Moïse. Eusèbe y explique ouvertement qu'il se sert de Numénius à cette fin, voir *PE*, XI, 9, 8 : « Et, afin du moins qu'on n'aille pas croire que nous interprétons mal les paroles du philosophe, je recourrai à des commentaires qui éclairent le sens des mots que je viens de citer. Nombreux, certes, sont ceux qui se sont adonnés à leur examen, mais pour le moment il me suffit de citer les termes qu'emploie un homme illustre, le Pythagoricien Numénius, lorsqu'au livre II de son traité *Sur le Bien* il fait quelque part l'exposé que voici ». Voir aussi le programme annoncé en *PE*, XI, pr. 3-4 : « Après avoir sollicité les plus éminents parmi eux [sc. les philosophes grecs], il [le livre présent] invoque le coryphée de tous (τὸν κορυφαῖον ἀπάντων), dans l'idée qu'il faut, plutôt qu'à tous, recourir à un seul, Platon, comme interprète de la question ; comme il les a tous surpassés par son opinion, il semble en effet devoir à lui seul nous suffire pour établir l'objet de notre recherche. (4) Toutefois, s'il le faut peut-être, pour éclairer la pensée de cet homme, je recourrai comme témoins aux partisans zélés de sa philosophie, citant leurs propres paroles pour établir ce que je me suis proposé de montrer. »
- 36 C'est le cas notamment pour la dénonciation du désaccord entre les successeurs de Platon et leur maître. Voir *PE*, XIV, 4, 14 : « “Commençant par leur foyer”, ceux-ci, dit-on, éliminèrent tout de suite ce qui était platonicien (τὰ Πλατωνικά φασὶ παραλύειν) en torturant (στρεβλοῦντας) les vues de leur maître par l'introduction de doctrines étrangères, de sorte qu'il ne te faudrait pas longtemps pour craindre que la puissance de ces merveilleux dialogues s'éteignît et qu'à la mort de cet homme, en même temps que lui, mourût aussi la transmission correcte de ses doctrines (ἄμα τε τῆ τοῦ ἀνδρός τελευτῆ καὶ τὴν τῶν δογμάτων διαδοχὴν συναπποτελευτῆσαι). À partir de ce moment-là et pour cette raison ce fut le début d'une bataille et dissension qui n'eut jamais de cesse, pas même de nos jours. Ceux qui étaient prêts à défendre avec zèle les positions de Platon ne comptaient pour rien, voire étaient inexistants à peine étaient-ils peut-être un ou deux durant toute sa vie, à moins qu'il n'y en eut aussi quelques autres, en tout petit nombre, eux-mêmes n'étant pas complètement étrangers aux feintes de la sophistique. » Cf. le texte de Numénius en *PE*, XIV, 5, 1 (fr. 24, l. 11-14) : « Cependant, comme, pour le reste, ils procédèrent à des éliminations de plusieurs sortes ἐπει εἶς γε τὰ ἄλλα πολλαχῆ παραλύοντες) et torturèrent d'autres points

quant à elles, complètent ces indications quand le propos de Numénios ne paraît pas suffisamment confirmer celui d'Eusèbe³⁷. Les titres, enfin, servent d'indices laconiques et sont d'autant plus efficaces qu'ils ne permettent aucun doute sur le contenu à trouver dans les textes. Au livre quinze, surtout, où ne figure ni introduction ni conclusion, le titre à lui seul annonce le thème (en l'occurrence la critique de la conception stoïcienne sur la corporéité de l'être) et la source choisie pour illustrer cette critique³⁸.

Ces différents types d'introductions, conclusions et guides de lecture construisent le cadre d'intégration des textes de Numénios dans l'ouvrage

(τὰ δὲ στρεβλοῦντες), ils ne demeurèrent pas fidèles à ce qui avait d'abord été transmis (οὐκ ἐνέμειναν τῇ πρώτῃ διαδοχῇ) : bien qu'ils commençassent par Platon (ἀρξάμενοι δὲ ἀπ' ἐκείνου), plus ou moins vite ils divergèrent d'avec lui (βράδιον δίσταντο), délibérément ou par ignorance, et parfois évidemment pour quelque autre raison sans doute dépourvue de noblesse (οὐκ ἄν φιλοτίμῳ ἴσως, *leçon des manuscrits que nous conservons ici*) ». Il n'est pas impossible, que dans le premier paragraphe cité, Eusèbe emprunte plus à Numénios qu'on ne soit en mesure de l'évaluer par cette comparaison. Il peut en effet aussi résumer une partie qu'il ne cite pas. Le verbe φασί, juste avant (*PE*, XIV, 4, 13), indique du moins l'emprunt à une source dont l'origine numénienne est parfaitement envisageable.

PE, XIV, 2, 1 : « Ensuite [il faut] passer à la succession de Platon et examiner qui étaient alors ses successeurs (τὴν τοῦ Πλάτωνος διαδοχὴν), de quel type d'hommes il s'agissait, ainsi que les querelles qu'ils avaient entre eux (τίνες ποτ' ἦσαν καὶ οἶδε τὰς τε πρὸς ἀλλήλους λογομαχίας αὐτῶν ἐπισκέψασθαί), puis observer ensuite les désaccords au sein des autres écoles et leurs oppositions doctrinales ; je montrerai, comme sur une scène à des spectateurs, ces nobles personnages s'y battre à coups de poing et s'y escarmoucher à l'envi. » Le parallélisme de vocabulaire et de méthode avec l'annonce du discours de Numénios en *PE*, XIV, 4, 16 fin est remarquable : « Voilà quelle fut la succession de Platon lui-même (τοιαύτη μὲν τις ἡ αὐτοῦ Πλάτωνος ὑπήρξε διαδοχὴ). Quant à ses successeurs, pour savoir quel type d'hommes ils furent, quel était leur caractère (ὅποιοι δὲ γεγόνασιν οἶδε τὸν τρόπον), tiens, lis les expressions que voici de Numénios le Pythagoricien ; il les a consignées dans le premier des livres qu'il a intitulés *Sur la rupture des Académiciens avec Platon* ». Ces deux introductions d'Eusèbe ont vraisemblablement été écrites parallèlement. Eusèbe a donc sans doute bien le discours de Numénios en tête lorsqu'il commence le sien sur le désaccord interne aux différentes écoles.

37 Quand l'accord à prouver entre les doctrines de Platon et de Moïse par l'intermédiaire de Numénios n'est pas évident, Eusèbe l'explique lui-même tout en prêtant cette pensée à sa source (voir surtout la formule : « Voilà donc ce que dit Numénios qui interprète de façon à les rendre clairs à la fois les propos de Platon et, bien avant eux, ceux de Moïse », XI, 10, 14). En revanche, lorsque le propos de Numénios semble très proche des positions bibliques, Eusèbe le souligne de manière emphatique en affirmant par exemple que le philosophe fait de la théologie (s. e. biblique). C'est le cas lorsque, pour évoquer le rapport entre le premier et le deuxième dieu, Numénios emploie le terme γεωργός qui est exactement celui qui est utilisé par le Christ pour désigner le Père comme le vigneron (*PE*, XI, 18, 13-14, = fr. 13, voir le texte étudié plus loin). Selon Eusèbe, Numénios emprunte ici au Nouveau Testament, c'est pourquoi il le loue ainsi. Il voit en effet dans sa conception du rapport entre les deux dieux une explicitation philosophique de la relation qui unit le Père et le Christ.

38 Par suite, on peut légitimement penser que ce titre est l'œuvre d'Eusèbe lui-même et non un ajout ultérieur à son œuvre, Eusèbe supposant d'ailleurs que le lecteur sait de qui il parle comme le prouve ensuite la formule de coupure : « et peu après, il ajoute » (voir K. Mras, *Eusebius' Werke I, op. cit.* p. VIII, argumentation reprise par S. Morlet, « Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les *Stromates* d'Origène dans la *Préparation évangélique* ? », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 78, 2004, p. 127-140, ici p. 133).

d'Eusèbe. La citation n'est toutefois pleinement intégrée qu'à condition que les deux textes se fassent pleinement écho. Or la réalisation de cette condition dépend du choix des passages en fonction de leur contenu ainsi que de la découpe qui en est proposée.

L'UNITÉ FORMÉE PAR LE TEXTE CITÉ ET LE TEXTE CITANT — MÉTHODE DE COMPOSITION DES EXTRAITS ET DEGRÉ D'INTÉGRATION DANS LA *PE*

Pour évaluer le degré d'intégration des textes de Numénius dans celui d'Eusèbe, la meilleure méthode consiste à les examiner parallèlement afin de voir en quoi ils se répondent. Deux cas se révèlent tout particulièrement intéressants pour notre propos, les chapitres sept et huit du livre neuf et le chapitre dix du livre onze. Ils révèlent que si l'intégration implique parfois l'infléchissement du sens des textes de Numénius, elle peut ailleurs sembler absolument parfaite. Une telle observation permettra de préciser la méthode d'Eusèbe et les sources auxquelles ils recourent effectivement.

117

Une intégration imparfaite, l'exemple de *PE*, IX, 7 et 8. Le témoignage de Numénius sur les juifs et Moïse

La première mention de Numénius dans la *PE* trahit une méthode d'intégration des textes cités encore imparfaite. Eusèbe tente de réduire le décalage entre le propos du philosophe et le sien, mais n'y parvient pas pleinement.

Les deux extraits de Numénius figurant l'un à la suite de l'autre dans le livre neuf de la *PE* (ch. 7 et 8), correspondent respectivement aux deux aspects du programme qu'Eusèbe se donne dans ce livre, à savoir « montrer que des auteurs grecs, en nommant des juifs et des Hébreux, ont mentionné 1) la philosophie anciennement pratiquée chez eux et 2) l'histoire de leurs ancêtres depuis les origines » (IX, 1, 2).

Le premier texte cité (fr. 1a) est donc censé confirmer l'estime des philosophes grecs à l'égard de la pensée hébraïque considérée comme une philosophie à part entière. Sa reproduction semble inspirée à Eusèbe par Clément. Au chapitre six du livre neuf, Eusèbe cite le *Premier stromate* où il trouve des témoignages grecs et latins de l'estime accordée par les païens aux juifs³⁹. Il fait alors confirmer à Clément son propos en extrayant chez lui les citations de deux philosophes⁴⁰

39 *Stromates*, I, 15, 70. 2 sur le péripatéticien Cléarque qui aurait connu un juif ayant lui-même fréquenté Aristote ; I, 15, 71. 1-2 sur Numa, le roi pythagoricien de Rome, qui aurait suivi Moïse en interdisant à son peuple de représenter la divinité sous forme imagée ; I, 15, 72. 5 sur Mégasthène, qui aurait affirmé, dans ses *Indica*, que les propos des philosophes de la nature se retrouvaient entre autres chez les juifs.

40 *Stromates*, I, 22, 150. 1-4 (1-3 sur Aristobule et 4 = la formule attribuée à Numénius), voir le texte cité à la note 43.

dont il précise lui-même l'appartenance philosophique⁴¹ : le péripatéticien Aristobule et le pythagoricien Numénius. En cela, même si l'évocation de Numénius, dans le chapitre suivant, paraît relever avant tout de l'association d'idées avec le texte de Clément⁴², Eusèbe a soin de ménager un enchaînement avec sa propre citation par ce choix assumé, puisqu'explicitement énoncé, dans le chapitre des *Stromates*. Il fait alors à dessein se terminer sa citation de l'Alexandrin sur la fameuse phrase où Numénius aurait qualifié Platon de Moïse parlant l'attique⁴³. Du témoignage des deux philosophes évoqués, Eusèbe ne retient en effet que celui de Numénius. Aristobule étant lui-même juif, ses affirmations ne peuvent servir son propos.

Le texte de Numénius produit par Eusèbe ne provient toutefois pas des *Stromates*. Il se présente comme suit. Nous le citons intégralement en grec parce que la traduction est moins évidente qu'il n'y paraît. Concernant le début du passage, nous traduisons différemment de ce qui est habituellement proposé⁴⁴ :

118

Εἰς δὲ τοῦτο δεῖσει εἰπόντα καὶ σημερινάμενον ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος ἀναχωρήσασθαι καὶ Ξυνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου,

41 Voir l'introduction du passage en *PE*, IX, 6, 6 : « En plus de ces derniers, Clément fait mention du Péripatéticien Aristobule et du Pythagoricien Numénius en ces termes : [...] ».

42 Eusèbe est en outre sensible à l'influence de Clément : par mimétisme stylistique, il qualifie ici comme lui Numénius de pythagoricien à l'aide de l'adjectif πυθαγορικός (*PE*, IX, 7, 1 deux fois : dans l'introduction et dans le titre), alors que, partout ailleurs dans la *PE*, même dans le livre neuf, avant la citation de Clément, il emploie la forme πυθαγορεῖος (*PE*, IX, 6, 6, cité à la note 41). Ce procédé assure la continuité du propos entre les deux penseurs chrétiens. Toutefois l'adjectif qu'Eusèbe emploie habituellement est celui utilisé par Numénius (fr. 24, 70) et le plus courant à l'époque pour évoquer les disciples lointains de Pythagore, tandis que πυθαγορικός aurait servi à désigner les disciples ayant fréquenté directement le maître (voir la *Vie de Pythagore*, chez Photius, cod. 249, 438 b 23-6, texte attribué à Eudore par W. Theiler, W. Burkert et H. Thesleff, voir M. Bonazzi, « Plotino e la tradizione pitagorica », *Acme*, 53, 2000, p. 39-73, ici p. 44, n. 15).

43 I, 22, 150. 4 (*PE*, IX, 6, 9) : Νομήνιος δὲ ὁ Πυθαγορικός φιλόσοφος ἄντικρυς γράφει· Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀπτικίζων; — On pourrait remarquer à cet égard que ce passage devrait figurer comme fragment à part entière dans une nouvelle édition des textes témoignant de la pensée de Numénius et qu'il faudrait donner Clément et non Eusèbe comme notre première source. Il s'agit en outre de la toute première mention conservée de Numénius. Elle fournit le *terminus ad quem* pour dater sa vie et son œuvre.

44 Voir par ex. en français, A. Ed. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs*, Paris, Hachette, 1890, t. III, p. 311 ; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, t. I : *L'Astrologie et les sciences occultes*, p. 19 (traduction qui s'appuie sur l'interprétation de H. C. Puech, « Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle », *Annuaire de philologie et d'histoire orientales*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1934, t. II : *Mélanges Bidez*, p. 745-778, ici p. 747) ; E. Lévêque, dans M.-N Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, Frankfurt, Minerva, [1857] 1968, t. I, p. XCVIII-CIV (traduction des extraits du traité *Sur le Bien*), ici p. xcviij ; É. des Places, *Numénius...*, *op. cit.*, p. 42 ; en anglais, par ex. Z. Plese, « Platonist Orientalism », dans A. Pérez Jiménez et F. Titchener (dir.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga (Utah), I.P.S., 2005, p. 355-382, ici p. 359 ; P. van Nuffelen, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 78.

ἐπικαλέσασθαι δὲ τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα, προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὅπως Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο. (PE, IX, 7 = fr. 1 a).

Il faudra, une fois qu'on aura parlé et scellé [notre propos] à l'aide des témoignages de Platon, d'une part revenir à ce sujet et faire le lien avec les dires de Pythagore et d'autre part invoquer les nations célèbres, en produisant celles de leurs cérémonies religieuses, doctrines et fondations culturelles établies en accord avec Platon, c'est-à-dire toutes celles qu'ont instituées les brahmanes, les juifs, les mages et les Égyptiens.

Que veut lire Eusèbe dans ce passage et comment cherche-t-il à imposer sa lecture? À moins qu'elle ne constitue une érosion du texte qu'il a lui-même opérée, la formule εἰς τοῦτο est choisie à dessein pour ouvrir le passage. L'antécédent du pronom ne pouvant être rétabli, elle fait complètement disparaître le contexte et par là le sujet proprement dit du propos (vraisemblablement la définition de l'être) pour concentrer l'attention sur la comparaison entre les doctrines de Platon, de Pythagore et des nations de renom. Eusèbe a évidemment sélectionné le passage pour la mention des Juifs parmi ces dernières. Il l'a délimité de façon à ce qu'en quelques lignes, ceux-ci se voient eux-mêmes placés parmi les nations « barbares », dont la culture est hautement estimée par les Grecs (le passage se termine précisément sur les Égyptiens), et que leurs traditions soient élevées à la même vénérabilité que les doctrines des deux plus grands philosophes aux yeux de Numénius et des siens (du moins concernant Platon⁴⁵, dont Pythagore est considéré comme le maître⁴⁶). Le contexte où l'extrait est inséré laisse supposer qu'Eusèbe impose même une lecture plus audacieuse du passage. D'une part, l'évocation de « témoignages de Platon » est selon lui à entendre au sens de passages où Platon témoignerait lui-même de son accord avec les juifs. D'autre part, il a fait dire à Aristobule et Numénius, *via* la citation de Clément, que Platon s'inspirait de Moïse. Il veut donc vraisemblablement que le verbe ἀναχωρήσασθαι (l. 2) soit compris comme indiquant que, de Platon, il faille « revenir en arrière » ou « remonter » (autres sens possibles d'ἀναχωρήσασθαι que celui retenu dans la traduction proposée) non seulement vers Pythagore, mais vers ces fameuses nations dont font partie les juifs qui compteraient ainsi parmi les peuples à l'origine de la philosophie platonicienne⁴⁷.

45 Qu'Eusèbe qualifie de « coryphée » des philosophes grecs, voir la note 35.

46 Telle est la manière de voir de Numénius (fr. 24, l. 56-80 = Eusèbe, PE, XIV, 5, 7-8).

47 Voir Z. Pleše, « Platonist Orientalism », art. cit., p. 360, n. 10.

Pour confirmer sa lecture, Eusèbe se contente d'une conclusion dont le laconisme a valeur de démonstration : Ταῦτα μὲν οὖν περὶ τῶνδε. Le pronom ταῦτα résume les éléments d'interprétation analysés à l'instant. Le pronom τῶνδε devrait quant à lui logiquement renvoyer à tous les peuples nommés. Mais le contexte, l'introduction de la citation et surtout le titre qui la précède et attribue à Numénios un développement spécifique sur les juifs indiquent que, par ce pronom, Eusèbe ne renvoie qu'à ces derniers.

C'est donc essentiellement par sa découpe du passage, par le contexte et les formules dont il l'encadre qu'Eusèbe intègre le propos de Numénios au sien, construisant par là un extrait à part entière, c'est-à-dire un texte choisi dans un ensemble plus vaste de façon à recevoir par cette découpe même un sens qui corresponde à celui que veut lui donner l'extracteur.

120

Mais le texte proprement dit, quant à lui, n'est pas le reflet exact de ce que veut lui faire dire Eusèbe. Le décalage est tangible. Que dit exactement Numénios ? Il annonce ici la méthode qu'il souhaite adopter pour confirmer ses positions sur le point de doctrine discuté, à savoir, d'après le contexte du chapitre d'où le passage est extrait, sur le statut de l'être. Selon nous, la formule εἰς δὲ τοῦτο... ἀναχωρήσασθαι forme un ensemble qui évoque la nécessité de revenir à ce sujet. Numénios dit ensuite qu'il (lui) faut confirmer ou sceller (σημηνάμενον) sa thèse à l'aide des « témoignages de Platon » (ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος), c'est-à-dire des textes du philosophe y faisant allusion, puis l'associer (ξυνδήσασθαι) aux propos ou principes de Pythagore (τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου) avant, enfin, de la comparer aux doctrines et pratiques des nations célèbres (c'est-à-dire barbares) (τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα) qui sont en accord avec la pensée de Platon (προσφερόμενον αὐτῶν τὰς τελετὰς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως).

Ainsi, chez Numénios, les juifs ne sont pas spécialement mis en valeur parmi les nations nommées⁴⁸. Les « témoignages de Platon » ne concernent pas la relation de la doctrine de Platon avec celle des juifs, mais le sujet traité dans l'ensemble du livre d'où est extrait le passage, à savoir la définition de l'être. Ce dont les textes de Platon doivent témoigner, c'est de la justesse du propos de Numénios sur ce point. Enfin et surtout, le verbe ἀναχωρήσασθαι ne signifie pas qu'il faille remonter aux juifs et à leurs pairs comme étant à l'origine de la philosophie. Il n'est pas même sûr qu'il évoque exactement la remontée à une source quelconque et décrive un procédé qui consisterait, pour éclairer certains passages de Platon, à aller parfois « au-delà » de son texte (ἀναχωρήσασθαι)⁴⁹

48 Voir aussi P. van Nuffelen, *Rethinking the Gods...*, op. cit., p. 80.

49 Voir les traductions évoquées à la note 44. On remarquera que J. H. Waszink (« Porphyrios und Numenios », *Entretiens sur l'Antiquité classique 7 : Porphyre*, Vandœuvres/Genève,

et à se reporter en l'occurrence à la doctrine de son prédécesseur, Pythagore⁵⁰. Selon nous, ἀναχωρήσασθαι n'indique pas la remontée à une source, pas même à Pythagore, mais, conformément à une construction qui lui est habituelle, signifie qu'il faut revenir au sujet principal (εἰς τοῦτο)⁵¹, la définition de l'être, et ce, comme l'indique le participe σημηνάμενον, après avoir « scellé le propos », c'est-à-dire explicité sa signification, à l'aide des textes de Platon pris comme garants et témoins (ταῖς μαρτυρίαις ταῖς Πλάτωνος au datif instrumental) de la justesse du discours de Numénius. Après quoi, il s'agit pour Numénius d'établir le rapport (ἔξυνδήσασθαι) entre sa propre doctrine, le témoignage platonicien et les dires ou principes (τοῖς λόγοις) de Pythagore. Enfin seulement, Numénius explique la nécessité de comparer sa thèse, confirmée par Platon et ainsi liée à la pensée de Pythagore, avec celles, et seulement celles, des traditions des nations célèbres qui sont en accord avec les doctrines de Platon. Ainsi, loin de présenter les traditions barbares comme l'origine du discours philosophique, il ne s'intéresse à elles qu'à titre de comparaison et uniquement en ce qu'elles manifestent un accord avec l'enseignement du maître. Il ne leur accorde aucunement la priorité. Seul Platon est la référence première et fondamentale de son discours.

Pareil décalage entre le propos d'Eusèbe et celui de Numénius est plus probant encore dans le chapitre qui suit immédiatement. Eusèbe enchaîne sur un autre passage du *Περὶ τὰ γαθοῦ*. Là, Numénius est présenté moins comme philosophe que comme historien qui, conformément au deuxième aspect du projet d'Eusèbe dans ce livre, doit témoigner en faveur de l'histoire hébraïque et plus précisément de Moïse :

Et dans le troisième livre, le même évoque Moïse en ces termes :

Du même, à propos de Moïse en même temps que des juifs

« Ensuite⁵², il y eut Jannès et Jambres, des Égyptiens exerçant les fonctions de scribes sacrés, des hommes qui avaient été jugés supérieurs à tous dans le domaine de la magie au temps où les juifs étaient chassés d'Égypte. Du moins face à Musée, qui se trouvait à la tête des juifs parce qu'il était devenu un homme tout particulièrement apte à prier Dieu, ce furent eux que la foule des Égyptiens

Fondation Hardt, 1966, p. 35-83, ici p. 56) va jusqu'à parler de l'« ἀναχώρησις-Theorie » de Numénius.

50 Telle est l'interprétation de Z. Pleše, « Platonist Orientalism », art. cit., p. 360-361, qui, à notre sens, est déjà meilleure que celle généralement retenue à la lecture d'Eusèbe.

51 Le verbe ἀναχωρέω accompagné de la préposition εἰς a en effet ce sens, voir *LSJ* s. v. I 2 et II.

52 On sera sensible ici encore à la formule introductive τὰ δ' ἔξῆς, signifiant littéralement « les choses qui suivirent [furent ...] : ». Elle peut être de Numénius ou constituer une érosion du texte par Eusèbe pour effacer le contexte.

avait estimés capables de s'opposer, et parmi les malheurs que Musée provoquait contre l'Égypte, ils se montrèrent aptes à en désamorcer les plus terribles. »

(3) Tels sont les termes par lesquels Numénios témoigne à la fois des prodiges extraordinaires réalisés par Moïse et de Moïse lui-même comme étant devenu « cher à Dieu »⁵³.

Comme l'indiquent le titre et la conclusion, Eusèbe veut ici produire un témoignage de Numénios en faveur de Moïse. Dans le passage cité, il souhaite vraisemblablement découvrir une mise en valeur de la puissance de Moïse dans le fait que les Égyptiens, pour lui résister, auraient fait appel aux scribes et mages les plus éminents⁵⁴. La conclusion qui suit la citation, du moins, prétend donner la teneur exacte du texte. Les « nouveautés extraordinaires » (τὰς νεανικωτάτας) introduites par Moïse, selon Numénios, deviennent des « prodiges inouis » (παραδόξοις θαύμασι) sous la plume d'Eusèbe et la description de Moïse comme « un homme tout particulièrement apte à prier Dieu⁵⁵ » (ἀνδρὶ γενομένῳ θεῶ εὐξασθαι δυνατωτάτῳ) se transforme en qualification du prophète comme « aimé de Dieu » (θεοφιλεῖ γενομένῳ).

