La Théurgie

Des *Oracles chaldaïques* à Proclus

Carine Van Liefferinge
Kernos suppléments

Avant-propos

p. 7

1*Ce volume est issu d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université Libre de Bruxelles en mai 1997 sous la direction de M. Lambros Couloubaritsis. Qu'il trouve ici mes plus vifs remerciements tant pour la direction scientifique de la recherche que pour la suggestion d'un sujet alliant philosophie et philologie. Par rapport à la version originale, cet ouvrage présente quelques remaniements. Certains m'ont été suggérés avec pertinence par Mme Michèle Broze, dont la compétence en matière égyptologique m'a été d'une grande utilité. Qu'elle soit assurée de ma plus grande reconnaissance. Pour d'autres points précis de mon étude, j'ai bénéficié des précieux conseils de spécialistes qui m'ont témoigné également de nombreuses marques de bienveillance et d'encouragement. Que soient remerciés MM. André Motte, Guy Donnay et Baudouin Decharneux.*

2*Toute ma gratitude s'adresse à Mme Vinciane Pirenne-Delforge qui, avec beaucoup de patience et de gentillesse, a donné de son temps à la mise en forme de cet ouvrage.*

3*Je tiens encore à évoquer l'appui du Fonds National de la Recherche Scientifique qui m'a octroyé une « Bourse spéciale Doctorat » afin de mener cette recherche à terme dans les meilleures conditions possibles.*

© Presses universitaires de Liège, 1999

Conditions d'utilisation : http://www.openedition.org/6540

Introduction

p. 11-21

1S'il ne semblait pas intempestif de commencer cet ouvrage par quelque badinage, nous dirions que, suite à des coïncidences dont le hasard a le secret, nous n'avons jamais tant entendu parler de théurgie que depuis que nous en avons entamé l'étude. Le terme semble connaître les faveurs de la mode, dans des domaines aussi divers que saugrenus. Un chanteur de variété, transcendé par l'hystérie de ses adorateurs, se proclame théurge ; un guide touristique chante la beauté d'une région où, « par une sorte de théurgie », le passé, le présent et l'avenir ne font qu'un ; une exposition consacrée à la magie réduit la théurgie à une invocation de Dieu propre aux religions monothéistes ; une librairie spécialisée en ésotérisme offre à l'amateur le *Testament théurgique* d'Aleister Crowley, qui, au début de ce siècle, passa

en Angleterre pour un magicien inquiétant, membre d'une organisation initiatique rosicrucienne aux rituels complexes.

- 1 SAINT AUGUSTIN, *Civ. dei,* X, IX, 1 (415 Dombart et Kalb) : *(…) arte (…) quam vel magian vel detest* (…)
- 2 P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle* (…)
- 3 P. DE LABRIOLLE, *op. cit.,* p. 382.
- 4 Ce critère, retenu par les spécialistes modernes, est attesté également dans les sources anciennes (…)
- 5 Voir p. 55-85.
- 6 Voir p. 36-37.
- 7 J. BIDEZ, *La liturgie des mystères chez les néoplatoniciens,* in *Académie Royale de Belgique, Bulle* (…)
- 8 Th. HOPFNER, *s.v. Theurgie (*θεουργία*)* in *RE,* VI, 1, 1936, col. 258-270.
- 9 M.P. NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique,* Paris, Payot, 1955, p. 167.
- 10 10 Cité par B.D. LARSEN, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe,* Universitets-forlaget i Aar (…)
- 11 E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel,* Paris, Flammarion, 1977 (traduction de *The Greeks and the* (…)
- 12 A.H. ARMSTRONG, *Jamblique et l'Égypte* (traduction française de L. BRISSON), in *Les Études Philosop* (…)
- 13 *Ibid.,* p. 524.
- 14 *Ibid.,* p. 526.
- 15 *Ibid.,* p. 529-530.
- 16 *Ibid.,* p. 521.
- 17 *Ibid.,* p. 529.

2*Sed amoto quaeramus seria ludo.