Cette conclusion fournit une interprétation d'autant plus explicite qu'elle vise à dissimuler le profond décalage qu'elle entretient avec le discours de Numénios. Eusèbe corrige pour ainsi dire la teneur du texte cité afin d'indiquer comment le lire en faveur des traditions hébraïques⁵⁶. Loin de mettre en valeur Moïse à côté des deux scribes égyptiens, Numénios rapporte en effet plutôt la capacité manifeste de ces derniers (δυνατοί) à mettre fin aux désastres introduits par le prophète – épisode qui ne figure pas dans la Bible. L'expression συμφορῶν

122

53 PE, IX, 8: (1.) Καὶ ἐν τῇ τρίτῃ δὲ βίβλῳ Μωσέως ὁ αὐτὸς τάδε λέγων μνημονεύει· ἡ· ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΠΕΡΙ ΜΩΣΕΩΣ ὉΜΟΥ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΙΟΥΔΑΙΩΝ: "Τὰ δ' ἐξῆς Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς Αἰγύπτιοι ἱερογραμματεῖς, ἄνδρες οὐδενὸς ἥπτους μαγεῦσαι κριθέντες εἶναι, ἐπὶ Ἰουδαίων ἐξελαυνομένων ἐξ Αἰγύπτου. (2) Μουσαίῳ γοῦν τῷ Ἰουδαίων ἐξηγησαμένῳ, ἀνδρὶ γενομένῳ θεῶ εὐξασθαι δυνατωτάτῳ, οἱ παραστήναι ἀξιωθέντες ὑπὸ τοῦ πλήθους τοῦ τῶν Αἰγυπτίων οὔτοι ἦσαν τῶν τε συμφορῶν, ἃς ὁ Μουσαῖος ἐπήγε τῇ Αἰγύπτῳ, τὰς νεανικωτάτας αὐτῶν ἐπιλύεσθαι ὤφθησαν δυνατοί." (3) Διὰ δὲ τούτων ὁ Νουμήνιος καὶ τοῖς ὑπὸ Μωσέως ἐπιτελεσθεῖσι παραδόξοις θαύμασι καὶ αὐτῷ δὲ ὡς θεοφιλεῖ γενομένῳ μαρτυρεῖ.

54 À moins qu'il ne pense au sort finalement réservé à Jannès et Jambres, tous deux finalement vaincus et châtiés (voir P. Maraval, « Fragments grecs du livre de Jannès et Jambres [Pap. Vindob. 29456 et 29828 verso] », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 25, 1977, p. 199-207, ici p. 205). Comme le texte extrait de Numénios ne fait cependant pas allusion à cette ultime conséquence, il reste que son choix ne peut pleinement convaincre par lui-même du propos que veut lui faire transmettre Eusèbe.

55 Le superlatif grec est ici construit de manière absolue (sans article) et non relative, d'où cette traduction qui ne fait pas de Moïse « le plus apte de tous à prier Dieu ».

56 Il est difficile de voir comment cet épisode s'intègre exactement dans le livre *Sur le Bien*. Il s'agit sans doute de la réalisation du projet annoncé dans l'extrait précédent qui consiste à invoquer les différents types de mages, en l'occurrence égyptiens et juifs, et leur conception du divin.

νεανικωπάτας, en outre, contrairement à ce que prétend Eusèbe, ne décrit pas des prodiges inouis au sens positif du terme⁵⁷, mais, comme c'est toujours le cas pour ce qui est « nouveau » dans l'esprit grec, elle indique des malheurs (συμφοραί) dont la nouveauté est néfaste, d'autant plus qu'ils sont évoqués ici à l'aide d'un adjectif au superlatif. Numénios fait sans doute ici référence aux dix plaies d'Égypte⁵⁸, considérées vraisemblablement comme la conséquence négative de la présence des juifs en Égypte, tandis qu'Eusèbe, en accord avec l'Ancien Testament⁵⁹, veut voir dans le même épisode un signe du pouvoir accordé par Dieu à Moïse (Aaron n'étant pas important pour son propos). Numénios confirme en outre ainsi la tradition qui fait de Moïse un magicien⁶⁰, certes connue de la tradition biblique, mais largement répandue par ailleurs⁶¹. Quant à la précision que Moïse savait tout particulièrement prier Dieu, elle ne vise pas, chez Numénios, à accorder au prophète un statut spécifiquement divin, mais à justifier sa position à la tête de son peuple. Eusèbe, enfin, ne dit rien de la « translittération » du nom hébreu *Moïse* en *Musée*⁶². Or elle semble

- 57 Eusèbe veut vraisemblablement atténuer la perception des plaies d'Égypte comme un malheur voulu par Dieu ou du moins conférer à l'épisode une allure positive.
- 58 Introduites par Dieu contre l'Égypte, d'après Ex VII, 14-xi, 10, en raison de son attitude envers Israël.
- 59 Voir par ex. la conclusion du passage en Ex xi, 10. On notera toutefois que la Septante n'emploie pas des termes aussi nettement positifs que ceux d'Eusèbe. On y lit en effet, dans le verset mentionné, τὰ σημεῖα, en référence à l'idée que les plaies sont un signe divin accompli par l'intermédiaire de Moïse et Aaron, et τὰ τέρατα qui fait nettement allusion à un phénomène hors du commun d'aspect monstrueux.
- 60 On sera sensible au parallélisme, dans le texte grec, entre l'expression ἄνδρες οὐδενὸς ἥττους μαγεύσαι κριθέντες qui désigne les scribes comme des mages et ἀνδρὶ γενομένῳ θεῷ εὐξασθαι δυνατωπάτω qui fait de Moïse un homme apte à prier Dieu. Il n'est pas sûr que, pour Numénios, ces deux activités soient ici très différentes. Rappelons en effet, que dans les deux Testaments (Is XIX, 11 et Ac VII, 22), Moïse est considéré comme initié à la sagesse des Égyptiens, laquelle était perçue avant tout comme une forme de magie (voir par ex. Ex VII, 11. 12. 22). Sur la figure de Moïse magicien et sur sa réception gréco-romaine, voir E. M. Butler, *The Myth of the Magus*, Cambridge, Cambridge University Press et New York, The Macmillan Company, 1948 ; J. G. Gager, *Moses in Graeco-Roman Paganism*, Nashville (Tenn.)/New York, Abington Press, 1972 et « Moses the Magician. Hero of an Ancient Counter-Culture? », *Helios*, 21, 1994, p. 179-197.
- 61 Ce qui laisse ouvert le champ d'interrogation sur les sources de Numénios. Il recourt peut-être à des traditions rabbiniques ou intertestamentaires, moins vraisemblablement selon nous à l'évocation rapide de l'épisode dans le Nouveau Testament (II Tim III, 8, *contra* H. C. Puech, « Numénios d'Apamée... », art. cit., p. 753-754. Voir aussi É. des Places, *Numénios*, op. cit. p. 52, n. 1). On remarquera en outre que ce passage de Numénios a parfois donné à la critique l'idée que le philosophe partageait « l'antisémitisme d'un Posidonios ou d'un Plutarque », voir par exemple les remarques de E. Schürer et Th. Reinach signalées par H. C. Puech, *ibid.* Sur les sources de Numénios concernant Jannès et Jambres, voir le résumé du débat proposé par M. Stern, *Greek and Latin Authors...*, op. cit. p. 213 et M. J. Edwards, « Atticizing Moses... », art. cit., p. 68-69 qui pense à une tradition relative à Zoroastre.
- 62 Cette hellénisation du nom de Moïse se trouve aussi chez Artapan, voir Eusèbe, *PE*, IX 27, 3. Chez l'historien juif de l'époque hellénistique, elle permet, par une subtile inversion de la légende, de faire d'Orphée l'élève de Moïse (voir F. Jourdan, *Poème judéo-hellénistique attribué à Orphée. Production juive et réception chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010,

indiquer une hellénisation de la tradition mosaïque qui s'accorde mal avec la présentation qu'Eusèbe fait de celle-ci comme origine de la culture grecque.

Il ressort de ce décalage, cette fois profond, qu'Eusèbe intègre ici l'extrait à son propos essentiellement par les formules dont il l'encadre. C'est d'ailleurs lorsqu'il est le moins sûr de l'adéquation entre le sens du texte cité et son propre message qu'il commente le premier — indice alors précieux lorsqu'il s'agit d'évaluer la teneur véritable des passages reproduits.

Une intégration parfaite : l'exemple de PE, XI, 10. Numénios commentateur de Platon et de Moïse

L'intégration des passages de Numénios au propos d'Eusèbe n'est toutefois pas toujours aussi imparfaite et forcée. Au livre onze, au contraire, elle paraît même presque achevée. Une raison réside sans doute dans le fait que Numénios est là présenté comme interprète de Platon, ce qu'il est réellement⁶³.

124

Dans ce livre, avons-nous vu, Eusèbe veut montrer l'accord de Platon avec les Hébreux et fait appel à Numénios pour confirmer sa lecture. Cette fois, il propose des interprétations que les citations de Numénios semblent naturellement accréditer, ce qui leur confère un statut d'extension de son discours et assure leur fusion avec lui. Le procédé est clairement mis en œuvre au chapitre dix à propos de la définition de l'être et du nom à lui donner.

Le développement sur ce sujet commence au chapitre six. Eusèbe y cite le *Cratyle*⁶⁴ à propos de l'appropriation des noms à leurs objets, appropriation observée également dans la pratique juive⁶⁵. Après avoir évoqué la physique hébraïque et la nature intelligible dans les deux chapitres suivants, il unit ces trois thèmes (les noms, l'être, l'intelligible) au chapitre neuf. Il reproduit d'abord deux passages de l'Ancien Testament, le premier où Dieu se nomme à Moïse comme « Je suis celui qui est » (Εγώ εἰμι ὁ ὢν) et « Celui qui est » (Ὁ ὢν, Ex. III, 14), le second où Salomon associe le passé et le futur comme renvoyant l'un et l'autre à une même forme de néant (Eccl. 1, 9-10), du moins selon l'interprétation suggérée ici (§ 1-2). Eusèbe fait suivre ces citations de l'interprétation qui consiste à voir en elles les prémices d'une distinction entre

p. 52-53). Numénios a pu avoir connaissance de cette tradition sans toutefois nécessairement la cautionner : selon lui, la culture grecque en général et Platon en particulier ne dépendent vraisemblablement pas de Moïse (contrairement à ce que voudrait laisser entendre la formule, d'origine douteuse, rapportée par Clément, voir les notes 25, 27 et 43), mais de Pythagore.

63 Numénios ne propose assurément pas un commentaire continu du *Timée* ou de la *République*, mais ses positions s'appuient sur l'œuvre de Platon qu'il interprète pour les soutenir.

64 *Crat.*, 383 a 5- b 2, 390 a 4-8, d 1-e 4 ; 409 d 9- e 7. Sur ces citations, voir G. Favrelle, *Eusèbe...*, *op. cit.* p. 282-291.

65 Voir *PE*, XI, 6, 8 (Gen 2, 19)-41 avec les sources en notes dans G. Favrelle, *Eusèbe...*, *op. cit.*, p. 76-88.

l'intelligible et le sensible, Moïse étant censé avoir défini le premier⁶⁶, Salomon le second⁶⁷. Par là, Eusèbe confirme son identification de Dieu à l'intelligible et à l'être. Dans la définition qu'il donne ensuite de l'intelligible et du sensible, il met l'accent sur l'unicité de l'intelligible qu'il qualifie de principe et cause inengendrée de toutes choses, à la fois des corporelles et des incorporelles (τὸ πάντων ἀσωμάτων τε καὶ σωμαίων αἴτιον), et considère comme seul « être » à proprement parler (§ 3)⁶⁸. Après cette interprétation déjà platonisante des textes bibliques, il invite à comparer la pensée qu'il prétend ainsi y découvrir avec les expressions de Platon lui-même⁶⁹. À la suite, donc, des deux passages vétérotestamentaires, Eusèbe reproduit deux textes du *Timée* qui, d'après son commentaire sont censés leur correspondre (§ 5), voire les démarquer (§ 4). Le premier porte sur la définition de l'être et son opposition au sensible (27 d 6-28 a 4), le second sur le rapport ou plutôt l'absence de rapport entre l'être et le temps (37 e 3-38 b2⁷⁰)⁷¹. Entre les deux, il explique comment Platon transpose dans le premier les formules de Moïse et Salomon, avant d'introduire le second comme complément du premier (§ 5-6)⁷².

- 66 PE, XI, 9, 1 : « Moïse, dans ses révélations sacrées, émet cet oracle qui provient de la bouche de Dieu : “Je suis celui qui est (Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν). Ainsi me nommeras-tu devant les fils d'Israël : Celui qui est m'envoie vers vous (Ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς)”, exposant aussi que Dieu est sans hésitation le seul qui est réellement et montrant qu'il a proprement et adéquatement mérité cette appellation. »
- 67 PE, XI, 9, 2 : « Quant à Salomon, il a proclamé ce qui suit à propos de la génération et de la destruction des êtres sensibles et corporels : “Qu'est-ce qui est advenu ? Cela même qui adviendra (τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον); et qu'est-ce qui a été fait ? Cela même qui sera fait (καὶ τί τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιησόμενον); et il n'y a absolument rien de nouveau sous le soleil; ce dont on parlera et dira : tiens, c'est neuf, cela a déjà été dans les âges qui nous précédaient.” (Eccl I, 9-10) ».
- 68 PE, XI, 9, 3 : « Tandis qu'en les suivant, nous divisons le tout en deux, en intelligible et en sensible, que nous définissons l'intelligible comme incorporel et rationnel, par nature immortel et indestructible, alors que le sensible se trouve dans l'écoulement et la destruction, le changement et la transformation de son essence, et que toutes choses se résument en un unique principe, tandis que nous sommes d'avis que l'inengendré et l'être qui est proprement et véritablement, cause de tous les incorporels et de tous les corps, est unique [...] ».
- 69 PE, XI, 9, 4 : « [...] observe de quelle manière Platon démarquant non seulement la pensée, mais aussi la lettre même et les mots employés par l'Écriture des Hébreux, s'approprie cette doctrine, l'expliquant quelque part assez abondamment ainsi : [...] ».
- 70 Sur les textes de Platon cités ici par Eusèbe et surtout sur les variantes que comprennent ces citations par rapport à nos manuscrits, voir G. Favrelle, *Eusèbe...*, op. cit., p. 295-299.
- 71 D'après Eusèbe, Platon aurait transposé la formule mosaïque associant Dieu à l'être en définissant l'être comme ce qui est toujours, est inengendré et n'est perceptible que par l'intelligence; il aurait en outre simplement interprété les mots de Salomon en définissant par contraste le sensible comme ce qui n'est réellement jamais, avant de confirmer cette idée dans le second passage du *Timée* reproduit. Eusèbe considère peut-être aussi comme significatif l'emploi des mêmes expressions dans les deux sources pour désigner l'être (ὄν), l'engendré (τὸ γεγονός dans l'Écclésiaste, τὸ γινόμενον chez Platon) et l'éternité (αἰῶν).
- 72 PE, XI, 9, 5 : « Cet homme admirable n'a-t-il pas montré clairement qu'il transposait l'oracle qui dit chez Moïse “Je suis celui qui est” en “quel est l'être qui est toujours et n'a pas de naissance”? Et cela, il l'explique plus clairement en disant que l'être n'est autre que ce qui ne peut être vu par les yeux de chair, mais doit être saisi par l'intellect. 6. Quand il demande

Pour confirmer sa lecture de Platon, il produit quatre passages du livre deux du traité de Numénius *Sur le Bien*. Leur intégration à son propos se fait sans heurt parce qu'ils paraissent réellement commenter les textes de Platon cités – ou plus précisément faire reposer sur eux leur propre démonstration, toutefois dans l'ordre inverse de celui dans lequel ces textes sont cités par Eusèbe⁷³.

Le premier extrait (*PE*, XI, 10, 1-5 = fr. 5 des Places) porte sur la définition de l'être. Il se présente comme suit :

Eh bien donc, élevons-nous le plus près possible vers l'être et disons ceci : jamais l'être ne fut, ni jamais assurément il n'advient, mais il est toujours dans un temps bien déterminé, le présent uniquement. 2. Cela dit, ce présent, si on veut l'appeler « éternité », j'y consens moi aussi. Quant au passé, il faut penser qu'une fois qu'il nous a échappé, il s'est définitivement échappé et a fui pour ne plus être. Le futur, de son côté, n'est certes pas encore, mais promet d'être en mesure de venir à l'être. 3. Il ne convient donc absolument pas de croire, ne serait-ce que d'une seule manière, que l'être puisse ou ne pas être, ou ne plus être ou ne pas être encore, car si une telle idée est formulée, assurément, il se produit une grande impossibilité dans notre discours : la même chose à la fois serait et ne serait pas. 4. Mais s'il en était ainsi, encore moins serait-il possible à autre chose d'être, puisque l'être lui-même ne serait pas selon l'être même⁷⁴. Ce qui donc est⁷⁵ éternel et stable est toujours dans le même état et identique à soi. Et il n'est pas vrai qu'il est né, puis a péri, qu'il a grandi puis diminué, ni assurément est-il de quelque façon devenu plus ou moins. Par surcroît, sous aucun rapport ne sera-t-il soumis au mouvement, pas même selon le lieu. 5. La loi divine ne lui permet en effet pas de se mouvoir ; jamais l'être ne courra vers l'avant ni vers

126

donc ce qu'est l'être, il se répond à lui-même en disant : « ce qui peut être appréhendé par l'intellection à l'aide d'un raisonnement est l'être (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ὄν) ». Quant à ce que dit le texte de Salomon : « qu'est-ce qui est advenu ? Cela même qui adviendra ; qu'est-ce qui a été fait ? Cela même qui sera fait », il est évident qu'il l'a traduit presque avec les mêmes mots lorsqu'il dit : « ce qui fait l'objet de l'opinion conçue par la perception sensible dépourvue de raison (τὸ δ' αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστόν), ce qui naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais ». À ces propos il ajoute aussi : [citation de *Tim.* 37 e 3-38 b 2]. On sera sensible, au paragraphe cinq, à la simplification de la dernière phrase de Platon citée. Elle en modifie le sens, faisant de l'être l'attribut du groupe τὸ περιληπτόν. De même, au paragraphe six, la formule apparemment redondante δόξη... δοξαστόν du *Timée* est simplifiée par suppression du premier terme et de la formule prépositionnelle introduite par μετὰ, ici remplacée par le datif instrumental. Sur ce point, voir les remarques plus loin dans le corps de l'article.

73 Plutôt que de songer à une construction en chiasme voulue par Eusèbe, on peut penser qu'Eusèbe a ici simplement suivi l'ordre adopté par son modèle.

74 C'est-à-dire, sans doute, que si l'être n'était pas selon ses propres propriétés, rien d'autre ne pourrait exister. Voir K. Mras, *Eusebius' Werke* II, *op. cit.* p. 26 apparat à σχολῆ.

75 Le texte de K. Mras est le suivant : τὸ ἄρα ἂν αἰδιόν τε βέβαιόν τε. Tous les autres éditeurs, É. des Places compris, ont quant à eux τὸ ἄρα ὄν αἰδιόν τε βέβαιόν τε sans signaler d'autre leçon pour ὄν. Même si le texte de K. Mras pourrait être traduit ainsi : « Ce qui serait donc éternel et stable est... », le ἄν paraît plutôt être une erreur.

l'arrière, jamais vers le haut ni vers le bas, ni vers la droite ni vers la gauche et jamais il ne se mouvra autour de son propre centre. Au contraire, il se tiendra immobile, fixe, toujours dans le même état et dans l'identité⁷⁶.

Dans ce passage, l'insistance sur l'éternité de l'être, par opposition à la soumission au passage du temps caractéristique du sensible, semble expliciter les formules employées par Platon dans les deux textes du *Timée*⁷⁷. Ils éclairent peut-être même la formule difficile du second texte qui fait allusion au « non être » précisément escamotée par Eusèbe⁷⁸. D'après ce que suggère Eusèbe, en outre, le développement sur la stabilité de l'être, associée à son absence de

76 φέρε οὖν ὅση δύναμις ἐγγύτατα πρὸς τὸ ὄν ἀναγώμεθα καὶ λέγωμεν· τὸ ὄν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ' ἔστιν αἰεὶ ἐν χρόνῳ ὠρισμένῳ, τῷ ἐνεστῶτι μόνῳ. (2) τοῦτον μὲν οὖν τὸν ἐνεστῶτα εἶ τις ἐθέλει ἀνακαλεῖν αἰῶνα, κἀγὼ συμβούλομαι· τὸν δὲ παρελθόντα χρόνον οἴεσθαι χρῆ ἡμᾶς διαπεφευγότα ἤδη διαπεφευγῆναι ἀποδεδρακέναι τε εἰς τὸ εἶναι μηκέτι· ὅ τε αὐτὸ μέλλον ἐστὶ μὲν οὐδέπω, ἐπαγγέλλεται δὲ οἷός τε ἔσεσθαι ἥξειν εἰς τὸ εἶναι. (3) οὐκ οὐκ εἰκόσ ἐστὶν ἐνὶ γε τρόπῳ νομίζειν τὸ ὄν ἦτοι μὴ εἶναι ἢ μηκέτι ἢ μηδέπω, ὡς τούτου γε οὕτως λεγομένου ἐν γίνεται τι ἐν τῷ λόγῳ μέγα ἀδύνατον, εἶναι τε ὁμοῦ ταῦτόν καὶ μὴ εἶναι. (4) εἰ δὲ οὕτως ἔχει, σχολῆ γ' ἂν ἄλλο τι εἶναι δύναίτο, τοῦ ὄντος αὐτοῦ μὴ ὄντος κατὰ αὐτὸ τὸ ὄν. τὸ ἄρα ὄν αἰδιόν τε βέβαιόν τε ἐστὶν αἰεὶ κατὰ ταῦτόν καὶ ταυτόν. οὐδὲ γέγονε μὲν, ἐφθάρη δὲ οὐδ' ἐμεγεθύνατο μὲν, ἐμειώθη δὲ οὐδὲ μὴ <ν> ἐγένετό πω πλεῖον ἢ ἔλασσον. (5) καὶ μὲν δὴ τὰ τε ἄλλα καὶ οὐδὲ τοπικῶς κινήσεται· οὐδὲ γὰρ θέμις αὐτῷ κινήσῃναι, οὐδὲ μὲν ὀπίσω οὐδὲ πρόσω, οὔτε ἄνω ποτὲ οὔτε κάτω, οὐδ' εἰς δεξιὰ οὐδ' εἰς ἀριστερὰ μεταθεύσεται ποτε τὸ ὄν οὔτε περὶ τὸ μέσον ποτε ἑαυτοῦ κινήσεται, ἀλλὰ μάλλον καὶ ἐστήξεται καὶ ἀρραρός τε καὶ ἐστηκός ἔσται κατὰ ταῦτὰ ἔχον αἰεὶ καὶ ὡσαύτως (nous adoptons ici provisoirement la leçon τὸ ἄρα ὄν αἰδιόν à la place de τὸ ἄρα ὄν αἰδιόν, voir la note précédente). — Notre traduction ne rend pas ici les différentes répliques d'un dialogue. L'ouvrage en est certes un (à la manière toutefois du *Timée* ou des écrits hermétiques, le maître ayant presque toujours la parole), comme l'expression ὡς ζένη, en *PE*, XI, 18, 17 (fr. 14) ou la structure dialogique en *PE*, XV, 17 (fr. 4a), entre autres, invitent à le penser. Mais il est difficile de délimiter les répliques. Ce qui parfois semble être des réponses peut en réalité relever d'un discours que le locuteur se tient à lui-même, forme par excellence de la pensée dans le cadre platonicien. Plotin fait de même lorsqu'il traite les objections possibles à sa doctrine. Dans la mesure où la structure dialogique n'est pas ici suffisamment explicite, nous préférons ne pas l'introduire. — Sur ce fragment, voir par ex. M. F. Burnyeat, « Platonism in the Bible... », art. cit., p. 155-159.

77 La formule τὸ ὄν οὔτε ποτὲ ἦν οὔτε ποτὲ μὴ γένηται, ἀλλ' ἔστιν αἰεὶ ἐν χρόνῳ ὠρισμένῳ, τῷ ἐνεστῶτι μόνῳ peut rappeler la suivante dans le premier passage du *Timée* (27 c 6-7) cité: Τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε et celle-ci dans le second (37 e 5-38 a 2): λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἐστὶ τε καὶ ἔσται. τῇ δὲ τὸ ἔσται μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει· τὸ δὲ ἦν καὶ τὸ ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν οὕσαν πρέπει λέγεσθαι. La formule de Numénius sur l'éternité (τοῦτον μὲν οὖν τὸν ἐνεστῶτα εἶ τις ἐθέλει ἀνακαλεῖν αἰῶνα, κἀγὼ συμβούλομαι) peut faire penser à un commentaire de celles de Platon (*Tim.*, 37 e 5, 38 a 7): ἐπὶ τὴν αἰδιόν οὐσίαν, αἰῶνα μμουμένου. Quant aux réflexions de Numénius sur le statut de l'être relativement au temps, aux paragraphes deux et trois, elles explicitent peut-être la fin du second passage du *Timée* ainsi que la formule précisément omise par Eusèbe (ᾧ οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν, 38 b 3) indiquant qu'il est en réalité difficile d'appliquer ces qualifications (« avoir été », « devoir être », « ne pas être » – la dernière étant elle aussi omise) à l'être et même tout simplement d'employer de telles expressions.

78 Voir la fin de la note précédente.

mouvement, c'est-à-dire aussi de changement, peut être lu comme rendant compte de l'affirmation du second texte de Platon selon lequel mouvement et changement sont au contraire caractéristiques du devenir⁷⁹. Eusèbe arrête vraisemblablement à dessein l'extrait sur la formule *κατὰ ταῦτὰ ἔχον ἀεὶ καὶ ὡσαύτως*. Elle semble paraphraser le *τὸ δὲ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἔχον ἀκινήτως* du second texte de Platon et par suite y faire directement allusion, Eusèbe percevant vraisemblablement ce passage de Numénios comme un commentaire de ce second texte du *Timée* (le premier n'intervenant qu'ensuite).

Le deuxième extrait (*PE*, XI, 10, 6-8 = fr. 6 des Places) est choisi et délimité de façon à faire le lien entre ce texte de Platon et la formule mosaïque sur le nom de Dieu.

Tout cela m'aura donc servi de préliminaire. Mais, en ce qui me concerne, je ne vais pas feindre plus longtemps ni prétendre ignorer le nom de l'incorporel : car il y a des chances qu'il soit à présent plus agréable de le dire plutôt que de ne pas le dire. Et j'affirme, oui, que son nom est précisément ce que l'on cherchait depuis longtemps. 7. Néanmoins, qu'on n'aille pas rire si je prétends que l'incorporel a pour nom « essence » et « être ». La raison de ce nom « être » réside dans le fait qu'il [l'incorporel] n'est sujet ni à la naissance, ni à la corruption, qu'il n'admet aucun autre type de mouvement ni de changement, que ce soit vers le meilleur ou vers le pire, qu'il est simple, invariable, dans une forme qui reste identique, qu'il ne sort pas de son identité ni volontairement ni sous l'effet d'une contrainte extérieure. 8. D'ailleurs Platon lui aussi, dans le *Cratyle*, a dit que les noms sont précisément ajoutés aux réalités en vertu de la ressemblance qu'ils comportent avec elles. – Qu'il en soit donc ainsi et que l'être soit tenu pour incorporel⁸⁰.

79 Le paragraphe quatre de Numénios explique la stabilité et l'absence de changement, le paragraphe cinq l'absence de mouvement, les deux notions étant liées dans le second passage de Platon (*Tim.* 38 a 3-8).

80 Τοσαῦτα μὲν οὖν μοι πρὸ δδοῦ. αὐτὸς δ' οὐκέτι σχηματισθήσομαι οὐδ' ἀγνοεῖν φήσω τὸ ὄνομα τοῦ ἀσωμάτου· καὶ γὰρ κινδυνεύει νῦν ἢδη ἥδιον εἶναι εἰπεῖν μᾶλλον ἢ μὴ εἰπεῖν. καὶ δῆτα λέγω τὸ ὄνομα αὐτῷ εἶναι τοῦτο τὸ πάλαι ζητούμενον. (7) ἀλλὰ μὴ γελασάτω τις, ἐὰν φῶ τοῦ ἀσωμάτου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν. ἡ δὲ αἰτία τοῦ ὄντος ὀνόματός ἐστι τὸ μὴ γεγονέναι μηδὲ φθαρῆσθαι μηδ' ἄλλην μῆτε κίνησιν μηδεμίαν ἐνδέχεσθαι μήτε μεταβολὴν κρείττω ἢ φαύλην, εἶναι δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἐν ἰδέᾳ τῇ αὐτῇ καὶ μῆτε ἐθελοῦσιον ἐξίστασθαι τῆς ταυτότητος μήθ' ὑφ' ἐτέρου προσαναγκάζεσθαι. (8) ἔφη δὲ καὶ ὁ Πλάτων ἐν Κρατύλῳ τὰ ὀνόματα ὁμοιωσεῖ τῶν πραγμάτων εἶναι αὐτὰ ἐπίθετα. Ἔστω οὖν καὶ δεδόχθω εἶναι τὸ ὄν ἀσώματον. Sur ce fragment, voir par ex. M. F. Burnyeat, « Platonism in the Bible... », art. cit., p. 160-164 (mais nous ne partageons pas son interprétation de ὄν au fr. 13, laquelle était son interprétation du fr. 6. Pour désigner le premier dieu comme l'être, Numénios emploie le neutre ὄν, sur ce point, voir M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13 (des Places): A note on Interpretation », *Mnemosyne*, 42 [3], 1989, p. 478-482, ici p. 479).

Le passage rappelle celui du *Timée* par l'évocation de l'absence de mouvement et de changement caractéristique de l'être⁸¹ et peut paraître l'associer au propos mosaïque en posant que le terme *étant* (ὄν) ou *essence* (οὐσία) est le nom à donner à l'incorporel, l'incorporel étant ici à concevoir comme l'intelligible par opposition au sensible⁸². Eusèbe veut en outre que soit ici comprise l'identification de cet incorporel à Dieu. La manière presque gênée dont Numénius propose cette nomination (ἀλλὰ μὴ γελασάτω τις, ἐὰν φῶ τοῦ ἀσώματου εἶναι ὄνομα οὐσίαν καὶ ὄν) a pu lui laisser penser qu'elle était effectivement une allusion au passage biblique. Eusèbe poursuit à dessein l'extrait avec la suite du passage de Numénius qui mentionne le *Cratyle*. Elle fait écho à la citation qu'il a lui-même proposée au chapitre six. Ainsi confirmé dans son « intuition », il choisit enfin d'arrêter l'extrait sur cette affirmation cette fois décidée de Numénius: Ἔστω οὖν καὶ δεδόχθω εἶναι τὸ ὄν ἀσώματον. Évidemment, il souhaite que l'on comprenne que « l'être est l'incorporel »⁸³, dans l'idée que l'incorporel a pour nom *être* (ὄν⁸⁴). Cette lecture est parfaitement possible puisque, ἀσώματον étant attribut, il n'a pas besoin d'article pour signifier « l'incorporel » et ainsi être substantivé. Elle n'est toutefois pas la plus évidente d'un point de vue grammatical. Une lecture plus simple consiste en effet à considérer ἀσώματον privé d'article comme adjectif attribut du sujet τὸ ὄν (et non plus comme adjectif substantivé) et à trouver, sous la plume de Numénius, l'affirmation anti-stoïcienne moins détonnante que « l'être est incorporel »⁸⁵. Par suite, le texte suggérerait que le nom *être* s'applique uniquement à ce qui est incorporel, en cela conformément au principe du *Cratyle* selon lequel les noms sont appliqués aux choses en raison de la ressemblance qu'ils entretiennent avec elles. Cependant, la mention du *Cratyle* peut quand même conduire vers une traduction proche de celle qui est suggérée par la lecture d'Eusèbe. Dans ce dialogue, en effet, le verbe εἶναι a parfois le sens de « signifier »⁸⁶ et l'on peut rappeler en outre que l'article

81 Le retour sur l'idée d'absence de devenir et de destruction, de mouvement et de changement (§ 7) rappelle ici encore le second passage du *Timée*.

82 Le recours à la notion d'incorporel indique que Numénius se situe dans le cadre de la polémique avec les stoïciens.

83 C'est la traduction de A.-É. Chaignet, *Histoire de la psychologie...*, op. cit. p. 315. G. Favrelle (*Eusèbe...*, op. cit. p. 105) traduit de manière plus emphatique: « l'incorporel, c'est l'être », peut-être pour insister sur le sens qu'Eusèbe veut donner au passage.

84 Nous avons choisi de traduire τὸ ὄν de manière traditionnelle par « l'être ». Dans le contexte de la polémique avec la Stoa, toutefois, on pourrait aussi traduire par « l'existant » (voir A. A. Long et D. N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. fr. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2001, T. II, p. 20). Pour traduire l'allusion que veut voir Eusèbe dans le texte de Numénius, il faudrait en réalité partout traduire par « ce qui est » (Eusèbe entendant un parallélisme avec ὁ ὢν, « Celui qui est »).

85 C'est la traduction de É. des Places.

86 Voir par ex. *Cratyle*, 398 d 7-8: τὸ γὰρ εἶρην λέγειν ἔστιν.

(ici τό devant ὄν) permet d'introduire un terme pris en mention, c'est-à-dire correspondre à l'italique français pour signaler un mot considéré en tant que signifiant et non que signifié. Ainsi comprise, la formule pourrait être traduite de la façon suivante : « (Qu'il soit donc admis et jugé que) le terme *être* veut dire "incorporel" ». Dans les deux cas néanmoins, la signification ultime du passage est semblable pour Numénios. Peu après, en effet, ou du moins, dans l'extrait suivant⁸⁷, il répète, cette fois sans le verbe εἶναι en fonction de prédicat, la formule τὸ ὄν... ἀσώματον, « l'être est incorporel ». Son raisonnement peut être celui-ci : du *Cratyle*, il retient que le nom est un simple ajout à la chose (πρῶγμα) à laquelle il ressemble ; le nom *être* indique donc une qualité essentielle qui correspond effectivement à la chose « incorporel » et peut lui être assigné comme « épithète » (ἐπίθετον, dit le grec, au sens d'être « ajouté »). Dans ce contexte de pensée, le propos de Numénios est toujours de dire que c'est l'incorporel qui est l'être. En cela, il s'oppose aux stoïciens qui appliquent le mot *être* (ou *existant*), ὄν, aux corps et aux corps seulement, au sens, entre autres⁸⁸, où ceux-ci sont susceptibles d'agir et de pâtir, et qui alors n'hésitent pas à « corporifier » dieu et les vertus. Il est peu vraisemblable que Numénios songe ici à la formule biblique ou du moins principalement à elle. Son propos semble essentiellement polémique.

Quoi qu'il en soit, Eusèbe a délimité le passage de façon à lui donner comme unité de sens la confirmation, par un commentateur de Platon, que l'application du nom *être* à Dieu, qu'il pense désigné par l'incorporel chez Numénios, était admise par Platon lui-même.

Le troisième extrait (*PE*, XI, 10, 9-11 = fr. 7 des Places) est choisi comme confirmation réitérée de cette interprétation :

J'ai dit que l'être est incorporel, c'est-à-dire qu'il est l'intelligible. Telle était du moins la teneur, autant qu'il m'en souviene, de ce qui donc a été dit auparavant. Mais celui qui se mettrait en quête d'un discours supplémentaire, je veux le rassurer en ajoutant seulement ceci : si ces propos ne répondent pas aux doctrines de Platon, eh bien il faut penser qu'ils répondent du moins à celles d'un autre grand homme jouissant d'un grand crédit tel que fut Pythagore.
10. En tous cas, Platon dit ceci – eh bien, que je me rappelle la manière dont il s'exprime : « qu'est-ce qui est toujours, mais n'a pas de naissance et qu'est-ce qui

⁸⁷ On ne peut être parfaitement sûr que Numénios renvoie exactement à ce passage, il peut aussi songer à un autre où n'entre pas la question du nom. C'est Eusèbe (ou sa source) qui tisse avant tout le lien par son choix. Cela n'exclut pas son existence effective, mais il faut considérer que le propos du philosophe peut être plus large sur ce sujet que ce qui nous est transmis.

⁸⁸ La définition que nous proposons ici est volontairement simplificatrice, voir A. A. Long et D. N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit. p. 251.

advient, mais n'est jamais ? L'un est évidemment ce qui est saisi par l'intellection à l'aide du raisonnement, tandis que l'autre est quant à lui ce qui est perçu par l'opinion, – opinion conçue à l'aide de la perception sensible dépourvue de raison, ce qui naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais. » [*Timée*, 27 d 6- 28 a 4 modifié] 11. Alors en effet qu'il demandait ce qu'est l'être, il le dit sans conteste inengendré. De naissance, en effet, il disait qu'il n'y en a pas pour l'être, sinon il changerait, or s'il changeait, il ne serait pas éternel⁸⁹.

Eusèbe retient le passage parce qu'il semble être dans la continuité du précédent et il le fait commencer précisément à l'endroit où Numénios paraît renvoyer lui-même à la dernière phrase de ce texte⁹⁰. Par là, le choix d'Eusèbe renforce même la continuité du propos numéniosien, peut-être plus qu'il ne le faudrait. Le passage est en effet délimité de façon à ce qu'y apparaisse à la fois une allusion à l'affirmation relative au nom (du moins, ainsi qu'Eusèbe veut qu'on lise la première phrase, en écho au précédent extrait, même s'il n'est plus ici question du nom) et une citation du premier texte du *Timée* reproduit au chapitre neuf. Notons en outre que la mention centrale de Pythagore, quant à elle, ne paraît pas intéresser Eusèbe. Elle justifie sans doute seulement à ses yeux l'appellation *pythagoricien* appliquée à Numénios par sa source. Eusèbe préfère visiblement occulter le fait que Numénios s'en serve pour prévenir que son propos n'est peut-être pas tout à fait celui de Platon⁹¹. Quoi qu'il en soit, Eusèbe prolonge la citation jusqu'à la paraphrase de la première partie du texte platonicien par Numénios, laquelle définit encore l'être par l'absence de changement et l'éternité. C'est à semblable méthode d'interrogation du texte qu'il a procédé lui-même auparavant (*PE*, XI, 9, 5), sans doute, nous y reviendrons, par imitation anticipée de sa source.

Le dernier extrait (*PE*, XI, 10, 12-14 = fr. 8 des Places) est enfin choisi lui aussi dans la continuité directe du précédent auquel il semble faire allusion⁹², mais

89 Τὸ ὄν εἶπον ἀσώματον, τοῦτο δὲ εἶναι τὸ νοητόν. τὰ μὲν οὖν λεχθέντα, ὅσα μνημονεύειν ἔστι μοι, τοιαῦτα γούν ἦν. τὸν δ' ἐπιζητοῦντα λόγον ἐθέλω παραμυθήσασθαι, τοσόνδε ὑπειπών, ὅτι ταῦτα τοῖς δόγμασι τοῖς Πλάτωνος εἰ μὴ συμβαίνει, ἀλλ' ἑτέρου γε χρῆν οἴεσθαί τινος ἀνδρὸς μεγάλου, μέγα δυναμένου, οἴου Πυθαγόρου. (10) λέγει γούν Πλάτων (φέρ' ἀναμνησθῶ πῶς λέγει). 'Τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, τὸ δ' αὖ δόξη μετὰ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.' (11) ἤρητο γὰρ δὴ, τί ἐστι τὸ ὄν, φὰς αὐτὸ ἀγέννητον ἀναμφιλέκτως. γένεσιν γὰρ οὐκ ἔφη εἶναι τῷ ὄντι· ἐτρέπετο γὰρ ἄν· τρεπόμενον δὲ οὐκ ἦν αἴδιον.

90 Voir la note 80.

91 À l'époque, un pythagoricien est en réalité un interprète de Platon qui prétend simplement que ce dernier prend Pythagore pour source (sur ce point, voir par ex. M. Frede, « Numenius... », art. cit., p. 1045-50; M. Bonazzi, « Plotino... », art. cit., p. 41-51, avec bibliographie).

92 On retrouve les termes αἴδιον et ἄτρεπτον par exemple.

également du premier et du deuxième⁹³, et il permet d'achever l'interprétation des textes du *Timée* reproduits parce qu'il paraphrase cette fois la deuxième partie de la première citation :

Si assurément l'être, d'une part, est absolument en tous points éternel et immuable, si en absolument aucune façon il ne sort de lui-même, mais demeure dans le même état, fixé dans son identité, alors c'est lui, sans nul doute, ce qui sera « saisi par l'intellection avec l'aide du raisonnement ». 13. Si le corps, d'autre part, s'écoule, s'il est emporté au premier changement, il s'enfuit et n'est pas. De là, n'y aurait-il pas une grande folie à ne pas le dire indéterminé, objet de la seule opinion et à ne pas dire, comme le fait Platon, qu'« il naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais? ».

14. Voilà donc ce que déclare Numénios qui interprète, de façon à les rendre clairs, à la fois les propos de Platon et, bien avant eux, ceux de Moïse. C'est évidemment à juste titre qu'on lui attribue cette parole oraculaire qui lui vaut d'être resté dans les mémoires pour avoir dit : « Qu'est-ce en effet que Platon sinon Moïse qui parle l'attique? »⁹⁴

Ce dernier extrait de Numénios⁹⁵ au chapitre dix se termine ainsi sur l'interprétation du premier passage de Platon reproduit par Eusèbe⁹⁶, et

93 Voir l'emploi du verbe ἀποδιδράσκει et l'expression évoquant une identité à soi (μένει δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔστηκε) qui rappellent le premier extrait du chapitre (*PE*, XI, 10, 2 et 4 : ἔστηκες ἔσται κατὰ ταῦτὰ ἔχον ἀεὶ καὶ ὡσαύτως, fr. 5) et l'idée que l'être ne sort pas de lui-même évoquée dans le deuxième (*PE*, XI, 10, 7, fr. 6).

94 « Εἰ μὲν δὴ τὸ ὄν πάντως πάντη αἰδιόν τε ἔστι καὶ ἄτρεπτον καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἔξιστάμενον ἐξ ἑαυτοῦ, μένει δὲ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔστηκε, (13) τοῦτο δὴπου ἂν εἴη τὸ τῆ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν. εἰ δὲ τὸ σῶμα ρεῖ καὶ φέρεται ὑπὸ τῆς εὐθῆ μεταβολῆς, ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἔστιν. ὅθεν οὐ πολλῆ μανία μὴ οὐ τοῦτο εἶναι ἀόριστον, δόξη δὲ μόνῃ δοξαστὸν καί, ὡς φησι Πλάτων, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν; » (14) Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Νουμήνιος, ὁμοῦ τὰ Πλάτωνος καὶ πολὺ πρότερον τὰ Μωσέως ἐπὶ τὸ σαφὲς διερμηνεύων. εἰκότως δὴτα εἰς αὐτὸν ἐκεῖνο τὸ λόγιον περιφέρεται, δι' οὗ φάναί μνημονεύεται. « Τί γὰρ ἔστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; ».

95 La définition donnée de l'être étant redondante avec tout ce qui précède, on pourrait se demander, si, à l'origine, le début du texte ne comportait pas τὸ ἀσώματον à la place de τὸ ὄν, modification qui aurait été introduite par Eusèbe pour assurer la continuité de son propre propos sur l'être. Après avoir défini l'être à l'aide du texte du *Timée* et l'avoir identifié à l'incorporel dans les extraits précédents, Numénios aurait pu attribuer à ce dernier la définition platonicienne de l'être en paraphrasant le texte déjà cité et l'opposer au corps. Toutefois, même si cette conjecture est tentante, elle n'est pas absolument nécessaire, car l'opposition entre être et corps est compréhensible dans un cadre de polémique avec le stoïcisme — on remarquera alors qu'Eusèbe, de son côté, la transforme en opposition plus généralement platonisante entre intelligible et sensible lorsqu'il se l'approprie par anticipation en *PE*, XI, 9, 3. Numénios a pu recourir à cette formule apparemment redondante pour justifier son propre remaniement du texte de Platon (voir plus loin) destiné à voir dans la formule τὸ τῆ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν la définition de l'être (τὸ ὄν).

96 Il n'est pas impossible que, dans la formule τὸ τῆ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, Eusèbe entende une allusion au Christ (λόγου) comme seul intermédiaire permettant de saisir l'intelligible qu'est Dieu.

même sur la première interprétation qu'Eusèbe en a lui-même donnée en IX, 9, 5. Ce procédé de composition annulaire confère à l'ensemble un effet d'achèvement qu'Eusèbe scelle en rapportant la fameuse phrase déjà attribuée par Clément à Numénios et qui était sa toute première mention du philosophe dans la *PE*: Platon ne serait autre que Moïse parlant l'attique (IX, 10, 14).

L'analyse de ces quatre passages de Numénios dans leur contexte de citation montre que leur intégration au texte d'Eusèbe semble ici parfaite⁹⁷ et contribue de manière essentielle à la construction des extraits chez Eusèbe puisque le souci d'assurer cette intégration commande le choix et la délimitation des textes. Certes, tout décalage n'est pas absent. Nous y reviendrons. Mais ici, la citation de ses textes s'intègre mieux au propos d'Eusèbe parce que leur contexte herméneutique originel est davantage respecté.

Cette perfection invite alors à interroger la relation d'Eusèbe à sa source et à explorer plus avant sa méthode dans la composition des extraits de Numénios.

L'intégration parfaite de l'extrait au propos intégrateur. Sources et méthode

Il est certain que le propos d'Eusèbe et celui de Numénios diffèrent ici comme au chapitre neuf. Lorsque Numénios parle de l'être qu'il n'estime représenté que par l'incorporel⁹⁸, il ne désigne pas par l'incorporel uniquement dieu, contrairement à ce qu'Eusèbe veut croire et faire croire. Certes, dieu est chez lui l'incorporel et l'être par excellence comme l'exposent les extraits reproduits dans le chapitre dix de la *PE*. Mais son propos sur l'être s'inscrit plus largement dans la polémique anti-stoïcienne dont Eusèbe donne lui-même un exemple au livre quinze (17). Il s'agit pour Numénios d'affirmer que seul ce qui est incorporel mérite d'être qualifié d'être, contrairement aux stoïciens pour qui, avons-nous dit, il n'est que le corporel qui *soit* vraiment et pour qui donc le terme *être* désigne uniquement le corporel. Dans ce contexte, chez Numénios, l'incorporel peut aussi renvoyer à l'âme par exemple, comme en témoigne

97 À cet égard, on peut alors se poser la question de savoir quel type de passages sont omis entre les textes cités dans ce chapitre. Eusèbe semble en effet suivre de près le propos de Numénios puisqu'il s'agit toujours d'un discours appuyé sur la même citation de Platon. Mais il est possible que Numénios ait entre temps fait référence à une polémique ou, comme il mentionne Pythagore, ait développé la partie de l'enseignement pythagoricien qui l'intéressait. Eusèbe aurait alors considéré qu'un tel développement ne concernait pas son projet. Il peut même l'avoir supprimé au sein de la citation : entre *PE*, XI, 10, 9 et 10, en effet, la mention de Pythagore n'est suivie d'aucune explicitation et le texte passe directement à Platon. Certes, cela peut être le fait de Numénios, selon lequel Platon ne fait que développer la doctrine de Pythagore, mais une coupe d'Eusèbe n'est pas à exclure. En tous cas, il n'apparaît chez lui aucun développement pythagorisant de Numénios tel qu'on en trouve dans le fr. 52 (Calcidius traduisant Numénios) par exemple.

98 Voir par ex. les fr. 3 (Eusèbe, *PE*, XV, 17, 1-2) et 4 a (Eusèbe, *PE*, XV, 17, 3-8).

peut-être le fragment 4 b⁹⁹. Par ailleurs, si Numénios s'appuie effectivement sur le premier texte de Platon cité par Eusèbe, il n'est pas évident qu'il renvoie exactement au second dont il ne fait aucune citation littérale dans les passages retenus par Eusèbe. En outre, rien ne permet d'affirmer qu'il ait le passage mosaïque en tête lorsqu'il donne à l'incorporel le nom *être* sous la forme ὄν et οὐσία, encore moins qu'il songe à celui de Salomon. Cependant, malgré ces dissonances, son propos paraît excellentement compléter celui d'Eusèbe dans l'interprétation de Platon proposée. Comment expliquer cette réussite ?

La source

Une première explication pourrait consister à mettre en doute que cette construction fût l'œuvre d'Eusèbe. Nous rappellerions ici l'hypothèse de H. D. Saffrey¹⁰⁰ selon qui Eusèbe emprunterait aux *Stromates* d'Origène¹⁰¹. D'après Jérôme¹⁰², Origène avait en effet tenté de confirmer les doctrines chrétiennes à l'aide de comparaisons avec celles des philosophes païens dont Platon et Numénios. La perfection de la construction reviendrait donc à Origène¹⁰³, Eusèbe étant quant à lui moins adroit, comme en témoigne le livre neuf. Mais, même si nous adoptions cette hypothèse, elle n'expliquerait toutefois pas l'excellence de l'intégration des propos du païen dans ceux du

134

99 Le témoignage n'est toutefois pas une citation littérale, mais un compte rendu fait par Némésios (*Sur la nature de l'homme*, ch 2, § 17, 15-19, 6 R. W. Sharples, P. J. van der Eijk, *Nemesius, On the Nature of Man*, translated with an introduction and notes, Liverpool, Liverpool University Press, 2008) qui associe l'enseignement de Numénios à celui d'Ammonius, le maître de Plotin, en guise de réplique à tous ceux qui affirment que l'âme est un corps. Or on remarquera que, dans tout le début de son chapitre consacré à la définition de l'âme (ch. 2, § 16, 11-22, 19), Némésios est spécifiquement intéressé par le débat avec la Stoa dont il souhaite dénoncer les vues (voir le texte traduit par R. W. Sharples et P. J. van der Eijk, *Nemesius...*, *op. cit.* p. 51-60). De fait, c'est lui qui fournit les témoignages les plus explicites sur la considération de l'âme comme un corps par Cléanthe et Chrysippe (voir A. A. Long et D. N. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, *op. cit.* 45 C et D[SVF I 518 et II 790], p. 248-249), et il critique aussi une telle conception chez les médecins (ch. 2, § 23, 24-26, 9, R. W. Sharples et P. J. van der Eijk, *Nemesius...*, *op. cit.* p. 61-64).

100 « Un lecteur antique des œuvres de Numénios... », art. cit., p. 50.

101 L'hypothèse est reprise et développée par S. Morlet, « Eusèbe de Césarée... », art. cit., et « La Préparation évangélique d'Eusèbe et les *Stromates* perdus d'Origène : nouvelles considérations », *Revue de philologie*, 87, 2013, p. 103-119.

102 *Lettre 70, 4 : Hunc (sc. Clément) imitatus Origenes decem scripsit Stromateas, christianorum et philosophorum inter se sententias comparans, et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmans*. Voir H. D. Saffrey, « Un lecteur antique des œuvres de Numénios... », art. cit., p. 50, n. 1, qui renvoie aussi à *HE*, VI, 19, 8 où Eusèbe évoque la familiarité d'Origène avec les auteurs païens dont Numénios et Cronius.

103 Dans le *Contre Celse*, Origène signale justement que Numénios a recouru à l'enseignement hébraïque pour définir dieu comme incorporel (I 15 = fr. 1b) et évoque lui-même les commentaires de Numénios (IV, 51 = fr. 10a). On peut noter aussi avec G. Favrelle, *Eusèbe...*, *op. cit.* p. 99, n. 3, que le deuxième passage du *Timée* (37 e 3-38 b 2) cité en *PE*, XI, 10 est paraphrasé par Origène dans son *Traité sur les principes*. Le florilège des textes platoniciens utilisés par Eusèbe parallèlement à ceux de Numénios peut donc lui aussi remonter à Origène.

chrétien. La question se repose simplement à un niveau antérieur puisqu'il faut alors expliquer cette bonne intégration des passages de Numénius dans le texte d'Origène.

Une autre hypothèse, émanant toujours des réflexions de H. D. Saffrey, consisterait à envisager que, si cette intégration est si parfaite, c'est parce que le propos d'Eusèbe fournirait le contexte réel de celui de Numénius. Selon H. D. Saffrey, en effet, les textes de Platon reproduits constitueraient le *corpus* effectivement cité et commenté par Numénius. Cette hypothèse est d'autant plus intéressante qu'elle permettrait de considérer le livre deux de l'ouvrage *Sur le Bien* comme réalisant le programme annoncé au livre un, qui voulait, une fois la doctrine sur l'être émise, sa confirmation à l'aide des témoignages (c'est-à-dire des textes) de Platon, la démonstration de son lien avec le discours de Pythagore, évoqué ici dans le troisième extrait, et sa comparaison avec les traditions des nations célèbres en accord avec Platon, en l'occurrence ici, selon Eusèbe, avec l'enseignement mosaïque. Cette hypothèse semble se vérifier au chapitre vingt-deux du livre onze par exemple, où les textes du *Timée* et de la *République* cités par Eusèbe sont effectivement ceux cités et commentés dans les extraits de Numénius figurant dans ce chapitre¹⁰⁴. Quelques réserves s'imposent néanmoins. Dans le troisième extrait du chapitre dix, où Numénius cite le premier texte du *Timée* reproduit par Eusèbe au chapitre précédent, la lettre de ce texte n'est en réalité pas la même dans les deux cas. Cette disparité donne à penser qu'Eusèbe (ou sa source) ne cite pas un texte de Platon qu'il trouvait tel quel chez Numénius. Pour l'expliquer, plusieurs hypothèses se présentent. Si Numénius renvoyait effectivement à ce texte dans la partie ici non citée par Eusèbe (rappelons qu'il dit vouloir appuyer sa doctrine sur les « témoignages de Platon »), il aurait pu le faire de manière abrégée, citant par exemple le début du passage et poursuivant par κτλ., comme c'est souvent le cas chez les commentateurs, dans l'idée que l'indication suffit au lecteur qui peut se reporter à l'original. Eusèbe ou sa source aurait fait comme un tel lecteur à l'aide d'un manuscrit qui ne correspond pas à celui qu'utilisait Numénius. Numénius peut aussi avoir fait clairement allusion à un passage qu'il estimait bien connu, comme c'est le cas dans le fragment cinquante-deux où il renvoie aux *Lois* et au *Phèdre*, sans préciser à quels textes exactement, le lecteur cultivé reconnaissant immédiatement l'allusion¹⁰⁵. Dans ce cas également, Eusèbe ou sa source aurait restitué les textes concernés¹⁰⁶. Il n'est enfin pas absolument impossible que Numénius n'ait pas cité les textes de Platon dans la partie omise par Eusèbe,

¹⁰⁴ *PE*, XI, 22, 9-10 où sont cités *Tim.*, 29 e 1 et 3-4 puis *Rép.*, VI, 508 e 3.

¹⁰⁵ En l'occurrence *Lois*, X, 896 e 4-6 et 897 d 1 sur les deux âmes et *Phèdre*, 245 e 5-7 sur l'âme comme principe moteur.

¹⁰⁶ Voir l'hypothèse émise à la note 97.

ni n'ait même songé spécifiquement au deuxième texte cité par Eusèbe, parce que ces passages de son traité sont conçus comme une interprétation générale de Platon. Dans ce cas, ce serait Eusèbe ou sa source qui aurait reconstitué le discours sous-jacent à son propos (à l'aide entre autres des passages qu'il cite effectivement dans les extraits choisis), ce qui contribuerait tout aussi bien à en assurer la bonne intégration au sien.

Méthode : l'influence du texte de Numénius sur celui d'Eusèbe¹⁰⁷

L'achèvement de cette intégration, plus qu'il ne dépend de l'adaptation du texte de Numénius au propos d'Eusèbe, s'avère ici en réalité étroitement lié à l'influence du premier sur le second.

136

Le traitement des passages de Platon est un premier élément significatif à cet égard. Les différences entre le texte de Platon transmis par nos manuscrits et celui de Numénius, d'une part, dans le troisième extrait du chapitre onze (10), et celui d'Eusèbe, d'autre part, au chapitre neuf (4-5), méritent en effet d'être notées. Concernant le texte que Numénius dit citer de mémoire, il constitue une légère simplification de celui qui est connu de nous par ailleurs en ce qu'il supprime un membre de phrase (ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν¹⁰⁸), ce qui permet de présenter plus clairement les propositions τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν et τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν comme répondant respectivement aux deux questions du passages concernant l'identité de l'être (Τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) et celle du devenir (καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε)¹⁰⁹. Cette structure simplifiant le texte

¹⁰⁷ Sur ce sujet, voir par ex. É. des Places, « Les fragments de Numénius dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 115 (2), 1971, p. 455-462, qui envisage quant à lui l'influence de la philosophie médio-platonicienne de Numénius sur les conceptions théologiques d'Eusèbe, lequel, à la suite du philosophe, développerait le rôle joué par les deux « dieux », ou plutôt les deux causes divines, et occulterait par suite le rôle de l'Esprit. On pourra toutefois se demander si ce n'est pas la théologie d'Eusèbe qui est la source d'une sélection dans le discours de Numénius.

¹⁰⁸ Le texte de Platon (*Tim.*, 27 d 6-28 a 4) est le suivant (nous barrons ce qui, dans ce texte, n'est pas cité par Numénius) : τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν, αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. Ce passage, dans son intégralité, peut être traduit ainsi : « Qu'est-ce qui est toujours et n'a pas de naissance et qu'est-ce qui devient toujours sans être jamais ? Assurément, l'un est ce qui peut être appréhendé par l'intellection à l'aide d'un raisonnement, ce qui est toujours à l'identique, tandis que l'autre est ce qui fait l'objet d'opinion – opinion conçue à l'aide de la perception sensible dépourvue de raison, ce qui naît et se corrompt, mais n'est réellement jamais ».

¹⁰⁹ En supprimant ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, Numénius rend la structure en μὲν... δέ... plus visible parce qu'aucun complément ne vient s'intercaler entre ses deux membres, sans compter que l'expression κατὰ ταῦτ' ὄν ne figurait pas dans la question portant sur l'être, ce qui pouvait légèrement détourner l'attention du lecteur. La portée de la modification peut être mise en évidence si l'on considère qu'une autre traduction du texte de Platon était

platonicien se retrouve non pas dans la citation proprement dite du même texte par Eusèbe, mais dans la reprise partielle que ce dernier fait du passage après l'avoir cité¹¹⁰, ce qui implique qu'il en reprend la lecture numénienne. Certes, par souci de cohérence et d'insistance avec son propos sur l'être, Eusèbe garde le participe ὄν à la fin de la phrase (omettant ainsi seulement ἀεὶ κατὰ ταῦτά), afin que ce ὄν soit attribut de l'expression τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν. L'expression vaut alors quant à elle comme définition de l'être, bien que le texte original ne dise pas littéralement que c'est l'être (ὄν) qui est saisissable par l'intellection, mais « ce qui reste toujours identique à soi-même » (ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὄν). Le raccourci ainsi obtenu est plus expressif dans la perspective d'Eusèbe, qui associe l'être à Dieu et assure par là que ce dernier n'est saisissable que par l'intellect. Quant au texte de Platon qu'Eusèbe est censé citer littéralement¹¹¹, il comporte une variante par rapport à celui qui est transmis par nos manuscrits qui ne figure pas non plus dans le texte de Numénius, lequel cette fois leur correspond. Cela laisse supposer que la modification relève bien d'Eusèbe et de sa source. Cette variante consiste à remplacer τὸ δ' αὖ δόξει μετ'

en effet possible, voir par ex. L. Brisson, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1996 : « De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui reste toujours identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est absolument jamais. » Ainsi compris, les deux membres de phrase ne représentent plus respectivement une réponse directe aux deux questions préliminaires, mais chacun fournit l'explicitation de l'un des termes qu'elles désignent. Le sens est presque le même, mais la structure de Numénius est plus simple. Nous l'avons reproduite dans la traduction de l'extrait concerné et nous nous en sommes aussi inspirée pour traduire le passage du *Timée* dans la note précédente, la lecture de Numénius pouvant selon nous effectivement indiquer la manière de lire le passage platonicien et n'être pas même propre à Numénius, mais appartenir à une branche de la tradition platonicienne (sur une même manipulation du texte platonicien chez Plutarque, issue sans doute de l'Académie, ou peut-être plus simplement sur une transmission du texte, dans ce contexte, différent de celle à nous parvenue, voir par ex. F. Jourdan, « Woher kommt das Übel? Platonische Psychogonie bei Plutarch », *Ploutarchos*, 11, 2014, p. 93 et 104.

110 PE, XI, 9, 5-6: Ἄρ' οὐ σαφῶς πέφηνεν ὁ θαυμάσιος τὸ μὲν παρὰ Μωσεῖ φήσαν λόγιον "ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν" μεταποιήσας διὰ τοῦ "τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον;" καὶ τοῦτό γε λευκότερον διασαφήσας ἐν τῷ φάναϊ μηδ' ἄλλο εἶναι τὸ ὄν ἢ τὸ οὐ σαρκὸς ὀφθαλμοῖς ὀρώμενον, νῶ δὲ καταλαμβανόμενον. ἐρωτήσας γοῦν τί τὸ ὄν, αὐτὸς ἑαυτῷ ἀποκρίνεται, λέγων· "τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ὄν." (6) τὸ δὲ Σολομώντειον φήσαν· "τί τὸ γεγονός; αὐτὸ τὸ γενησόμενον· καὶ τί τὸ πεποιημένον; αὐτὸ τὸ ποιηθόμενον" αὐτοῖς σχεδὸν ῥήμασι διερμηνεύσας δηλὸς ἂν εἶη λέγων· "τὸ δ' αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστὸν γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν." Voir la traduction de ce passage à la note 72.

111 PE, XI, 9, 4: Τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὄν, τὸ δὲ αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστὸν γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, « Qu'est-ce qui est toujours et n'a pas de naissance et qu'est-ce qui devient toujours sans jamais être? Assurément, l'un est ce qui peut être appréhendé par l'intellection à l'aide d'un raisonnement, ce qui est toujours à l'identique, tandis que l'autre est ce qui fait l'objet de l'opinion conçue par la perception sensible dépourvue de raison, ce qui naît et se corrompt, mais n'est absolument jamais. »

αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν (*Timée*, 28 a 2-3) par τὸ δὲ αἰσθήσει ἀλόγῳ δοξαστόν (*PE*, XI, 9, 5 début). La modification pourrait paraître insignifiante puisqu'elle consiste seulement à simplifier l'expression δόξη [...] δοξαστόν, qui peut paraître redondante, en supprimant le premier terme et à remplacer le groupe prépositionnel introduit par μετά par un datif instrumental. Elle revient néanmoins à substituer à l'opposition platonicienne entre intellection (νόησις, dans la phrase précédente : τὸ μὲν δὴ νοήσει μετά λόγου περιληπτόν) et opinion (δόξα, dans τὸ δ' αὖ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν) celle entre intellection (νόησις) et sensation (αἴσθησις), en cela conformément à l'opposition découverte auparavant dans l'interprétation à la fois des deux textes bibliques et de ce passage du *Timée*. Ces retouches semblent en cela révéler la présence d'un interprète de Platon distinct de Numénius, qui, quant à lui, insiste moins sur l'opposition entre intelligible et sensible que sur la distinction de l'être et du corporel. Elles peuvent relever de la source d'Eusèbe, qui, s'il s'agit d'Origène, s'appuierait à son tour sur une exégèse de Platon plus commune ou sur un manuel platonicien. Malgré ce décalage, il n'en demeure pas moins qu'Eusèbe et sa source se sont d'abord approprié le discours herméneutique de Numénius.

Outre les citations de Platon, en effet, un autre élément qui contribue à la bonne intégration des passages de l'Apaméen dans le discours d'Eusèbe est l'interprétation platonisante des textes bibliques et celle des textes platoniciens eux-mêmes proposées au chapitre neuf (XI, 9, 3 et 5). Elles donnent véritablement l'impression que le propos de Numénius confirme celui d'Eusèbe. Or, si cette impression est si parfaite, c'est précisément parce que c'est l'inverse qui est vrai : c'est en réalité le texte de Numénius qui influence celui d'Eusèbe ou de sa source qui se l'approprie par anticipation. La distinction que nous venons d'évoquer entre l'intelligible et le sensible, en XI, 9, 3¹¹², pour expliquer les textes bibliques, non seulement située déjà ces derniers dans l'esprit platonicien, ce qui rend ensuite aisée la prétention que les textes platoniciens leur empruntent et la supposition que Numénius y renvoie indirectement, mais est peut-être en partie empruntée à Numénius (qui ne l'aurait quant à lui selon nous pas appliquée à ces textes bibliques). La définition du sensible comme ce qui s'écoule et se voit soumis à la destruction (τὸ δ' αἰσθητὸν ἐν ῥύσει καὶ φθορᾷ μεταβολῇ τε καὶ τροπῇ τῆς οὐσίας ὑπάρχειν), en effet, bien que banale dans le platonisme, rappelle par avance celle que Numénius donne du corps dans le quatrième extrait du chapitre dix (εἰ δὲ τὸ σῶμα ῥεῖ καὶ φέρεται ὑπὸ τῆς εὐθὺ μεταβολῆς, ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἔστιν, *PE*, XI,

112 Voir le texte cité à la note 68, suivi par la mention de Platon et la citation du premier passage du *Timée*.

10, 13)¹¹³. Par ailleurs, Eusèbe ne se contente pas d'évoquer le sensible, mais associe par deux fois ce dernier au corporel¹¹⁴, non sans mentionner l'opposition et la complémentarité entre corporel et incorporel (XI, 9, 3), ce qui semble trahir l'influence numénienne sur ses formulations. L'emprunt anticipateur à Numénius est toutefois plus évident en XI, 9, 5¹¹⁵. Après sa première citation du *Timée*, Eusèbe pose au texte la question herméneutique de savoir ce que Platon a défini comme l'être. Or nous avons vu que c'est exactement la manière de procéder de Numénius dans les troisième et quatrième extraits cités ensuite (*PE*, XI, 10, 11 et 12), et ce exactement après la même citation de Platon. Certes, Eusèbe donne l'impression de donner pour réponse à la question la deuxième partie de la citation de Platon, associant l'être à ce qui est perceptible par l'intelligence, tandis que Numénius donne quant à lui successivement les deux parties de la citation, la première définissant quant à elle l'être comme ce qui est toujours et n'a pas de naissance. Mais Eusèbe s'est servi de cette première partie pour expliciter la formule mosaïque « Je suis celui qui est » et l'a donc lui aussi traitée comme un premier élément de définition de l'être. En cela, il semble bien appliquer la paraphrase de Numénius au texte platonicien dont il prétend l'origine mosaïque. Cette appropriation anticipatrice du discours de Numénius est selon nous l'élément qui contribue le mieux à sceller la fusion de ce discours avec celui d'Eusèbe.

Reste certes que les extraits cités n'évoquent pas le texte biblique et l'on peut à juste titre supposer que, s'ils l'avaient fait, Eusèbe n'aurait pas omis de citer les passages concernés. Pour remédier à ce défaut, il recourt à la méthode qu'il a déjà

113 Sur la fluidité de la matière et des corps en général chez Numénius, voir les fr. 3-4 ; sur cette fluidité sous la forme de l'eau, voir plus précisément les fr. 3, 30 et 33, et sous la forme du lait les fr. 32 et 35. Voir aussi Alcinoos, *Didascalos*, 11, 166, 27 Herrmann. Cette représentation est toutefois déjà sous-jacente chez Platon (*Tim.* 43 a-b à propos des corps), présente chez ses successeurs Speusippe (voir Jamblique, *De communi mathematica scientia*, 15, 11-14 et, sur ce passage, H. Happ, *Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1971, p. 236) et Xénocrate (fr. 28 Heinze = 101 Isnardi-Parente = Aëtius, I 3, 23, p. 288 b 15-18 Diels ; sur ce passage, voir H. Happ, *Studien...*, *op. cit.* p. 245 ; M. Isnardi-Parente, *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, Edizione, traduzione e commento, Napoli, Bibliopolis, 1982, p. 335-337) ; elle est reprise par les stoïciens (voir D. N. Sedley, « Matter in Hellenistic Philosophy », dans D. Giovannozzi, M. Veneziani [dir.], *Materia. XIII Colloquio internazionale* [Roma, 7-9 gennaio 2010], Firenze, L. S. Olschki, 2011, p. 53-66, ici p. 63) et se trouve encore chez Plutarque (*De sera*, 27, 566 A 6-8) et chez Porphyre qui l'emprunte à Numénius (*De antro nympharum*, 5). Sur l'association de la matière à un fluide dans la tradition philosophique antique, voir en général F. Declava Caizzi, « La "Materia scorrevole". Sulle tracce di un dibattito perduto », dans J. Barnes et M. Mignucci (dir.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 425-470.

114 En XI, 9, 2, on lit πάλιν τε αὖ Σολομῶνος περὶ τῆς τῶν αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς ἀνειπόντος, et en XI, 9, 3 : τὸ πάντων ἄσωμάτων τε καὶ σωμάτων αἴτιον. Voir la traduction de ces passages dans les notes 67 et 68.

115 D'autres emprunts anticipateurs sont par exemple les résumés évoqués dans la première partie de cet article, voir la note 36.

expérimentée au livre neuf: prétendre, en conclusion, ce qu'il veut absolument faire dire au texte, à savoir que Numénius aurait explicité, *en même temps* que la pensée de Platon, celle de Moïse qui lui serait bien antérieur (Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Νουμήνιος, ὁμοῦ τὰ Πλάτωνος καὶ πολὺ πρότερον τὰ Μωσέως ἐπὶ τὸ σαφὲς διερμηνεύων, XI, 10, 14). Il en vient même à reprendre la citation de Numénius qu'il a trouvée chez Clément et qu'il tire peut-être cette fois d'Origène¹¹⁶, pour confirmer, par un propos qu'il sait douteux, ce qu'il ne peut réellement faire dire aux textes qu'il a cités.

Il ressort toutefois de cet examen que, si, dans ce chapitre, le discours de Numénius est si bien intégré à celui de la *PE*, c'est qu'Eusèbe l'a essentiellement laissé sur son propre terrain, en le considérant comme exégèse de Platon et en lui reprenant, avant même de le citer, ses propres interprétations.

140

EUSÈBE EXTRACTEUR ; LES EXTRAITS CHEZ EUSÈBE

À l'issue de cet examen, il est possible de revenir à la question initiale. Nous avons dit que se consacrer à l'étude des extraits de Numénius, plutôt qu'à ses fragments, chez Eusèbe, revenait à s'interroger sur la méthode d'Eusèbe plutôt que sur le discours de Numénius. Nous avons certes acquis des informations précieuses sur le philosophe d'Apamée. La considération de l'unité formée par les extraits et le texte d'Eusèbe a d'abord permis d'envisager le contexte propre aux premiers comme étant essentiellement le développement d'une doctrine soutenue à l'aide d'un commentaire (non systématique) de Platon. Cette hypothèse a pu être affinée. Sans entrer dans le détail de sa philosophie, nous avons vu comment Numénius entend en réalité étayer ses positions à l'aide des textes de Platon qu'il cite en fonction de son argumentation plutôt qu'il ne les commente pour eux-mêmes ; nous avons compris qu'il considère les principes pythagoriciens comme compléments des thèses de Platon quand son propre enseignement ne correspond pas tout à fait à celle-ci ; et que le recours aux sources « barbares » sert chez lui avant tout la comparaison et la confirmation de ses doctrines platoniciennes. Nous avons même pu envisager une lettre de certains de ses textes distincte de celle qui est transmise par Eusèbe¹¹⁷ et la composition plus générale de ses œuvres comme ne correspondant pas forcément à l'impression laissée par le titre et la présentation qu'en fait

¹¹⁶ Je remercie Alain Le Boulluec de m'avoir fait cette suggestion. On peut alors se demander dans quelle mesure Origène recourait (entre autres) aux *Stromates* de Clément (Jérôme disant bien qu'il imite son prédécesseur, voir la note 102) et si la citation de cette formule émane de là ou si elle était plus largement diffusée.

¹¹⁷ Voir la note 95 et plus loin les remarques sur le fr. 13.

la *PE*¹¹⁸. En guise de synthèse à cette contribution, toutefois, ce sont les traits caractéristiques de la figure et de la méthode d'Eusèbe extracteur qu'il convient de reprendre. Peut-être sera-t-il alors permis de parvenir par son intermédiaire à une définition plus générale de la notion d'extrait.

Eusèbe extracteur

Il est apparu qu'Eusèbe s'efforce de présenter les textes comme des citations littérales (le résultat ne pouvant malheureusement pas être vérifié dans le cas de Numénios) et qu'il exprime une certaine méfiance à l'égard des sources indirectes ou du moins des témoignages, qui, comme celui de Clément et peut-être d'Origène, ne peuvent être vérifiés par un recours direct aux livres de Numénios. Malgré ce souci de littéralité, il ne cite cependant jamais servilement les textes qu'il produit. Il en force parfois le sens par des formules introductives ou conclusives afin de leur faire servir son propos. Il se révèle d'autre part extrêmement adroit dans leur maniement. Il est en effet capable de passer parfois, dans un même chapitre de la *PE* (XI, 18), d'un livre à l'autre du même traité de Numénios et de revenir, dans un autre chapitre ou livre, à un livre de Numénios déjà cité¹¹⁹. Cette manière de s'approprier les textes plutôt que d'en suivre le déroulement se reflète dans la découpe proposée et dans les interprétations et résumés donnés de façon anticipée, sans que l'emprunt soit toujours signalé. Eusèbe paraît en cela très familier de Numénios. Cette familiarité est certes sans doute en réalité celle d'Origène dont il reproduit vraisemblablement certains développements¹²⁰. Cela semble du moins le cas au livre onze où l'intégration des textes cités dans les textes citant est la plus achevée, et peut-être aussi, mais moins assurément, au livre treize où la citation de Numénios sert encore à prouver l'accord entre Platon et les traditions chrétiennes, en l'occurrence sur le rejet du polythéisme. Mais, même si Origène est la source directe dans ces livres-là, rien n'empêche de penser qu'Eusèbe, qui disposait de la bibliothèque d'Origène à Césarée, ait lui-même vérifié les sources et, par suite, se soit à son tour approprié certains textes, utilisés dans d'autres livres. Au livre neuf, par exemple, l'idée de citer Numénios vient de Clément et il a sans doute ensuite directement cherché chez Numénios des passages plus probants que la citation

¹¹⁸ Nous pensons ici surtout au premier livre du « pamphlet » *Sur la rupture des Académiciens avec Platon*. Numénios dit en effet lui-même dans le passage cité (*PE*, XIV, 5, 8 et 10) que son propos est précédé d'une critique de la Stoa et d'une mise au point sur l'héritage socratique et pythagoricien de Platon. En cela, le passage retenu par Eusèbe, voire ce « premier livre », n'est pas tout à fait premier dans le traité qui le contient et ne constitue peut-être justement pas un traité en lui-même.

¹¹⁹ En *PE*, XI, 18, il passe du livre deux au livre six, puis, en XI, 22, il revient au livre un, avant de citer les livres cinq et six où il trouve des passages se rapportant au même texte de Platon sur le Bien ; en *PE*, XV, 17, il revient au livre un.

¹²⁰ Voir les notes 102 et 116.

douteuse produite par l'Alexandrin¹²¹. De même, les extraits des livres quatorze et quinze, qui ne relèvent plus du même cadre philosophique que ceux du livre onze, peuvent eux aussi provenir des lectures sélectives d'Eusèbe lui-même, même si inspirées à l'origine par Origène.

Construction d'un extrait par Eusèbe (ou parfois sa source)

142

Il nous reste à définir ce qui constitue un extrait chez Eusèbe ou, plus modestement, un extrait de Numénius dans la *PE*. Il est d'abord apparu que les premiers éléments constitutifs de l'extrait résident dans la présentation des citations comme littérales (et non forcément dans leur littéralité effective), dans la définition précise de leurs sources et dans l'expression claire du propos qu'elles sont censées illustrer. Ces citations sont ensuite délimitées de façon à s'intégrer exactement dans ce cadre polémique et démonstratif. À cette fin, les débuts sont peut-être parfois réécrits pour éviter qu'ils introduisent un contexte hors de propos¹²² et les fins choisies de façon à laisser résonner le sens qu'Eusèbe donne à l'ensemble¹²³. Il semble du moins que rien de superflu ne soit conservé. Lorsque la teneur des textes cités ne correspond pas exactement au message qu'Eusèbe veut y découvrir, celui-ci n'hésite pas à éclairer lui-même ce message en interprétant les textes à son tour. Dans le même but, il tente de masquer les décalages, parfois flagrants, entre le propos de Numénius et le sien. Nous avons observé ce phénomène à propos des deux extraits du livre neuf. D'autres exemples pourraient être donnés¹²⁴.

121 À moins que l'ensemble composé par la citation de Clément et les citations de Numénius remonte à Origène, ce qui semble moins sûr.

122 Nous avons vu l'exemple des deux extraits du livre neuf avec εἰς τοῦτο et τὸ δ' ἔξῃς.

123 C'est le cas par exemple des portraits des Académiciens au livre quatorze. Eusèbe coupe de façon à faire ressortir tout l'aspect anecdotique, voir par ex. le portrait de Lacydès en *PE*, XIV, 8, 13 et 14.

124 Nous ne pouvons les détailler ici. Voir surtout *PE*, XIII, 4, 4-5 (fr. 23) où Numénius veut évoquer la méthode du secret employée par Platon tandis qu'Eusèbe souligne la critique de la religion grecque de ce dernier ; le livre XIV où Eusèbe est surtout sensible à la dénonciation de l'Académie tandis que Numénius intègre à sa critique la branche stoïcisante de l'Académie avec peut-être Antiochus en vue ; *PE*, XI, 18, 1-10 (fr. 11-12) et 22 (fr. 16, 19, 20) où Eusèbe, voulant que le texte de Numénius porte sur la deuxième cause, c'est-à-dire le *Logos*-Christ, omet peut-être un enseignement de Numénius sur une troisième cause associée à l'âme ; *PE*, XI, 18, 12 (fr. 12) où tandis que Numénius conçoit le fait que le dieu se détourne des hommes comme constituant pour lui une jouissance dans la contemplation (avec sans doute aussi l'idée que la mort est pour les hommes libération du corps), Eusèbe occulte complètement cette conception : il cite le passage sans commentaire et surtout sans le répéter quand il recite l'ensemble de l'extrait et opère même au contraire un rapprochement, citations bibliques à l'appui, avec l'image de la face divine qui, selon qu'elle se tourne ou se détourne des hommes, leur dispense la vie ou la mort. De la même façon, en *PE*, XI, 18, 25 (cf. en 24, fr. 18), Eusèbe ne retient de l'extrait cité que la première partie qui décrit le gouvernement par le demiurge grâce à la contemplation du premier dieu, voyant là un écho avec le passage néotestamentaire où il est dit que le Fils agit à l'imitation de l'action du Père — ce qui est complètement ignorer que, selon Numénius, le premier dieu n'agit pas (fr. 12, l. 13).

La tentative de masquer tout décalage atteint cependant un sommet lorsqu'Eusèbe semble modifier les textes eux-mêmes. Nous ne prendrons ici qu'un exemple. À propos de la relation entre la première et la deuxième cause (*PE*, XI, 18), Eusèbe produit un passage de Numénius qu'il rapproche au préalable de la formule néotestamentaire identifiant le Fils à la vigne, le Père au vigneron (γεωργός) et les fidèles aux sarments¹²⁵. L'association avec le texte de Numénius se fait à partir du terme γεωργός qui désigne de manière imagée le premier dieu. Le philosophe compare en effet la relation entre le premier et le deuxième dieu à celle qui unit le cultivateur (γεωργός) au planteur (φυτεύων) et législateur (νομοθέτης) de la façon suivante :

Et encore, tandis que chez nous, le Seigneur dit : « Je suis la vigne, mon père est le cultivateur, vous êtes les sarments », écoute comment Numénius, lui, s'exprime en théologien sur la deuxième cause : 14. « Et encore, la relation qu'on attribue¹²⁶ au cultivateur à l'égard du planteur est exactement la même que celle dans laquelle se trouve le premier dieu à l'égard du démiurge. ὁ μὲν γε ὄν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα. L'autre, le législateur¹²⁷, plante, répartit et transplante en chacun de nous ce qui a été auparavant envoyé¹²⁸ de là-bas¹²⁹.¹³⁰

Nous avons à dessein laissé la phrase centrale en grec. Son sens et même sa lettre sont en effet controversés. Si Eusèbe estime que, dans ce passage, Numénius fait de la théologie (θεολογεῖ), ce n'est peut-être pas seulement parce qu'il emploie une comparaison qui rappelle l'image biblique. Ce qui le frappe est sans doute

¹²⁵ *PE*, XI, 18, 13 où sont combinés les versets 15, 1 et 5 de Jn 15.

¹²⁶ Nous traduisons le participe ἀναφερόμενος présent dans tous les manuscrits sauf O qui a ἀνά, simplification sans doute, retenue par É. des Places.

¹²⁷ Le mot étonne W. Scott (*Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, with english translation and notes, Oxford, Clarendon Press, 1925, vol. II, p. 79, n. 4) et E. A. Leemans (*Studie...*, *op. cit.* p. 139, premier apparat n. 8), mais l'idée est parfaitement recevable, voir R. Beutler, Recension de E. A. Leemans, *Studie ovre den wijsgeer Numenius van Apamea met vitgave der fragmenten, Gnomon*, 16, 1940, p. 111-115, ici p. 112 ; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès trismégiste*, Paris, Gabalda, 1953, t. III : *Les doctrines de l'âme*, p. 44, n. 3 ; É. des Places, *Numénius...*, *op. cit.* p. 108, n. 3 ; H. A. S. Tarrant, « Numenius fr. 13 and Plato's *Timaeus* », *Antichton* 13, 1979, p. 19-29, ici p. 20-21 ; M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13... », art. cit., p. 482.

¹²⁸ La formule n'est pas claire, il s'agit vraisemblablement des semences des âmes ou des âmes elles-mêmes.

¹²⁹ C'est-à-dire du premier dieu.

¹³⁰ *PE*, XI, 18, 13-14 (fr. 13 complété) : Πάλιν δ' αὖ τοῦ σωτηρίου λόγου παρ' ἡμῖν φάντος. "Ἐγὼ εἶμι ἢ ἄμπελος, ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός, ὑμεῖς τὰ κλήματα" ὁ Νουμήνιος ἐπάκουσον οἷα περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου θεολογεῖ. "Ὅσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ πρὸς τὸν φυτεύοντα ἀναφερόμενος, τὸν αὐτὸν λόγον μάλιστα ἐστὶν ὁ πρῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. ὁ μὲν γε ὄν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα ξύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἐκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα.

aussi l'expression ὁ ὄν qu'il lit assurément dans cette phrase comme rappelant une expression de la Septante désignant le premier dieu. Pourtant, peut-on vraiment traduire ici la formule par « Celui qui est » comme le fait É. des Places¹³¹ influencé par l'interprétation christianisante du passage¹³²? Même en gardant le texte transmis par Eusèbe, la construction grammaticale la plus naturelle semble suggérer la traduction littérale suivante: « L'un donc, étant la semence de toute âme, sème¹³³ dans absolument tout ce qui a part à lui »¹³⁴. Certes,

- 131 Il suit A. J. Festugière, *La Révélation...*, t. III, *op. cit.* p. 44, n. 2. Voir aussi J. Whittaker (« Moses Atticizing », *Phoenix*, 21, 1967, p. 196-201 et « Numenius and Alcinous on the First Principle », *Phoenix*, 32, 1978, p. 144-154), dont les deux articles sont entièrement consacrés à une défense de la lecture suggérée par Eusèbe, bien que l'auteur réclame qu'il s'agisse là d'un hébraïsme et y voie un platonisme influencé par la Septante. Voir encore H. A. S. Tarrant, « Numenius... », *art. cit.*, qui tente de justifier cet emploi absolu du participe en recourant au *Timée* et à la *République* et au rôle attribué là au démiurge et au Bien (on remarquera toutefois avec M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13... », *art. cit.*, p. 479 que, dans ce cas, Numénius tend à employer le neutre ὄν. La démonstration de H. A. S. Tarrant sur le rôle du premier dieu s'appliquerait en outre tout aussi bien à la lecture qui fait du premier dieu la semence primordiale); M. Stern, *Greek and Latin Authors...*, *op. cit.* p. 216; M. F. Burnyeat, « Platonism in the Bible... », *art. cit.*, p. 151. Sans ce prononcer explicitement, D. T. Runia (« Witness or Participant? Philo and the Neoplatonist tradition », dans *Philo and the Church Fathers. A collection of Papers*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1995, p. 182-205, ici p. 197 avec la note 35) semble aussi favorable à cette lecture.
- 132 D'où sa traduction de l'ensemble de la phrase, semblable à celle des chercheurs cités dans la note précédente: « Celui qui est sème la semence de toute âme dans l'ensemble des êtres qui participent de lui. » (*Numénius...*, *op. cit.* p. 55; voir aussi p. 108, n. 2 au fr. 13).
- 133 On pourrait aussi traduire στείρει par « engendrer » ou « procréer ».
- 134 Voir aussi la traduction de É. Lévêque, p. 11: « L'un, étant la semence de toute âme, répand ses germes dans toutes les choses qui participent de lui. » C'est également la traduction de E. H. Gifford. M. Bonazzi (« Un lettore antico della *Repubblica*: Numenio de Apamea », *Méthexis*, 17, 2004, p. 71-84, ici p. 83, n. 46) comprend lui aussi le texte de cette manière. Fr. W. A. Mullach (*Fragmenta philosophorum graecorum Platonicos et Peripateticos continens*, Aalen, Scientia, 1881, t. III, p. 153-174, ici p. 169) propose quant à lui: *Nam primus quidem, quum omnis animae semen sit, universa illa seminat, quae in naturae suae societatem assumit*, faisant de χρήματα ζύμπαντα le complément d'objet direct de στείρει. Mais Fr. W. A. Mullach ne traduit pas εἶς. M. J. Edwards (« Numenius, fr. 13... », *art. cit.*) propose la même construction (sauf pour εἶς): χρήματα ζύμπαντα est selon lui le mélange universel dont use le démiurge du *Timée* pour fabriquer l'âme du monde (voir *ibid.*, p. 480-481 et « Atticizing Moses?... », *art. cit.*, p. 66: le premier dieu, étant semence de toute âme, sèmerait toutes choses dans ce qui a part à lui). Cette interprétation nous semblant sujette à caution, nous préférons penser avec E. H. Gifford que στείρει est employé absolument, le complément d'objet interne σπέρμα étant sous-entendu parce que le mot est déjà utilisé dans la phrase. Ce que sème le premier dieu dans chaque âme, en référence au *Timée*, c'est selon nous la partie supérieure de cette âme, l'âme immortelle, son νοῦς et *daimon*, tandis les dieux secondaires fabriquent l'âme mortelle qui vient s'ajouter à elle. En cela, le premier dieu (prenant ici une partie du rôle du démiurge du *Timée* dans cette phase de la cosmogonie) sème moins « toutes choses » en chaque âme que la semence primordiale qui rapproche cette âme de lui-même puisqu'il est précisément la semence primordiale, laquelle correspond au type d'âme immortelle et supérieure qu'est le νοῦς (le premier dieu est premier intellect chez Numénius). — Le verbe στείρει peut aussi être traduit autrement, voir la note précédente.

l'image peut déconcerter¹³⁵ : il est difficile de comprendre comment Numénius peut dire que le premier dieu est à la fois cultivateur (ou semeur) et semence. Toutefois, une telle image n'est pas étrangère au platonisme. On peut penser en effet aux attributions du démiurge du *Timée* qui est l'artisan des âmes et le fournisseur, mieux littéralement « le semeur » de leur part rationnelle¹³⁶, mais qui, aussi, en tant qu'intellect, peut laisser penser qu'il est lui-même cette partie supérieure de l'âme qu'il sème – c'est du moins ainsi que semble le comprendre Plutarque¹³⁷. Plotin, plus tard, fera de l'Un l'origine ultime de tous les êtres à l'image non plus de leur artisan, mais de leur source¹³⁸ et principe ultime (ἀρχή)¹³⁹ qui les fait exister par son rayonnement éternel¹⁴⁰ et leur est toujours

135 La traduction proposée est rejetée par W. Scott (*Hermetica...*, *op. cit.* p. 79, n. 3) et par E. R. Dodds (« Numenius and Ammonius », dans *Entretiens sur l'Antiquité classique* V, *Les Sources de Plotin*, Vandœuvres/Genève, Fondation Hardt, 1960, p. 3-61, ici p. 15) comme un non sens dans l'idée que le semeur ne peut être lui-même semence, ce qui, à notre avis, est discutable (voir la suite de la discussion). W. Scott propose alors de lire : ὁ μὲν γὰρ ἐν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτῆς χρήματα ζύμπαντα, « le premier Dieu sème une semence de toute âme pour servir à toutes choses qui ont part à l'âme » (nous traduisons sa traduction). Voir les autres corrections proposées par E. R. Dodds, J. Dillon et M. P. Thillet dans les notes 147 à 149.

136 Voir *Timée*, 41 d-e sur la préparation du mélange à l'origine des âmes humaines et 41 c et 42 e 7 sur le principe immortel, à savoir l'âme rationnelle, non seulement fournie, mais littéralement semée (41 c 8 : σπείρα) par le démiurge.

137 Chez Plutarque, l'intellect démiurgique donne forme à l'âme et ainsi la produit à partir d'un état préalablement désordonné. Pour ce faire, il lui fournit la rationalité et l'ordre qui proviennent de lui-même. Cette conception est exprimée dans le commentaire sur la formation de l'âme dans le *Timée* (*De an. procr.*, 1016 c 9-10 : τῷ αἰσθητικῷ τὸ νοερὸν καὶ τῷ κινητικῷ τὸ τεταγμένον ἀφ' αὐτοῦ παρασχών) et dans la deuxième des *Questions platoniciennes* (1001 C 1-4 : ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχούσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλ' ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἔξ αὐτοῦ γέγονεν). L'idée est plus généralement explicitée dans le traité *Sur les délais de la vengeance divine* (559 d 2-5) à propos de la relation entre un être engendré et son géniteur : τὸ γεννηθὲν οὐχ ὡς τι δημιουργημὰ πεποιημένον ἀπήλλακται τοῦ γεννήσαντος· ἔξ αὐτοῦ γὰρ οὐχ ὑπ' αὐτοῦ γέγονεν, ὥστ' ἔχει τι καὶ φέρεται τῶν ἐκείνου μέρος ἐν ἑαυτῷ, « l'être engendré, contrairement à l'objet fabriqué par un artisan, n'échappe pas à son géniteur : il vient de lui, il n'est pas fait par lui, de sorte qu'il a et porte en lui-même une part de celui-ci. » Selon Plutarque, une part du dieu est donc présente en l'âme (en l'occurrence l'âme du monde, mais la remarque est valable pour l'âme humaine au regard de ce que nous avons vu à ce sujet dans le *Timée*). Ce dieu n'est pas considéré uniquement comme un artisan, mais bien comme le géniteur qui fournit une part de lui-même à l'âme (sur les difficultés de cette conception, voir par ex. Fr. Ferrari, « La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco », *Ploutarchos*, n. s. 8 [2011/2012], 2012, p. 15-36, ici p. 31-32).

138 Voir par ex. *Enn.*, III, 8 [30], 10. 5-10. Dans la suite du passage plotinien, l'image de la source est relayée par celle de la vie qui circule dans un arbre, tandis que le principe de vie reste quant à lui immobile, dans les racines. L'image de la graine ou semence, chez Numénius, peut aussi avoir cette signification du principe d'où tout émane et qui d'une certaine façon essaime sans rien perdre de lui-même. C'est du moins le sens de la métaphore de la lumière qu'il emploie (fr. 14 = *PE*, XI, 18, 15-19) comme Plotin.

139 Voir par ex. *Enn.*, V, 4 [7], 1. 23.

140 Voir par ex. *Enn.*, II, 9 [33], 3. 1-11.

présent¹⁴¹. En outre Plotin considère les âmes individuelles comme les sœurs¹⁴² de l'âme universelle dont elles partagent l'essence¹⁴³. Certes ni le démiurge ni l'âme ne sont le premier dieu de Numénius, mais l'imagerie adoptée est similaire. L'idée que le premier dieu soit à la fois semeur et semence des êtres détonne moins qu'elle ne pourrait paraître ainsi envisagée dans le contexte des images platoniciennes¹⁴⁴. En outre, l'idée que le semeur soit aussi semence fait sens si l'on considère l'existence d'une identité nécessaire, bien que partielle, entre la cause et son effet, assurant à la cause la possibilité d'avoir cet effet¹⁴⁵.

Reconsidérant le texte transmis, cependant, M. P. Thillet¹⁴⁶ propose de corriger $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon \acute{\omega}\nu$ en $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon\nu\nu\acute{\omega}\nu$ ¹⁴⁷. Selon cette formule, retenue par M. Baltes¹⁴⁸, on obtiendrait la traduction littérale suivante : « L'un, qui engendre la semence de toute âme, sème dans absolument tout ce qui a part à lui. [L'autre...] ». Si cette conjecture était retenue, il serait alors permis de supposer que l'erreur vient moins du copiste qu'elle ne constitue une modification consciente du texte par Eusèbe destinée à faire entrer dans le texte numénien la formule biblique désignant Dieu¹⁴⁹. L'hypothèse n'est pas vérifiable puisque nous venons de

146

141 Voir par ex. *Enn.*, V, 4 [7], 1. 7.

142 Voir *Enn.*, II, 9 [33], 18. 14-17 ; IV, 3 [27], 6. 13.

143 *Enn.*, VI, 4 [22], 4. 39-47. Sur ce sujet, voir en général W. Helleman-Elgersma, *Soul-sisters. A Commentary on Enneads IV 3 [27], 1-8 of Plotinus*, Hildesheim, Gerstenberg, 1980 et le résumé de la problématique chez K. Alt, *Plotin*, Bamberg, C. C. Buchner, 2005, p. 48-51.

144 Voir aussi l'argumentation de M. J. Edwards, « Numenius, fr. 13... », art. cit., p. 479-480 et sa démonstration, p. 480, que l'idée ressemble à celle présente chez Héraclite qui fait du dieu la semence et le démiurge (Aétius, I, 28, 1 et I, 7, 22) et chez les stoïciens selon qui le rejeton partage la substance de ses géniteurs (*SVF* II 212, 1 et 188, 7). M. J. Edwards renvoie également à Plutarque et étaye son discours en recourant aux fr. 21 et 42 de Numénius.

145 Voir le fr. 14 (= *PE*, XI, 18, 15-19) sur la lumière qui se donne. Sur une telle lecture du passage, voir M. J. Edwards, « Numenius of Apamea », dans L. P. Gerson (dir.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 115-125, ici p. 117, n. 8 qui renvoie quant à lui au fr. 41, et M. Bonazzi, « Un lettore antico... », art. cit., p. 83. Une telle conception est abandonnée par Plotin selon qui il n'est pas nécessaire que la cause possède ce qu'elle donne (*Enn.*, VI, 7 [38], 17. 3-4).

146 Conjecture suggérée à É. des Places, voir *Numénius, op. cit.*, p. 55, apparat 1, n. 4.

147 Voir aussi la conjecture de E. R. Dodds, « Numenius... », art. cit., p. 15 : $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon \alpha' \acute{\omega}\nu$ (= $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma \acute{\omega}\nu$), « Celui qui est le premier » (discutée par J. Whittaker, « Numenius and Alcinous... », art. cit., p. 145-150) et celle de J. Dillon (*The Middle Platonists*, « A Study of Platonism 80 B. C to A. D. 220 », London, Duckworth, 1977, p. 368, n. 1) : $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon\omega\rho\gamma\acute{\omega}\nu$. La conjecture de M. P. Thillet a l'avantage d'être plus près du texte transmis. L'existence de ces deux conjectures témoigne à elle seule que le texte est problématique et qu'il n'est pas absurde de penser à un remaniement d'Eusèbe.

148 Recension de « Numénius, Fragments... », art. cit., p. 540 et « Numenius von Apamea und der platonische *Timaios* », art. cit., p. 241-270, ici p. 262, n. 88 (conjecture discutée et rejetée, avec les deux autres mentionnées dans la note précédente, par J. Whittaker, « Numenius and Alcinous... », art. cit., p. 151-153 ; H. A. S. Tarrant, « Numenius... », art. cit., p. 19).

149 J. Dillon (*The Middle Platonists, op. cit.* p. 368, n. 1), avons-nous dit (voir la note 147) va même plus loin : en proposant de lire $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\epsilon\omega\rho\gamma\acute{\omega}\nu$, il élimine totalement la formule $\acute{\omicron} \acute{\omega}\nu$ (voir le commentaire de J. Whittaker, « Numenius and Alcinous... », art. cit., p. 154, qui rejette cette conjecture). W. Scott faisait de même, voir la note 135.

voir que le texte transmis peut faire sens dans un contexte platonicien¹⁵⁰ et que nous ne pouvons malheureusement pas comparer cette citation à une autre version du même passage qui serait transmise par ailleurs. Cependant, l'hypothèse demeure séduisante et, si elle était valable, elle fournirait un indice de la manière discrète, mais habile de l'intervention d'Eusèbe dans l'extrait cité. Eusèbe, en effet, se montre très adroit dans la modification de certains textes, justement parce que ses interventions sont minimales : nous l'avons vu dans les passages de Platon, A. Pelletier l'a montré à propos de ceux de Josèphe¹⁵¹ et c'est parfois aussi le cas dans son traitement de la Bible¹⁵². Cette méthode minimaliste rend de telles interventions redoutablement efficaces pour leur auteur et inquiétantes pour nous quand nous n'avons aucun autre moyen de connaître les originaux. Ici, on peut du moins penser qu'Eusèbe influence nettement la lecture du passage. Le débat encore actuel sur son sens en témoigne.

Nous avons vu enfin qu'Eusèbe choisit parfois aussi les textes exactement (ou presque) pour ce qu'ils disent. Dans ces cas, il achève leur intégration à son propre discours en s'appropriant d'avance le leur, donnant ainsi l'impression qu'ils ne font que confirmer adéquatement son propos.

¹⁵⁰ Pour éviter d'importer nos réflexions dans le texte transmis, nous garderions toutefois ici ce dernier, mais adopterions la traduction par « L'un, qui est semence, sème... ».

¹⁵¹ Voir A. Pelletier, *Josèphe, Guerre des Juifs*, texte établi et traduit par A. Pelletier, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1975, Livre I, p. 15-23 et plus particulièrement p. 20-21, qui montre comment, dans l'*Histoire ecclésiastique*, en I, 8, 5-13, Eusèbe omet une expression dans le texte de Josèphe (*Guerre contre les Juifs*), ce qui, bien que représentant un mince changement, modifie nettement le sens du passage : l'omission sert à supprimer l'allusion à un épisode (la mise à mort de deux professeurs brûlés vifs par Hérode) qu'Eusèbe n'a pas signalé à son lecteur. É. Parmentier (« La mort d'Hérode dans l'*HE* d'Eusèbe de Césarée », communication présentée en juin 2012, à paraître dans Ph. Blaudeau et P. Van Nuffelen [dir.] *Historiographie antique et transmission des savoirs. Actes du colloque Angers-Gand 31 mai-1^{er} juin 2012*, Berlin, De Gruyter) a montré à son tour les interventions d'Eusèbe dans sa citation du passage de Josèphe sur la mort d'Hérode : Eusèbe ajoute des expressions qui rappellent Diodore de Sicile (*HE*, I, 8, 1 cf. Diodore de Sicile, XXXIV, 2, 12), une évocation du Christ (*HE*, I, 8, 3), des citations du Nouveau Testament (*HE*, I, 8, 1 = cf. Mtt II, 16 ; *HE*, I, 8, 16 = cf. Mtt 2, 19-22), peut-être un passage de l'Ancien non relevé par Josèphe (*HE*, I, 8, 5 = cf. II Mac), et, dans ses résumés, amalgame l'histoire racontée par sa source avec celles des Évangiles (association de la mort des fils d'Hérode et du massacre des Innocents en *HE*, I, 8, 16) pour harmoniser le récit de Josèphe avec ces dernières. Je remercie Édith Parmentier de m'avoir transmis sa communication non encore publiée.

¹⁵² Dans les passages qui nous concernent, on peut remarquer par exemple qu'Eusèbe omet sans le signaler des versets bibliques dans ses citations, voir par ex. *PE*, XI, 18, 11 où du Psaume CIII (CIV), il cite les versets 24 puis 27-30 ; *PE*, XI, 18, 13 où il fait un amalgame des expressions du Christ sur le rapport entre la vigne, le vigneron et les sarments à partir de Jean xv, 1 et 5.

En conclusion, comme la méthode de composition des extraits de Numénius par Eusèbe vient d'être résumée, il semble possible de définir ce qui constitue un extrait dans le contexte de la *PE* ainsi peut-être que de manière plus générale. Un extrait s'avère ici être un texte choisi et délimité, voire légèrement retouché, de façon à répondre à l'intention de l'auteur qui le cite, et à cette intention uniquement, ce qui implique que le texte soit lu en fonction d'elle et n'existe qu'en fonction d'elle, au prix parfois de remaniements. Une telle définition semble valable aussi bien pour les extraits d'une anthologie littéraire où les textes sont sélectionnés pour illustrer les caractéristiques d'un courant ou les thèmes fétiches d'un écrivain selon l'interprétation de l'anthologiste que pour une apologie chrétienne. Si le lecteur moderne veut alors considérer de tels textes comme des fragments, il doit les faire sortir de ce cadre et par là ne plus les considérer comme extraits à proprement dit. À lui alors de bien évaluer ce qu'il y gagne et ce qu'il risque d'y perdre. Il sera aussi amené à proposer des traductions différentes selon qu'il envisagera les mêmes textes comme des extraits ou comme des fragments puisque les mêmes mots ne résonneront plus forcément de la même façon selon le cadre dans lequel les textes seront intégrés – voilà qui pourra aussi lui fournir le sujet d'une autre étude.

INDEX BIBLIQUE

I. ANCIEN TESTAMENT

Genèse

II, 19	124 et n	
XV, 6	268	
XXVII, 3	433	
XLIX, 3	170	

Exode

III, 14	124	
IV, 22	388 et n, 391	
VI, 4	377, 381	
VII, 11. 12. 22	123n	
VII, 14-XI, 10	123n	
XI, 10	123n	
XII, 26	367	
XII, 27	367	
XIII, 8b	367	
XIII, 14 (a et b)	367	
XV, 1	382	
XXVIII, 17	422	
XXXVI, 17	422	

Lévitique

XIX	102	
-----	-----	--

Nombres

XV, 31	377, 381	
XXIII, 10	376n	
XXIV, 15-17	374	
XVIII, 28	377, 381	

Deutéronome

I, 10	378	
IV, 4	377, 378, 382	
V, 28-29	374	
VI, 20	367	
VI, 21	367	
VII, 13	388 et n	

x, 16		267
XI, 9		377, 381
XII		383
XII, 2		377, 378n, 383
XII, 13		377, 378n, 383
xv, 1		380
XVI		270

XVIII, 18-19		374
XXVIII, 66		279n
xxx, 9		170
XXXI, 16		377, 383
XXXIII, 8-11		374
XXXII, 39		376n
XXXIII, 6		376n, 377
XXXIV, 5		369

Josué

VI, 26		374
VIII, 30		378 et n, 380, 382
x, 12		378n

I Règles

I, 6		389-390
VI, 14		100
VII, 12		100
XI, 7		382n
XVII, 49		100

II Règles

VII, 10-14		375 et n
xv, 1		389

II Maccabées

II Maccabées		147n
Psaumes		
I 375		
II, 7		387-390, 389n
II, 12		102
IV		269

IV, 7	269	xxx, 16	377, 384n
V	202-203	Ecclésiaste	
v, 3b -4b	203-204	I, 9-10	124, 125n
VI	375	Cantique des cantiques	201
IX, 12	433	II, 12c	227
XI-XIII	375	II, 16	232n
XVI-XVII	375	II, 16	232n
XXXII	262-263	VII, 10	377-378, 384
XXXII, 6	262-263	Sagesse	102n
XXXV, 3-4	264n	III, 11	102
XXXV, 5-6	264	Siracide	102n
XL, 10	264n	XXVIII, 25	229n
XL, 10	264n	XLVIII, 10	272
XLIV	266	Osée	
XLVI, 6	265n	XI, 1	275
XLIX, 14-15	271n	VI, 2	376n
XLIX, 16.17	102	Joël	
L, 12-14	277	II, 11. 31	272n
L, 13 a et 14 a	277	II, 28	277-278
LIX	269	Nahum	
LIX, 6	269	I, 15	269
LXIV, 2	270-271	Sophonie	
LXVII	269-270	II, 11	271 et n
LXVII, 12	269	Aggée	
LXXXI, 6	100	II, 4-5	277
LXXXI, 6. 7	100	Zacharie	
LXXXIV, 5	382	XI, 12-13	263
LXXXV	269	Malachie	
LXXXV, 17	269	I, 10-11	271n, 268
LXXXVII, 5	265	I, 11	271n
CIII, 24-30	147n	I, 14	273n
CIII, 30	278	III, 21	204
CVI, 20	278	III, 22-23	272
CIX, 1	265 et n, 266n, 271	Isaïe	263, 380
CX, 1	388 et n	I, 1-2, 15	231n, 232n
CXVII, 22	266n	I, 2a	227n
CXVII, 22-23	265	I, 2b	222n
CXVII, 22-26	100, 266	I, 3 b	222n
CXVIII 126-127	421-422	I, 6a	222n
Proverbes	380		
I, 1-2	221		
I, 6-30, 31b	221		
III, 11.12	102		
XII, 26	170		

I, 10a	222n	Jérémie	
I, 11	228, 229n, 267	III, 15	101 et n, 102
I, 12b	222n	IV, 4	267
I, 13a	222n	IV, 9	273
I, 15a	222n	VII, 22	267
I, 16a	228-229n	VII, 22-23	267
II, 2-3	273n	IX, 26 b	267
II, 3a	222n	XXIX, 20 <i>sq.</i>	273
II, 4a	222n	XXX, 13	273
II, 9a	228-229n	XXXII, 6-9	264
II, 10b	222n	XXXVIII	267
II, 12c	222n	XXXVIII, 31-32	267
II, 14b	222n	Baruch	
II, 15a	222n	III, 36	263
II, 16	232n	III, 38	343n
II, 27	271n	Ézéchiel	
III, 12-14	264	IX, 2. 5-6	269
VII, 7-8, 14	221	IX, 3-6	269
XIX, 1	274, 275	IX, 4	269 et n
XIX, 2	274	XXVIII, 13	422
XIX, 11	123n	XXXIV, 10. 16	101 et n
XIX, 21	275	XLVII, 2-3	274
XXVI, 19	377-378, 383	XLVII, 8-9	273
XXVIII, 16	100, 265	Daniel	
XXXV, 3-4	264n	I, 3	169n, 187n
XXXV, 5-6	264n	I, 4	169n, 183n
XL, 10	264n	I, 8	183n, 187n
XLII	390	I, 10	178
XLII, 1	387-388	I, 12	187n
XLV, 1	271 et n	I, 14	187n
XLV, 1-3	271	I, 16	187n
XLVI, 6b	272	I, 17	187n, 188n
XLVIII, 16	278	I, 17-20	175
XLIX, 6	272	II, 1	187n
LII	390	II, 3	178
LII, 7	269-270	II, 14	183n
LII, 8	382	II, 15	179, 187n
LII, 13	388 et n	II, 18	177, 178n
LVIII, 6	44	II, 19	183
LXI, 1-2	44	II, 24	183
LXII, 2	272	II, 26-27	178
LXV, 15-16	272-273	II, 27	194n
LXVI, 1	277	II, 30	170n, 178
LXVI, 16	369		

II, 3 I	178	IV-VI	183, 191, 193-194, 197
II, 3 5	171n, 181	IV, I	172, 192
II, 3 8	170n	IV, 3-6	172, 192, 192n
II, 4 I	183n	IV, 5	173
II, 4 3	171n	IV, 7	173, 190 et n, 192, 192n
II, 4 6	187n	IV, 8	173n
II, 5 0	181n	IV, 10	187n
III	191, 193	IV, 1 3	187n
III, 2-3	179-180	IV, 1 5	172, 187n
III, 3	186	IV, 1 6	187n, 188n
III, 1 I	183n, 184	IV, 2 2	187n
III, 1 2	181	IV, 2 5	172, 192n
III, 1 4	194n	IV, 2 6	172, 187n, 188n
III, 2 I	191, 194n	IV, 2 8	187n, 192n
III, 2 2	191 et n	V	197
III, 2 3	186, 191	V, 6	190n, 192n
III, (24) 9 I	186, 191	V, 2 3	172-173, 173n
III, (27) 9 4	186	V, 3 0	172
III, (28) 9 5	186, 192	VI, 3	173n
III, (28) 9 5 – IV, (10) 7	192	VI, 1 8	172n
III, (29) 9 6	185	VI, 2 4	171
III, (30) 9 7	184-185, 186	VI, 2 8	171, 173n, 190n
III, (31) 9 8	192	VII	183, 193-194, 265n
III, 3 6	171n, 190n	VII-VIII	175
III, 3 8	187n	VII, 1-3	193n
III, 3 8-40	196	VII, 5	174-175
III, 3 9-40	172n	VII, 5-VIII fin	175
III, 4 0	171n	VII, 8	174
III, 4 I	171n, 190n	VII, 9	265, 266n
III, 4 2	171, 190n	VII, 1 3	390
III, 5 I	172n	VII, 1 3-1 4	265n, 266n
III, 5 4	190n	VII, 2 6	175
III, 5 4-5 5	172n	VII, 2 8	175
III, 6 0	171, 190n	VIII	183, 193
III, 6 I	190n	VIII, 1 3	187n
III, 6 7	172n	VIII, 2 3-2 5	174n
III, 7 6	172n	IX, 1-2 2	183
III, 7 7	171n, 190n	IX, 2 3-XIII fin	176
III, 8 0-8 I	172n	IX, 2 4	177
III, 8 I	190n	IX, 2 4-2 7	176
III, 8 6	195	IX, 2 6	181, 189
III, 8 8	172n	IX, 2 6-2 7	190n
III, 9 0	171n, 172n, 190n	IX, 2 7	184
III, 9 4	194n	X	182, 194, 196

X-XI	183	III. NOUVEAU TESTAMENT	
X, I	176, 184, 190n	Matthieu	
X, 3	188	II, 3	273
X, 6	187n, 194n	II, 13	275
X, 7	194n	II, 15	275
X, 9	170, 187n, 194n	II, 16	147n
X, 10	169, 195n	II, 19-22	147n
X, 11	195n	VII, 15-16	416
X, 13	170, 179, 184, 194-195	X, 33	95
X, 15	187 et n	XI, 14	272n
X, 16	169, 179n	XVII, 11	272 et n
X, 20	195	XVIII, 20	94
XI	182	XXII, 44	266n
XI, 1	169, 182n	XXIV, 10	184
XI, 2	182	XXIV, 15	195
XI, 5	182	XXIV, 30	266n
XI, 11	182n	XXIV, 36	415
XI, 13	169n, 179n, 190n	XXV, 31-46	102
XI, 14	188n	XXVI, 64	266n
XI, 15	182n	XXVII, 9-10	264
XI, 16	169n, 170	Marc	
XI, 24	179n, 182n	IX, 11-13	272n
XI, 38	187n	XII, 36	266n
XI, 41-42	184	XIII, 26. 14, 62	266n
XI, 45	187n	XIII, 32	415
XII, 1	187n	XIV, 62	266n
XII, 1-3	174n	Luc	44
XII, 10	190n	IV, 18-19	277
		XX, 17	266n
		XX, 42	266n
		XXI, 27	266n
II. ÉCRITS INTERTESTAMENTAIRES		Jean	
II. ÉCRITS INTERTESTAMENTAIRES		I, 1	262
ET QUMRÂNIENS		II, 5	435
<i>4Q177 (Catena)</i>	314, 374-375, 374n	III, 24	336
<i>4Q339</i>	366 et n	X, 34-38	100
<i>4Q340</i>	366 et n	XIII, 18	264
<i>4Q Florilegium (4Q174)</i>		XV, 1 et 5	143 et n, 147n
	44, 374-375, 374n	XV, 26	262
<i>4Q Testimonia (4Q175)</i>		Actes des apôtres	45
	44, 374-375, 374n	II, 17	277-278
<i>Oracles sibyllins</i>		II, 34	266n
II, 187-189	272		

IV, 8-12	100	IV, 30	269n
IV, 11	266n	VI	101
VII, 16	343n	VI, 1	102
VII, 22	123n	Épître aux Philippiens	348, 352
XIII	33	II, 8	125
XVII, 2-3	44	Seconde Épître à Timothée	
XVII, 28	45n	III, 8	123n
Épître aux Romains		Épître aux Hébreux	
VII, 1	363n	I, 13	266n
IX, 33	265	XX, 4	336
X, 15	269	Première Épître de Pierre	
Première Épître aux Corinthiens	102n	II, 4-7	100n
Seconde Épître aux Corinthiens		Seconde Épître de Pierre	
I, 22	269n	II, 6-7	265
Épître aux Galates		II, 7	266n
III, 27	95	Apocalypse	
Épître aux Éphésiens		VII, 2-4	269n
I, 13	269n	XXI, 20	422

INDEX DES LIEUX D'AUTEURS ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

I. AUTEURS PAÏENS		Apulée	
Aelius Aristide		<i>Florides</i>	35
<i>Panathénaïque</i>	34	<i>Argonautiques orphiques</i>	
		Prologue	325n
Aélius		Aristophane	
I, 3, 23	139n	<i>Les Grenouilles</i>	30, 31
I, 7, 22	146n	151-153	31n
I, 28, 1	146n	943	30, 31
VI, 55	76n, 77n, 85n	<i>Lysistrata</i>	
VIII, 14	83n	454	323n
Agatharchide		<i>Les Nuées</i>	
<i>De Mari Erythraeo</i>		225	323n
V, 82	421	810	323n
Ἐκλογαὶ ἱστοριῶν	33	<i>Les Oiseaux</i>	
Ἐκλογαὶ περὶ τῆς πρὸς φίλους ὁμιλίας	33, 34	353	323n
Ἐπιτομὴ τῶν συγγεγραφότων περὶ συναγωγῆς θαυμασιῶν νέμων	34	1348	323n
		1474	323n
		<i>La Paix</i>	
Alcinoos		566	323n
<i>Didascalikos</i>	42	Aristote	
11	139n	<i>De anima</i>	449
Alexandre de Myndos		<i>De animalibus</i>	459
Θαυμασιῶν συναγωγή	34	<i>Meteora</i>	444, 458
Alexandre de Tralles		<i>Physica</i>	446
<i>Therapeutica</i>		<i>Recueil d'arts oratoires</i>	32
I, 1	84n	<i>Recueil de l'art de Théodecte</i>	32
I, 10	83n	<i>Sélection de dissections</i>	32
III, 5	85n	<i>Sélection du Timée et d'Archytas</i>	32, 47
VII, 4	83n	Aulu-Gelle	
Apollodore		<i>Nuits attiques</i>	35, 36, 58-63
<i>Bibliothèque</i>	35	praef., 1, 2	59n
		praef., 2	39n, 94n
		praef., 3	58n

praef., 6-9	35n	<i>De oratore</i>	
praef., 11-12	37n	II, 38	32n
praef., 12	37n, 94n	II, 90-98 et n	
praef., 12-13	94n	Cléopâtre	
praef., 16	94n	Κοσμητικόν	80 et n
praef., 17	94n	<i>Corpus hermétique</i>	
praef., 23	58n	Fr. 5. 6. 4-7. 3	326n
Bérose		Criton	
<i>Babyloniaca</i>	410	Κοσμητικά	80
Bion éd. Reed		Περὶ ἀπλῶν φαρμάκων	80
<i>Bucoliques</i>	318	Denys d'Halicarnasse	
5. 11-12	320n	<i>Antiquités romaines</i>	35-37
Fr. 6	321n	I, 7, 3	36n
Fr. 7	319 et n	Diodore de Sicile	
Fr. 8	319 et n, 320n, 325	<i>Bibliothèque</i>	35
Fr. 8. 7	321	I, 3, 8	39n
Fr. 8. 11-12	320-321	III, 38, 4	421
Fr. 8. 3-7	319n	III, 39, 4-9	421
Fr. 14	325	III, 39, 12-48	421
Fr. 15	325	XXXIV, 2, 12	147, 151
Boethos		Diogène Laërce	
Λέξεις πλάτωνικῶν συναγωγῆ	35	<i>Vies et doctrines des philosophes illustres</i>	
Caecilius			32
Ἐκλογή λέξεων κατὰ στοιχεῖον	33	V, 24-25	32 et n
Calpurnius Flaccus		V, 43-48	32
<i>Declamationes</i>	53	VII, 68, 1-5	310 et n
Celse		Dioscoride	
<i>De medicina</i>		<i>De materia medica</i>	
VI, 4, 3	84n	II, 114, 2	83n
VI, 14	84n	Épictète	
<i>Chant funèbre en l'honneur d'Adonis</i>		<i>Manuel</i>	35
	321 et n	Épicure	
Cicéron		<i>Maximes capitales</i>	42
<i>Brutus</i>		Euripide	
65	67n	<i>Antiope</i>	317
<i>De inventione</i>		Fr. 48. 81	317n
II, 2	32n	Fr. 816. 6-8	321
II, 4	38n	Fr. 10	325

Favorinus d'Arles		Valerius Harpocraton	
<i>Histoire variée</i>	49	Ἀνθηρωῶν συναγωγῆ	34
Fronton		Héraclide de Tarente	
<i>Principia historiae : epistula Frontonis</i>		Fragments	86
§ 3	15n	Hérodote	
<i>Correspondance de Marc-Aurèle et de Fronton</i>		<i>Enquête</i>	
III, 5, 102	40 et n	I, 24, 117	316n
<i>Lettre à Antonin</i>		Hiéroclès	
Lettre 5	40 et n	<i>Philalèthe</i>	48
Galien		Hippias	
<i>De indolentia</i>		Συναγωγῆ	31
I 3	81n	Fr. 4 Diels-Kranz	31n
<i>De remediis parabilibus</i>		Hippocrate	
I, 2	83n	<i>Aphorismes</i>	32
<i>Méthode thérapeutique [De methodo medendi]</i>	74	Περὶ ἑβδομάδων	
<i>Sur la composition des médicaments selon les genres</i>	73 et n, 74	V	421
IV, 7	84n	Homère	
IV, 7	84n	<i>Hymne homérique à Hermès</i>	325n
V, 2	89	<i>Iliade</i>	
V, 6	85n	IX, 522	316n
VII, 15	83n	<i>Odyssée</i>	
<i>Sur la composition des médicaments selon les lieux</i>	73-83, 73n	XXI, 424	316n
I, 1 sq.	76-78, 76n, 82, 84n	Isocrate	
I, 2	83n, 83n, 87	<i>À Démonicos</i>	
II, 3	83n	51-52	31 et n
III, 1	85n	<i>Sur l'échange</i>	31, 49
III, 3	83n, 85n	9	31-32
V, 1	83n	Istros de Cyrène	
VI, 7	83n	Συναγωγῆ τῶν Ἀτθίδων	34
VI, 8	84n	Jamblique	
VII, 2	84n	<i>De communi mathematica scientia</i>	
IX, 2	86	I 5, 11-14	139n
X, 2	86	Julius Vestinus	
<i>Sur les lieux affectés [De locis affectis]</i>	74	Ἐκλογή ὀνομάτων ἐκ τῶν Δημοσθένους βιβλίων	33
<i>Sur l'utilité des parties [De usu partium]</i>	74		

Ἐκλογή ἐκ τῶν Θουκυδίδου, Ἰσαίου, Ἴσοκράτους καὶ Θρασυμάχου τοῦ ῥήτορος καὶ τῶν ἄλλων ῥητόρων	33	<i>Le Pêcheur</i>	316
		Fr. 5	325
		Fr. 6	325
		Fr. 53	325
		Fr. 53	325
		Fr. 54	325
Kelsinos de Castabala		<i>Sententiae</i>	
Συναγωγή δογμάτων πασιῆς αἰρέσεως φιλοσόφου	35	54	312 et n, 316
<i>Lettre satirique d'Hori</i>	12	182	315n
Lucien		<i>Miscellanées de l'Égypte ancienne</i>	11-28
<i>Comment il faut écrire l'histoire</i>		Némésius	
47	37n	<i>Sur la nature de l'homme</i>	
<i>Reviscentes</i>		2, § 17, 15-19, 6	134n
6 33		2, § 16, 11-22, 19	134n
		2, § 23, 24-26, 9	134n
Macrobe		Nicandre de Colophon	
<i>Saturnales</i>		Ἰάσεων συναγωγή	34
I, <i>Praef.</i> , 3	50n	<i>Traité d'ïologie</i>	81n
Manéthon		Nicolas de Damas	
<i>Aegyptiaca</i>	410	Παραδόξων ἐθῶν συναγωγή	34
Marc-Aurèle		Numénius (philosophe)	
<i>Pensées</i>		<i>Les Secrets de Platon</i>	110, 111n
III, 14, 1	38n	<i>Sur le Bien</i>	110, 111n, 121, 122n, 126, 135
<i>Correspondance de Marc-Aurèle et de Fronton</i>		<i>Sur la rupture des Académiciens à l'égard de Platon</i>	110, 111n, 141n
IV, 1, 3	40n	<i>Fragments</i> éd. Des Places	
III, 19, 2	40n	Fr. 1	113n
III, 5, 102	40n	Fr. 1a	109, 117, 119-121
Martial		Fr. 1b	134n
<i>Épigrammes</i>		Fr. 1 b et c	109n
XI, 60, 6	80	Fr. 2	110
Mégasthène		Fr. 3	133n, 139n
<i>Indica</i>	117n	Fr. 3-4	111, 139n
Ménandre		Fr. 4 a	127n, 133n
<i>Le Cithariste</i>		Fr. 4 b	133 et n
Fr. 1. 1-5	312 et n, 316	Fr. 5	126-127, 132n
Fr. 1. 8	311 et n	Fr. 5-8	110
Fr. 9-12	314	Fr. 6	113n, 128-130, 128n, 132n
<i>Les Dîneuses</i>	313 et n	Fr. 7	113n, 130
Fr. 5. 1	314, 317	Fr. 8	113n, 131, 132n
		Fr. 9	109

Fr. 10a	109n, 134n	Philodème de Gadara	
Fr. 11-15	110, 111n	<i>De musica</i>	
Fr. 11	142n	II, IV	240
Fr. 12	113n, 142n	<i>De signis</i>	240n
Fr. 12, l. 13	142n	<i>Histoire de l'Académie</i>	40
Fr. 13	116n, 128n, 140n, 143n	Phlégon de Tralles	
Fr. 14	113n, 127n, 145n, 146n	Ὀλυμπιονικῶν καὶ χρονικῶν	
Fr. 15	113n	συναγωγή	34
Fr. 16	113n, 142n	Phrynicos l'Arabe	
Fr. 17	113n	<i>Préparation sophistique</i>	35
Fr. 17-18	110	Τιθεμένων συναγωγή	34
Fr. 18	110, 142, 124	Platon	
Fr. 19	113n, 142n	<i>Cratyle</i>	124, 129
Fr. 20	142n	383 a5-b2	124n
Fr. 21	146n	390 a4-8	124n
Fr. 23	110, 142n	390 d1-e4	124n
Fr. 24	118n	398 d7-8	129n
Fr. 24, l. 11-14	115n	402 b-c	30n
Fr. 24, l. 56-80	119n	409 d9-e 7	124n
Fr. 24-28	110	<i>Lois</i>	
Fr. 26	114n	VII, 811a	30
Fr. 30	107n, 139n	X, 896 e4-6	135 et n
Fr. 33	107n, 139n	X, 897 d1	135n
Fr. 32	139n	<i>Ménéxène</i>	
Fr. 35	139n	236 b	31n
Fr. 42	146n	<i>Phèdre</i>	
Fr. 43	107n	228 b	30
Fr. 52	107n, 133n	245 e5-7	135 et n
Fr. 70	118n	267 c	30
Numénios (rhéteur)		270 c	30n
Χρειῶν συναγωγή	35	278 d-e	31n
Oribase		<i>Protagoras</i>	
<i>Coll. med., lib. inc.</i>		331c	316n
20, 8	83n	331d	316n
Paul d'Égine		341e sq.	30n
<i>De re medica</i>		<i>République</i>	
III, 4, 4	83n	VI, 508 e3	135
Philochores		<i>Timée</i>	32, 125-145
Συναγωγή ἡρωίδων ἤτοι Πυθαγορείων		27 d6-28 a4	125, 127n, 131, 136n
γυναικῶν	34	28 a2-3	138
		29 e1	135n

29 e3-4	135n	<i>Sur les délais de la vengeance divine</i>	
37 e3-38 b2	125, 126n, 127n, 134n	559 d2-5	145n
38 a3-8	129	<i>Vie de Cicéron</i>	
38 b3	127n	24, 6	199 et n
41 c	145n	Χρησιμῶν συναγωγή	35
41 d-e	145n	Pseudo-Plutarque	
42 e7	145n	<i>Placita</i>	33
43 a-b	139n	<i>Stromates</i>	35
Pline l'Ancien		<i>Poème satirique d'Amennakht</i>	27n
<i>Histoire naturelle</i>	35, 36	Polybe	
Pr., 17	36n, 37n	<i>Histoires</i>	
Pr., 24-25	35n	I, 4, 6-10	50n
Pline le Jeune		Polydeukes de Naucratis	
<i>Lettres</i>		Συναγωγή τῶν διαφόρων κατὰ τοῦ αὐτοῦ λεγομένων	35
III, 5, 10-17	39n, 59n, 59n	Porphyre	
Plotin		<i>Contre les chrétiens</i>	49
<i>Ennéades</i>		<i>De antro nympharum</i>	
II, 9 [33], 3. 1-11	145n	5	139n
II, 9 [33], 18. 14-17	146n	<i>Philosophie tirée des oracles</i>	35 et n
III, 8 [30], 10. 5-10	145n	Πρὸς Νημέρτιον	423
IV, 3 [27], 6. 13	146n	Proclus	
V, 4 [7], 1. 7	146n	<i>Hymnes</i>	325n
V, 4 [7], 1. 23	145n	Publilius Syrus	
VI, 4 [22], 4. 39-47	146n	<i>Sententiae</i>	70-71
Plutarque		I, 53-55	70n
<i>De animae procreatione in Timaeo</i>		Quintilien	
1016 c9-10	145n	<i>Institution oratoire</i>	
<i>De la tranquillité de l'âme</i>		II, 11, 7	64n
464 f-465 a	38n	VIII, 5, 2	69 et n
464 f 3-4	42n	VIII, 5, 3	69n
<i>De sera</i>		VIII, 5, 27	69n
27, 566 a 6-8	139n	VIII, 5, 29	69-70, 70n
Ἐκλογή φιλοσόφων, βιβλία β'	33	X, 7, 30	64n
<i>Non posse suaviter uiui secundum Epicurum</i>		Pseudo-Quintilien	
1086 d	42n	<i>Declamationes maiores</i>	53
<i>Questions platoniciennes</i>		<i>Declamationes minores</i>	53
1001 c1-4	145n		
<i>Sur le contrôle de la colère</i>			
457 d-e	38n		
<i>Sur les contradictions des stoïciens</i>	42,		
44-45			

Scribonius Largus		Sextus	
<i>Compositiones</i>	74	<i>Sentences</i>	47
Sénèque		Sextus Empiricus	
<i>Lettres à Lucilius</i>		<i>Esquisses pyrrhoniennes</i>	
33	42n	I, 220	114 et n
33, 7	40n	Sopatros d'Apamée	
<i>Questions naturelles</i>	35	Ἐκλογαὶ διάφοροι	33, 34
Sénèque le Père		Sophocle	
<i>Controversiae</i>	53-71	<i>Philoctète</i>	323-324, 324n
I, praef., 1 sq.	60 et n, 62n, 65, 66n	563	323
I, praef., 2	67	563	323n
I, praef., 4-5	57n	Fragments	
I, praef., 6	67-68, 68n	945. I-3	317n
I, praef., 6-10	67n	Stace	
I, praef., 11	63n, 67 et n	<i>Silves</i>	35
I, praef., 12	62n	Suétone	
I, praef., 17	63n	<i>Auguste</i>	
I praef., 22	68n	89	38n
I, praef., 24	56, 57n	Telephos de Pergame	
I, 3, 11	63n	Συναγωγή ἐπιθέτων εἰς τὸ αὐτὸ πράγμα ἀρμοζόντων πρὸς ἔτοιμον εὐπορίαν φράσεως βιβλία 1' 35	
I, 7	71	Théophraste	
II, 1, 10-13	55n	<i>Les Causes des phénomènes végétaux</i>	81n
II, 1, 33	63n	<i>Recherches sur les plantes</i>	81n
II, 6, 1	56 et n	Συναγωγή	32
II, 7	55	Thucydide	
III, praef., 15	63n	<i>Histoire de la guerre du Péloponnèse</i>	213
V, 5, 8	58	I	213
VII, praef., 4	65n	V	213
VII, praef., 19	58	Tite-Live	
VII, 2, 11	55	<i>Histoire romaine</i>	401
IX, 3, 12	67n	Valerius Polion	
IX, 2, 27	68n	Ἀττικῶν λέξεων συναγωγή κατὰ στοιχεῖον	34
IX, 6, 18	64n	Vettius Valens	
X, 3, 7	58	Ἄνθολογία	33n
X, 3, 10	58		
X, praef., 13	62n		
X, praef., 1263n			
<i>Oratorum et rhetorum sententiae diuisiones colores</i>	53-56, 61-62		
<i>Suasoriae</i>	54		
I, 13	64 et n		
III, 1	55n		

Xénocrate		B, 37	367n
Fr. 28 Heinze = 101 Isnardi-Parente		B, 43	367n
	139n	B, 44	377n, 383n
Xénophon		<i>Mekhilta de-rabbi Yishma'el</i>	367
<i>Mémoires</i>		<i>Be-shallah, 'Amaleq</i>	
I, 6, 14	31	I	377n, 383n
IV, 2, 1	31	<i>Be-shallah, Shira</i>	
		I	377n, 378n
		<i>Mekhilta de-Rabbi Shim'on ben Yoḥay</i>	
			377n, 378n
II. AUTEURS JUIFS			
Auteurs judéo-hellénistiques		<i>Midrashim</i>	362, 368, 370-373, 377
Aristobule		Be-reshit Rabba	370
<i>Explication de la Loi de Moïse</i>	46	14, 7	385n
		80, 6	383n
		85, 9	388n
Flavius Josèphe		Ma'ase Tora	366n
<i>Contre Apion</i>	41	Menorat ha-ma'or	366n
I, 183-200	41	Midrash ha-gadol	364, 372
<i>Guerre des juifs</i>	147n	Midrash shelosha we-arba'a	366n
<i>Antiquités judaïques</i>		Midrash Tanḥuma, Be-shallah, 10	
XI, 20	271n		383n
		Midrash Tanḥuma, Emor, 9	383n
Philon d'Alexandrie		Midrash Tanḥuma, Toledot, 14	388n
<i>De gigantibus</i>	420 et n	Midrash Tehillim	
<i>De opificio mundi</i>			369, 376, 387, 390-391
69	420	I, 20	369n
105	421	Ps II	392
<i>De praemiis et poenis</i>		Ps II, 23-27	391-392
63, 6-8	420	Qohelet Rabba, 7, 8	387n
<i>Quod Deus sit immutabilis</i>		Rut Rabba, 6, 4	387n
46, 11 - 47, 18	420 et n	Shemot Rabba, 19, 7	388n
		Shir ha-shirim Rabba, 1, 17	383n
Textes rabbiniques		<i>Mishna</i>	362-364, 368, 373, 377
<i>Abot de-rabbi Natan</i>	364, 366, 368	<i>Abot</i> , 6, 6	362n
A, 12	369n	<i>'Eduyot</i> , 1, 3	362n
A, 31-41	366n	<i>Pesiqta Rabbati</i>	
A, 34	366n	31	383n
A, 41	366n	<i>Pirqe Abot</i>	366, 368
B, 25	369n	5	366n
B, 36-48	366n	<i>Pirqe de-rabbi Eli'ezer</i>	366
B, 36	367n		

Sifra 373, 382n

Sifre Ba-midbar

112 377n

Sifre Debarim

10 378n

47 377n

306 378n

329 376, 377 et n

Talmud Babli 362, 364n, 376-378, 385

'Aboda Zara, 2, 7 387n

Baba Batra, 109b 383n

Baraytot 362

Berakhot, 15b 378n

Megilla, 3b 384n

Qohelet Rabba

3, 2 378n

5, 10 378n

Sanhedrin 376, 378n

92b 383n

90b-91a 376

91b-92a 376

98a 388. 111

Yoma, 52b 383n

Talmud Yerushalmi 362, 364n, 365n

'Aboda Zara, 2, 7 383n

Ḥagiga, 2, 1 387n

Targumim 369

Targum des Psaumes

Ps II, 7 389n

Targum fragmentaire 369n

Targum Onqelos 369

Targum Neofyti 369n

Targum Pseudo-Jonathan 369n

Tosefta 362, 364, 368, 373, 377

Yalqut Shim'on 364, 372

III. AUTEURS CHRÉTIENS

Albert le Grand

De animalibus 445, 456-461

I, tr. 2-3 460, 464

I, 1, 3 457, 457n

I, 3, 4 461

I, 3, 4, § 577 464

I, 3, 4, § 579 464

I, 3, 4, § 580 464

I, 3, 4, § 581 464

I, 3, 4, § 582 464

I, 3, 4, § 583 464

I, 3, 4, § 588 464

I, 3, 4, § 591 464

III, 1, 5, 55 461

III, tr. 1-2 460

V, 1, 6 459n

VI, 1, 3 459n

VII, 1, 6 459n

VIII, 1, 3 459n

VII, 3, 3 459

VII, 3, 3, 154 459

VII, 3, 3, 156 459

VII, 3, 3, 157 459

VII, 3, 3, 159 459

VII, 3, 3, 160 459

VII, 3, 3, 161 459

VII, 3, 3, 162 459

VII, 3, 3, 163 459

XII, tr. 2-3 460

XXII-XXIV 460

De homine 445-459

I-XIV 459

XXII-XXIV 459

De mineralibus 445, 458

IV 445

De quatuor coaequaevis 448

De vegetabilibus 445, 458

VI 445

Physicorum libri octo 446

Summa de creaturis 448

Ambrosiaster		I, 3, 61-62	253
<i>Quaestiones Veteris et Novi Testamenti</i>		I, 3, 28-60	250n
	268n	I, 4, 21-24	253
		I, 5, 13-14	253
Pseudo-Amphiloque		I, 5, 123-8, 69	250n
<i>Vie de Basile</i>	337 et n	I, 11, 1-16, 13	250n
Anastase du Sinai		I, 19, 1-9	254
<i>Quaestiones et responsiones</i>	419	I, 21, 41	253
		II, 1, 1-4	253
<i>Anonyme Declerk</i>	275	II, 1, 1-6, 23	250n
		II, 11, 1-3	253
Arnoldus Saxo		II, 18, 1-2	253
<i>De floribus rerum naturalium</i>	447	II, 24, 46-58	255n
		II, 30, 1-39	252n
Athanase d' Alexandrie		II, 31, 1-30	252n
<i>Commentaire sur saint Matthieu</i>	420	III	249
<i>Sur l'Incarnation du Verbe</i>		III, 6	246n
33, 5	275 et n	<i>Contre les ivrognes</i>	
<i>Vie d'Antoine</i> éd. Bartelink		46	349, 352, 352n, 355
p. 370	334n	<i>Éloge de saint Gordios</i>	335
		<i>Éloge des quarante martyrs</i>	335
Ps. -Athanase d'Alexandrie		<i>Sur le Saint Esprit</i>	
<i>Dialogue sur la sainte Trinité</i>	263 et n	16	262 et n
<i>Quaestiones ad Antiochum ducem</i>	419	29	51, 292, 300
<i>Syntagma ad monachos</i>		54	278n
2, 11	350, 353 et n, 356	éd. Pruche	334n
		p. 406	334n
Augustin		p. 478-480	334n, 335n, 340
<i>Contra duas epistulas Pelagianorum</i>		Pseudo-Basile de Césarée	
IV, 8, 21	93n	<i>Contre Eunome</i>	
IV, 10, 28	93n	V, PG 29, 741 D	277n
<i>De correptione et gratia</i>		V, PG 29, 741 D	278 et n
VII, 12	93n	V, PG 29, 761 B	277n
		V, PG 29, 761 C	277n
Avicenne		Bède le Vénéral	
<i>De anima</i>	449, 464	<i>Retractatio in Actus apostolorum</i>	
		4	93n
Barthélémy l'Anglais		Benjamin d'Alexandrie	
<i>De proprietatibus rerum</i>	451, 455	<i>Homélies</i>	351-352, 354n, 355n
III, 10	451n	Pseudo-Bonaventure	
		<i>Pharetra</i> éd. Peltier	426-438
Basile de Césarée			
<i>Contre Eunome</i>	52, 241-257		
I, 2, 82-84	253		
I, 2, 19-81	250n		
I, 2, 82-3, 28	250n		

p. 3	430n, 431n, 432n	Clément d'Alexandrie	
p. 6, 20	432	Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί	45, 361
p. 13 -14	431n	<i>Extraits de Théodote</i>	46
p. 14	431n	<i>Pédagogue</i>	215
p. 15	437n	I	215
p. 17	431n, 432n	III	215
p. 20, 105	430n	<i>Protreptique</i>	215
p. 21	431 et n	II, 17, I	33
p. 22	431n	<i>Stromates</i>	37, 110n, 134, 140n, 215
p. 24	434	I	215
p. 27	430n	I, 15, 70, 2	117n
p. 28	430n	I, 15, 71, 1-2	117n
p. 30	431 et n	I, 15, 72, 5	117n
p. 33	430n	I, 22, 150, 4	109n, 112n, 117n, 118n
p. 31	430n	III	215
p. 38, 73	430n	V	46
p. 55	430n	VI	46
p. 58	430n	VI, 1, 2, 1	35n
p. 77, 129	430n	<i>Code théodosien</i>	
p. 98	430n	XVI, 5, 34	240n
p. 103	430n	Constantin V	
Cassiodore		<i>Peuseis</i>	343 et n
<i>Institutiones</i>	282n	<i>Discours</i>	
I, 23, 2	282n	I, 9	343n
Césaire d'Arles		<i>Constitutions apostoliques</i>	359
<i>Epistula</i>		V, 13, 3-14	348-349, 352 et n, 359n
XIV, 25-74	306	<i>Controverse de Jason et Papiscus</i>	44
XIV, 81-105	306-307	Cyprien de Carthage	
<i>Chronique anonyme d'Édesse jusqu'en</i>		<i>Ad Donatum. 97</i>	
540	406	16	98n
<i>Chronique anonyme jusqu'en 1234</i>	406,	15	98n
	409 et n	<i>Ad Fortunatum</i>	91-105
<i>Chronique maronite</i>	402 et n	praef., 3, l. 33-34	94n
<i>Chronique melkite</i>	402 et n, 406	praef., 3, l. 34-35	94n, 104 et n
<i>Chronique pascale</i>	407	praef., 3, l. 35	94n
<i>Chronique syriaque « composite »</i>		praef., 4, l. 57, 85	94n
<i>(Chronicon miscellaneum ad annum</i>		praef., 3	94n
<i>Domini 724 pertinens)</i>	397-400, 400n	praef., 3, l. 34	94n
<i>Chronique de Zuqnin</i>	412	praef., 3, l. 35	94n
		praef., 3, l. 36-38	95
		praef., 3, l. 39-49	96n

praef., 3, l. 34-35	96n, 98n	<i>De dominica oratione</i>	
praef., 4, l. 50-59	96n	5	100n
praef., 3, l. 37-38	102n	<i>De habitu uirginum</i>	103
<i>Ad Quirinum</i> 43, 47, 91-105, 370 et n		I	104
I-II, praef., l. 4 et 13	94n	2	101n, 104n
I-II, praef., l. 6	94n	5	103
I-II, praef., l. 10, 16	94n	8	105
I-II, praef., l. 12	94n	<i>De unitate ecclesiae</i>	
I-II, praef., l. 12-13	94n	12	94
I-II, praef. l. 13-14	95	<i>Epistulae</i>	
I-II, praef., l. 16-17	98n	3, I, 2	100n
I-II, praef., l. 17	94n	4, I	101n, 103
I-II, praef., l. 17-26	99n	57, 4, 4	101n
I-II, praef., l. 26-34	97n	59, 4, 2	100n
I-II, praef., l. 28-30	94n	66, 3, 2	100n
I-II, praef., l. 29	99n	68, 4, I	101n
I-II, praef., l. 29-30	97n	Pseudo-Cyprien	
I-II, praef., l. 32-34	94n, 99n	<i>Ad Nouatianum</i>	
I-II, praef., l. 33-34	102n	12, I	95
I, 14	101	<i>De montibus Sina et Sion</i>	95
I, 17	100n	<i>De rebaptismate</i>	
I, 20	100n	I	95
II, 6	95	<i>Exhortatio de paenitentia</i>	105
II, 22	269n, 273n	Cyrille d'Alexandrie	
II, 30	102	<i>Apologia XII capitulorum contra</i>	
III, praef. l. 4	94n	<i>Orientales</i>	293, 300-301
III, praef., l. 5	94n	13-15	301
III, praef., l. 7-12	94n	17, 52-53	301
III, praef., l. 9	94n	113-115	300-301
III, praef., l. 8-10	98n	<i>Apologia XII anathematismorum contra</i>	
III, praef., l. 14	101n	<i>Theodoretum Cyri</i>	293, 296, 300-301
III, praef. l. 15-16	98n	<i>Contra Nestorium</i>	
III, 1	103	V	300
III, 14	103	<i>Contre Julien</i>	
III, 23	103	241, 244, 252, 279, 280n, 423	
III, 36	103	I	252
III, 49	103	I, 26	263
III, 55	103	II	252
III, 66	101n, 102-104	II, 2	241n
III, 7073	101, 102	III	423
III, 83-85	101	VIII	264
III, 90 à 93	102n	<i>Explanatio XII capitulorum</i>	293, 296
III, 109 à 113	102n		

<i>Lettres festales</i>			Dorothee de Gaza	
6, 10		268n	<i>Instructions</i>	
<i>Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide</i>			15	358 et n
10-18		300	Égérie	
22-223		300	<i>Journal de voyage</i>	
Cyrille de Jérusalem			27, 1	358 et n
<i>Catéchèses</i>			Élie de Nisibe	
10, 16		273n	<i>Opus chronologicum, I, II</i>	394n, 398
13, 12		264n	Épiphane de Salamine	
14, 24		265n	<i>De fide</i>	
16, 29		278n	22, 9-10	349-350, 353n
Denys l'Aréopagite			<i>De gemmis</i>	422
<i>De la hiérarchie celeste</i>	334n, 340, 345		<i>Panarion</i>	
Denys le Petit			76, 38, 4	278n
<i>Præfatio ad Hormisdam papam in Collectionem canonum Dionysianam secundam (quam aliquando dicitur tertia)</i>		282 et n	Pseudo-Épiphane	
<i>Dialogue d'Athanase et Zachée</i>	263, 267, 279n		<i>Testimonia</i>	
55-56		276	5	278n
<i>Dialogue de Papiscus et Philon</i>	275		5, 17	278n
<i>Dialogue de Simon et Théophile</i>			19	273
40		265n	25	274n
<i>Didascalia apostolorum</i>			27	274n
21, 15-16		359	28	274n
Didyme d'Alexandrie			86, 1	265n
<i>Sur la Genèse</i>			90	272
III, 21		275n	91	269n
<i>Sur les Psaumes</i>	203-205		<i>Épître de Barnabé</i>	
Fr. 24		203	2, 5-6	267n
Fr. 25		205-206	6	265, 265n
<i>Sur Zacharie</i>			6, 2-3	44, 100n
I, 176		275n	9, 5	267n
Diodore de Tarse			11, 10 a	274, 274n
<i>Commentaires sur les Psaumes</i>			11, 10 b	274n
V, 4		206 et n	12, 10-11	271n
			Eunome	
			<i>Apologie</i>	241, 243-257
			1, 1-5	250n
			8, 1-5	250n
			8, 14-18	250n
			9, 1-3	254
			9, 3-21	254

12, 1-6	250n	I, 8, 1	147n
17	255n	I, 8, 3	147n
20, 1-5	252n	I, 8, 5	147n
20, 11-14	252n	I, 8, 5-13	147n
21-24	249	I, 8, 16	147, 151
26-27	247, 249	IV, 26, 12-14	45n
<i>Apologie de l'apologie</i>	241, 243 b	V, 27	164n
I-II	248n	VI, 19, 8	134n
<i>Profession de foi</i>	242-256	VI, 20, 2	157-158, 157n
3, 16-22	254	<i>Préparation évangélique</i>	
3, 36-37	254	48 et n, 51, 107-148, 163-165	
3, 39-40	254	I-III	109
3, 41-46	254	I, 4	112n
Eusèbe de Césarée		VII	164, 165
<i>Apologie pour Origène</i>	49, 51, 162-163, 165, 251	VII, 22	164n
<i>Chronique</i>	49, 163, 406	IX	110, 141
Chronographie	49	IX-X	109
Canons chronologiques	49	IX, 1, 2	117
<i>Contre Hiéroclès</i>	48	IX, 4-5	136
<i>Contre Marcel</i>	49, 51, 245, 252	IX, 6	117
<i>Contre Porphyre</i>	49	IX, 6, 6	118n
<i>Démonstration évangélique</i>		IX, 6, 9	109n, 110n, 112n, 115, 118n
48, 163, 269-270, 361, 370, 375		IX, 7	119-121
Prologue	261	IX, 7, 1	111 et n, 112n, 115n, 118n
Prologue, 7	267	IX, 7, 3	112n
I, 1, 6	266, 266n	IX, 7-8	109 et n, 111, 117-124, 136n
III, 1, 3-4	269, 269n	IX, 8	121-123, 122n
IV	271n	IX, 8, 1	111n, 112n, 115n
VI, 2	265n	IX, 8, 1-2	109
VI, 8, 5, 4	275 et n	IX, 9, 5	133
VI, 9, 2	275 et n	IX, 9, 8	111n, 112n
VI, 20	275 et n	IX, 10, 14	133, 142n
VI, 20, 7	275n	IX, 27, 3	123n
XI	265	X	110, 133
<i>Extraits prophétiques</i>		XI	48n, 109n, 110
48, 163, 361, 370, 375		XI	141
p. 1. 28-29 Gaisford	49n	XI, Pr. 3-4	115n
<i>Histoire ecclésiastique</i>	50-51, 163-165, 396-400, 402-403, 406, 408	XI, Pr. 3-5	109n
I, 1, 3	50, 74	XI, Pr. 5	110n, 111n
I, 1, 4	50n, 396n	XI, 6, 8-41	124n
I, 1, 6	406, 406n	XI, 9, 1	125n
		XI, 9, 2	125n, 139n
		XI, 9, 3	125n, 132n, 138-139 et n
		XI, 9, 4	125n, 137n

XI, 9, 5	125n, 131, 138-139	XI, 22	135, 141n, 142n
XI, 9, 5-6	137n, 137-138	XI, 22, 2-3	111n
XI, 9, 8	110n, 111 et n, 112n	XI, 22, 3	113n
XI, 9, 8	111 et n, 112n, 115n	XI, 22, 3-4	111n
XI, 10	110, 116n, 124-136, 134n	XI, 22, 3, 6	112n
XI, 10, 1	112n	XI, 22, 6	111n, 113n
XI, 10, 1-5	126-127	XI, 22, 8	113n
XI, 10, 6-8	128-130	XI, 22, 9-10	135n
XI, 10, 2	132n	XI, 22	110
XI, 10, 4	112n, 132n	XI, 24	142n
XI, 10, 6	113n	XI-XIII	109
XI, 10, 7	132	XIII	141
XI, 10, 6-8	128, 128n	XIII, 4, 4-5	110, 142n
XI, 10, 9	113n, 133n	XIII, 4fin-5, 2	111n
XI, 10, 9-11	130-131	XIII, 5	112n
XI, 10, 10	133n	XIII, 12, 6	45n
XI, 10, 11	139	XIII, 13, 4	112n
XI, 10, 12	139	XIII, 13, 5	112n
XI, 10, 12	113, 131	XIII, 14-21	111n
XI, 10, 12-14	131-132	XIV, 1, 4	112n, 142n
XI, 10, 13	138-139, 139	XIV, 2, 1	116n
XI, 10, 14	110, 113, 116, 131, 140	XIV, 3, 1-5	110n
XI, 10, 15	126-127	XIV, 4, 13	112n, 116n
XI, 14	116	XIV, 4, 14	115n
XI, 17, 11	112	XIV, 4, 15-16	114 et n
XI, 18	141 et n, 143-144	XIV, 4, 16	112n, 114n, 116n
XI, 18, 1	112n	XIV, 4, 16-9	111n
XI, 18, 1-10	142n	XIV, 4-9	115
XI, 18, 1-21	111n	XIV, 4, 16-9, 4	110
XI, 18, 6	113n	XIV, 5, 1	115n
XI, 18	110	XIV, 5, 7-8	119n
XI, 18, 11	147n	XIV, 5, 8	141n
XI, 18, 12	142n	XIV, 5, 10	141n
XI, 18, 13	112n, 143n, 147n	XIV, 6	113n
XI, 18, 13-14	116n, 143n	XIV, 7, 14	114n
XI, 18, 15	113n	XIV, 7, 15	112n, 114n
XI, 18, 15-19	145n, 146n	XIV, 8, 2	113n
XI, 18, 17	127n	XIV, 8, 13	113n, 142n
XI, 18, 19	113n	XIV, 8, 14	113n, 142n
XI, 18, 22	111n, 112n, 113n, 124	XIV, 8, 15	112n, 114 et n
XI, 18, 24	112n, 142n	XIV, 9, 4	112n, 113n
XI, 18, 25	112n, 142n	XV, Pr	109
XI, 21, 5	112n	XV, 1, 5	110n
XI, 21, 6	112n	XV, 1, 11	111n

	XV, 17	111, 127n, 133, 141n	
	XV, 17, 1	110n, 111n, 112n	
	XV, 17, 1-2	133n	
	XV, 17, 3-8	133n	
	XIV-XV	109	
	<i>Questions et réponses sur les évangiles</i>		
	159	280n	
	<i>Théologie ecclésiastique</i>	49, 252	
	I, 1-18	252	
	<i>Vie de Pamphile</i>	47	
	Eusèbe de Dorylée		
	<i>Contestatio</i>	300	
	Euthyme Zygarène		
	<i>Panoplie dogmatique</i>	419	
486	<i>Évangile de l'enfance du Pseudo-Matthieu</i>		
	22	275 et n	
	Ferrand de Carthage		
	<i>Breviatio canonum</i>	289 et n	
	<i>Florilège sur le Grand Carême</i>	347-360	
	Extraits		
	n° I, 1	359	
	n° I, 32	359	
	n° I, 3	355	
	n° I, 4	355, 359	
	n° I, 5	356, 358	
	n° I, 6	359	
	n° I, 7	357-359	
	n° I, 8	358	
	n° I, 9	358	
	n° II, 1	358-360	
	n° II, 2	357, 360	
	n° II, 3-4	359	
	Florus de Lyon		
	<i>Collectio de fide</i>	291 et n	
	35	305	
	Fulgence		
	<i>Contra Fabianum</i>		
	Fr. 11	95	
	Gélase I^{er}		
	<i>De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium</i>	295 et n	
	Gélase de Césarée		
	<i>Histoire ecclésiastique</i>	401n, 404	
	Gennade		
	<i>De uiris illustribus</i>		
	43	93n	
	Georges d'Alexandrie		
	<i>Vie de Jean Chrysostome</i>	337	
	Georges le Syncelle		
	<i>Eclogae Chronographiae</i>	396-397	
	Germanos		
	<i>Lettres</i>	343 et n	
	Grégoire de Nazianze		
	<i>Epistulae</i>		
	3, 4	155n	
	6, 4	156n	
	6, 6	155n	
	31	154n	
	31, 7	156n	
	115	154-155	
	134, 3	155n	
	167, 1	155n	
	167, 3	156n	
	202	154n	
	202, 9	156n	
	234	154n	
	234, 1	155n, 156n	
	235	154n	
	235, 1. 7	156n	
	<i>Orationes</i>		
	4, 105	156n	
	30, 16	156n	
	38	334n	
	39	334 et n	
	40	334n	
	41, 2	156n, 157	
	43, 68	156n	

Grégoire de Nysse

Antirrhétique contre Apollinaire 250n
233, 9-18 250n

Contre Eunome 52, 241-256
I, 2, 82 - 3, 28 250n, 251
I, 17 251n
I, 22 251n
I, 24 251n
I, 59 251n
II 248n
III 248n, 249, 251
III, I, 4 251n

De opificio hominis 335

Epistulae
29, I-2 247
29, 7 250n

Réfutation de la Profession de foi 243-255

Préface 252n
20 252
21, 320, 25-321, I 255
34, 325, 19-24 255
35, 326, 9-10 255
36, 326, 13-14 255
38 252
52 252
54, 334, 7 253
88-97 246n
132 254
182 253
182, 389, 5-6 253
218-231 253

Sur les titres des Psaumes

II, 9 275n

Pseudo-Grégoire de Nysse

Testimonia 259-280
I 277-278
I-2 261
2-10 266
3-9 261
4 264
5 264
7 265, 279n
8 265

9 265
I-9 260
I-10 261 et n
10 261, 266n
11-13 260, 267
14-22 260, 268-279
19 273
19-22 260
12 267-268
14 268-269
14-15 261
15 263, 269
16 268, 270, 273
17 272
17-18 261
18 272
20 273
21 274
22 261, 277

Guibert de Tournai

De modo addiscendi 427 et n
De morte 426n
De septem verbis Domini in cruce 426n
Sermones ad status 427
Ad adolescentes et pueros 428
Ad conjugatas, de conjugio 428
Ad iudices et advocatos 428
Ad mercatores 428
Ad monachos griseos 428
Ad monachos nigros 428
Ad novitios 428
Ad moniales et religiosas 428
Ad pauperes et afflictos 428
Ad potentes et milites 428
Ad scholasticos et scholares 428
Ad theologos et predicatores 428
Ad viduas 428
Ad virgines 428
De diversis statibus et officiis 427
De penis et gaudiis 427
De preceptis divinis 427
De sacramentalibus et mysteriis 427
Tractatus de pace 427n

Guillaume de la Fourmenterie	429	q. 50	459
<i>De Spiritu et anima</i>	431	q. 51	459, 461
Helladios		q. 52	459, 461
<i>Vie de Basile</i>	337	q. 53	459 et n
Henry d'Herford		q. 54	459
<i>Catena aurea entium</i>	445, 456-464	q. 56	459n
VI	458	q. 59	459n
VII	458	q. 60	459n
VIII	446, 458-460	q. 62	459n
VIII, 1, q. 56-62	460n	q. 63	459n
VIII, 2, q. 151	460n	<i>ansae</i> II, <i>De avibus</i>	454-455, 458
VIII, 2, q. 152	460n	p. 3	455
VIII, 2, q. 156-159	460n	p. 9	456
VIII, 2, q. 14-27	460n	p. 11	455
VIII, 2, q. 28-29	460n	<i>Chronicon</i>	457
VIII, 2, q. 44	460n	Hippolyte	
VIII, 2, 51	460n	<i>Contre les hérésies</i>	46n
VIII, 2, q. 48-49	460n	<i>Contre Noët</i>	46, 46n
VIII, 2, q. 66	460n	<i>Contra Gaium</i>	245
VIII, 2, q. 73	460n	<i>Histoire du monastère de Sabrišo</i>	406
VIII, 2, q. 56-66	459	Hugues de Saint-Cher	
VIII, 9, 38	464	<i>Postille</i>	433
VIII, 9, 40	464	Ps.-Ignace d'Antioche	
VIII, 9, 41	464	<i>Epistulae</i>	
VIII, 9, 42	464	5, 13, 2-3	352 et n
VIII, 9, 43	464	Innocent de Maronée	
VIII, 9, 44	464	<i>Epistula ad Thomam presbyterum</i>	
VIII, 9, 46	464	<i>Thessalonicensem de collatione cum</i>	
VIII, 9, 47	464	<i>Severianis habita</i>	296, 304
VIII, 9, 48	464	33-34	296n
VIII, 9, 51	464	39-41	296n
IX, 36 sq.	460	<i>De his qui unum ex trinitate Jesum</i>	
IX, 36-59	460	<i>Christum dubitant confiteri</i>	
IX, 38-48	460	11-29	304
XXII-XXIV	460	Iohannitius	
<i>ansae</i> I, <i>De animalibus in generali</i>	454,	<i>Isagoge</i>	451
458		Irénée	
q. 34-52	461	<i>Démonstration de la prédication apostolique</i>	
q. 46-54	459	49	271n
q. 46	459		
q. 47	459		
q. 48	459		
q. 49	459		

Isidore de Séville		I, 27	339
<i>Etymologiae</i>	458, 460	I, 28 -I, 65	332n
Jacques d'Édesse		I, 35	335
<i>Chronique</i>	402	I, 37	336
<i>Correspondance</i>	407	I, 39	335
Jacques de Pamèle		I, 40	335
<i>Opera D. Caecilii Cypriani</i>	93n	I, 42	336
Jean II		I, 44	335
<i>Epistulae</i>	291, 296	I, 45	335
III, [2/]4-28	304	I, 46	335
VI	307	I, 47	335
VI, 25-74	306	I, 50	336
VI, 42-52	282n	I, 51	336
Jean III le Scholastique		I, 52	336
<i>Nomocanon L titulorum</i>	289	I, 53	336
<i>Synagoga L titulorum</i>	289 et n, 307	I, 54	338n
Jean Chrysostome		I, 55	342n
<i>Ad populum Antiochenum</i>		I, 57	342n
20, 9	349, 353 et n	I, 58	336
<i>Commentaire sur Matthieu</i>	430n	I, 60	331n
Jean Damascène		I, 64	337n
<i>Dialectique</i>		I, 66-I, 68	332n
Pr., 60	331n	II, 14	340
<i>Discours contre les calomnieateurs des images</i>	329-346	II, 16	344n
I, 6	339	II, 18	329n, 344n
I, 8	333n, 339, 341n, 342n	II, 19	340
I, 10	334n	II, 12	330n
I, 11	334n	II, 60-II, 66	332n
I, 13	339	III, 72-73	338n, 348n
I, 14	339	III, 84-89	345n
I, 16	339	III, 90	340n
I, 17	339	III, 124	338n
I, 18	339	<i>Source de la connaissance</i>	331
I, 19	334n, 336, 344n	89	331n
I, 20	339, 344n	<i>Source de la foi</i>	345
I, 21	334n	<i>Lettre à Komètas</i>	347-348, 347n, 356 et n
I, 23	334n, 335n, 339	Jean de Gaza	
I, 24	339	<i>Description du Tableau cosmique</i>	309-327
I, 25	332n	I	310-311, 310n, 325
		I-8	314
		2	323n
		3-4	311-312, 312n

4	323n	<i>Commentaires</i>	430
6	313 et n, 317, 325	sur Osée	430n
8	314 et n, 325	sur Michée	430n
11	318-319, 319n	sur Joël	430n
12	323n	sur Nahum	430n
14	319 et n, 323n	sur Abacuc	430n
18	316, 325	sur Sophonie	430n
19	326, 326n	sur Malachie	430n
20	311 et n	sur Isaïe	430n
23	316, 325	sur Jérémie	430n
108	319n	sur Daniel	173-174, 188
113	319n	<i>Dialogi contra Pelagianos</i>	
119	319n	I, 32	93n
124-128	319 et n	III, 18	93n
124	319n	<i>Homélies sur Ezéchiel</i>	
125	319n, 325	Préface	47n
128	319n	<i>Lettres</i>	
138-139	320n	33	47
359	322n, 325	70, 4	46 et n, 134n
559	321n, 325	<i>Traduction des homélies d'Origène</i>	231n
559-560	321n	<i>Tractatus super Psalmos</i>	202-206, 202n
Jean d'Éphèse		John of Schoonhoven	
<i>Histoire ecclésiastique</i>	407-408	<i>De contemptu huius mundi</i>	435
Jean de Galles		Justin	
<i>Somme</i>	427	<i>Traité contre toutes les hérésies</i>	44
Jean de la Rochelle		<i>Dialogue avec Tryphon</i>	
<i>Summa de anima</i>	450, 436	15, 7-16, 1	267n
Jean de Litarba		28, 2	267n
<i>Correspondance</i>	407	37, 1	265n
Jean Malalas		49, 3	272n
<i>Chronique</i>	402	49, 2-3	272n
		118, 1	272
Jean de Phenek		Léonce de Byzance	
<i>Points essentiels de l'histoire du monde temporel</i>	406	<i>Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos</i>	
Jean Moschos		III	305
<i>Pré spirituel</i>	332n, 336-337, 337n	Léontios de Néapolis	
Jérôme		<i>Apologie contre les juifs</i>	336 et n, 338-346
<i>Apologie contre Rufin</i>		ϕ1	342n
I, 11, 4-6	165	ϕ8	339
		ψ9	342n

Marcus Eugenicus		Nombres f. 70-73v, f. 83v-86v	220n
<i>Oratio altera de igne purgatorio</i>	158n	Deutéronome f. 86v-90	220n
Marius Mercator		Josué f. 78-79, f. 90r-v	220n
<i>Excerpta ex Nestorii scriptis ab Cyrillo</i>		Juges f. 79, f. 93v	220n
<i>Alexandrino capitulo</i>	302	Ruth f. 79, f. 94v	220n
Martin de Braga		Job f. 95-107v, f. 108-118v	220n
<i>Capitula</i>	289 et n	Règnes f. 119-121 I-IV f. 123r-v	220n
Méthode d'Olympe		Psaumes f. 132-264v, f. 124-131v,	
<i>Sur le libre arbitre</i>	164-165	f. 266-351	220n
Méliton de Sardes		Isaïe II, 27	271n
<i>Extraits de la Loi et des Prophètes</i>	45	Jérémie f. 365-406v, f. 407-439v.	219n
Michel Psellos		f. 365	221
<i>Opuscula philosophica</i>		Lamentations f. 365-406v, f. 407-	
34, l. 99-104	421	439v.	220n
<i>Opuscula theologica</i>		Ézéchiel f. 582v.	220n
I, l. 110-112	421	<i>Commentaires</i>	
<i>Orationes panegyricae</i>		Sur la Genèse	164 et n, 219
17, 361-366	158n	Sur l'Exode	201n, 219, 230
Michel le Syrien		les Nombres	219
<i>Chronique</i>	397 et n, 412	Sur le Deutéronome	219
Nicéphore de Constantinople		Sur les Règnes	231
<i>Chronique</i>	397	Sur Cantique des cantiques	201, 217-238
<i>Contra Eusebium</i>	246n	Sur les Psaumes	201-202, 202n, 219, 230
Nicéas Choniates		Sur les Psaumes 1-25	202n
<i>Thesaurus Orthodoxae fidei</i>	405 et n	Sur Job	219
Nicolas de Biard		Sur Osée	160
<i>Summa de abstinentia</i>	438 et n	XIV	215
Nonnos de Panopolis		XVIII	215
<i>Dionysiaques</i>	309n	Sur Ézéchiel	160
<i>Paraphrase de l'évangile de saint Jean</i>	309n	Sur Matthieu	160, 195, 199 et n, 210-212, 215
Origène		X et XI	215n
<i>Commentaires</i> éd. Combefis		XIII, 2	195n
Genèse f. 1-31, f. 32-53v	220n	XIII, 26	212-213
Exode f. 54-59v, f. 60-65v	220n	XV, 14	198n
Lévitique f. 66-70, f. 82-83v	220n	Sur Luc	231 et n
		Sur Jean	160, 213-214, 214n
		X, 46	213 et n
		XIII, 1	214 et n
		XXVIII	214-215
		XXXII, 32	214-215, 214n

Sur l'Épître aux Romains		III, 1	150n
	160-161, 208-210	III, 1, 23	161n
<i>Contre Celse</i>	48, 109n, 134n, 149n,	IV, 3, 10	161n
	160-161, 214-215, 240n, 245, 252	IV, 3, 2	153n
Préface	252n	<i>Philocalie</i>	52, 149-166, 230n, 231n
I, 2	160n	Prologue (branche A)	151
I, 15	134n	Prologue (branche B)	152
I, 42	160n	I-14	161
I, 63	160n	I-20	150n, 151n, 152n, 154 et n, 158n,
I-VII	161	160n	160n
II, 15	160n	I, 25	153n
III, 81	214 et n	I 5	160
IV	214, 214n	I 5-20	161
IV, 51	109n, 134n	21	150n
V, 10	174n	21-27	150n, 161
VI, 1-2	160n	23	164
VI, 2-5	160n	23, 22	164n
VI, 46	174n	24	164
VI, 75-77	160n	<i>Scholies</i>	160
VI, 77	160n	<i>Stromates</i>	46, 48 et n, 183
VII, 58-61	160n	<i>Sur la prière</i>	
<i>Excerpta</i>		I 4, 4	174n
Sur l'Exode	47		
Sur le Lévitique	47	Pamphile de Césarée	
Sur l'Ecclésiaste	47	<i>Apologie pour Origène</i>	49, 51, 162-163, 165, 251
In totum Psalterium	47-48	Pamphilè	
Sur les Psaumes I à xv	47	<i>Mélanges de notes d'histoire</i>	38n, 39
<i>Homélies</i>	202	<i>Passion de s. Artemius</i>	405
Sur la Genèse	230-231, 231n	Philippe Cancellarius	
Sur le Lévitique		<i>Summae</i>	449
4, 5	196n	Philostorge	
Sur les Nombres		<i>Histoire ecclésiastique</i>	405 et n
18, 3, 5	175n	VI, 2	409
Sur Josué	160	VII, 3	333n
Sur Samuel	207	XI, 5	402
Sur les Psaumes	202	IX, 14	409
V, 3, 1	207 et n	Photius	
V, 6, 57-62	208	<i>Bibliothèque</i>	400 et n, 405
Sur Jérémie	160	cod. 40	405
Sur les Actes des apôtres	160	cod. 97	34
<i>Lettre à Africanus</i>			
	169n, 175-176, 191-192, 197		
<i>Lettre à Grégoire</i>	160		
<i>Peri Archôn</i>	149n, 160-161, 195, 240n		

cod. 154	35	33. 3-4	223
cod. 161	33	35	223
cod. 170	51	45	225
cod. 175	38n	50	223
cod. 175	39n	54	223, 228-229n
cod. 188	34	54. 1	234
cod. 189	34	54. 9	234
cod. 213	33-34	59	223
cod. 249, 438 b 23-6	118n	59. 5	224
cod. 250, 456 b	421	67	225
Pierre d'Abano		67. 13-15	223
<i>Problemata</i>	458	68	225
		73	223, 228-229n
Pierre de Callinice		73. 3	234
<i>Contre Damien</i>	251n	73. 10	234
		78	223
Pierre le Chantre		78. 9	224
<i>Verbum abbreviatum</i>		83	223
cap. I, PL 205, col. 25	425n	83. 2	225
		83. 4	225
Pierre Lombard		86	223
<i>Sentences</i>	426	97	223
		97. 4	224
Pontius		97. 10	225
<i>Vita Cypriani</i>	102	103	225
2, 3, 1	97n	108	223
3, 7-9	103	108. 8	234
4, 1	97n	112	223, 225n
5, 6	97n	120	223
9, 6-9	103	120. 1-14	225
		120. 15-22	225
Procope de Gaza		125	223
<i>Epitomé sur le Cantique des Cantiques</i>		128	223
éd. Auwers	201n, 217-218, 223-235, 223n, 224n, 224n, 231n	128. 14	234
Extraits		131. 1-4	223
6	223	131. 5-42	225
7	223	134	223
11	223, 225n	139	223
12. 1-6	223	139. 33	224
12. 3	224	144	223
20	225	168	223
27	223, 225	172	223
27. 3	234	175	223
30	225	178	223

181	223	335	223
193	223	336	223
193. 7	224	342	225
199-200	223	347	223
205	223	350	225
205. 2-3	225	352	223
211	223	357	225n
212	223	360	225
212. 1	225	361	223
222	223	371	223
222. 1	224	371. 5	234
222. 2	225	385. 1-13	223
223	223, 225	385. 10	224
232	223	<i>Épitomé sur les Proverbes</i>	221, 226 et n
233	223		
243	223	Prosper d'Aquitaine	
247	223	<i>Præteritorum Sedis apostolica</i>	
247. 2	224	<i>episcoporum auctoritates de gratia Dei</i>	
251	223	<i>[et libero voluntatis]</i>	294, 303
258	223	Raban Maur	
258. 4-5	225	<i>De laude cruce</i>	431 et n
275	223		
277	223	Rufin	
277. 9	224	Traduction du <i>Commentaire sur l'Épître</i>	
282	223	<i>aux Romains</i> d'Origène,	
282. 1	226	Praefatio Rufini, p. 36	208-209, 208n
289	223	Traduction latine de la première partie	
289. 10-12	224	du <i>Commentaire sur le Cantique des</i>	
290	223	<i>Cantiques</i> d'Origène	231n, 233
290. 15	226		
296	223	Sévère d'Antioche	
296. 1	226	<i>Confutatio propositionum Juliani</i>	303
296. 11	234	<i>Homélie cathédrales</i>	
296. 16	224	15	354 et n, 357
307	223	15, 13	350, 353n
311	223		
314	223	Sévérien de Gabala	
316	223	<i>Sur l'exaltation de la Croix</i>	336 et n
316. 5	226	Socrate	
319	223	<i>Histoire ecclésiastique</i>	403, 407-408
319. 10	226	IV, 26, 8	155 et n
323	223		
326	223	Souda	34, 400, 401 et n, 405
329-330	223	A 4015	34

Vigile		93	463
<i>Constitutum de Tribus Capitulis (ad Justinianum I)</i>	305	94	463
<i>Constitutum II vel Ex epistula de Tribus Capitulis</i>	305	94-95	452n
		95	463
		96	463
		98-100	449
Vincent de Beauvais		XXVI	448, 454
<i>Speculum naturale</i>	445-464	XXVII	448
XXIII	448		
XXV	446, 448	<i>Speculum maius</i>	446
87	463	<i>Speculum historiale</i>	446
88	463	<i>Speculum doctrinale</i>	446
88-92	452	Zacharie de Mitylène	
87-96	450-451	<i>Histoire ecclésiastique</i>	
89	463	398 et n, 404-405, 408-409, 409n	
90	463	Pseudo-Zacharie	
91	463	<i>Histoire</i>	398, 404-405, 404n, 407
92	463	PsZ, I, p. 5 T, 3 V	398n

TABLE DES MATIÈRES

Avant propos	
Sébastien Morlet	7
Lire en extraits: Les manuscrits de miscellanées en Égypte ancienne, ou la lecture comme pratique créative	
Chloé Ragazzoli.....	11
« Extraire » dans la littérature antique	
Sébastien Morlet	29
Extraction, remémoration et discontinuité dans les <i>Controverses</i> de Sénèque le Père: du déclamateur au texte	
Charles Guérin	53
Les traités de pharmacologie de Galien et les extraits des médecins antérieurs: un témoignage important sur la formation du langage scientifique spécialisé	
Alessia Guardasole.....	73
Cyprien excerpteur du texte biblique: quelques réflexions sur l' <i>Ad Quirinum</i> et l' <i>Ad Fortunatum</i>	
Laetitia Ciccolini.....	91
Eusèbe de Césarée et les extraits de Numénius dans la <i>Préparation évangélique</i>	
Fabienne Jourdan.....	107
Questions au sujet de l'anthologie origénienne transmise sous le nom de <i>Philocalie</i>	
Éric Junod.....	149
Un dossier d'Origène: Les notes marginales de la Syro-hexaplaire de Daniel.....	167
Olivier Munnich.....	167
Réduire Origène. Extraits, résumés, réélaborations d'un auteur qui a trop écrit	
Luciano Bossina.....	199
François Combefis éditeur d'extraits origéniens	
Reinhart Ceulemans	217

Extraire pour réfuter. Pratiques de la fin du iv ^e siècle après Jésus-Christ Matthieu Cassin	239
Le travail de l'extrait dans les <i>Testimonia</i> du Pseudo Grégoire de Nysse Jean Reynard	259
Inventaire, origine et objet des florilèges patristiques dans les collections canoniques et dans la littérature pontificale de l'Antiquité Dominic Moreau	281
Écrire en extraits. Comment Jean de Gaza fit son miel au bouquet de Stobée (Ménandre, Bion, Euripide) Delphine Lauritzen	309
Extrait et florilèges dans les <i>Discours contre les calomnieurs des images</i> de Jean Damascène : une clé pour comprendre leur rédaction Vincent Déroche.....	329
Du mauvais usage des sources dans un florilège palestinien du viii ^e siècle Vassa Kontouma	347
Le genre du florilège et la littérature des rabbins de l'Antiquité : considérations générales et cas particulier des <i>Testimonia</i> José Costa.....	361
L'historiographie tardo-antique : une littérature en extraits Muriel Debié.....	393
Lire en extraits à Byzance : le <i>Florilegium Coislinianum</i> et ses sections païennes Peter van Deun.....	415
Prêcher par extraits à la fin du Moyen Âge ? La <i>Pharetra</i> attribuée à saint Bonaventure Sophie Delmas.....	425
Extraire, organiser, transmettre le savoir dans les encyclopédies du Moyen Âge tardif : Albert le Grand dans le <i>Speculum naturale</i> de Vincent de Beauvais et la <i>Catena aurea entium</i> d'Henry d'Herford Iolanda Ventura.....	443
Index biblique	465
Index des lieux d'auteurs anciens et médiévaux.....	471
Table des matières	497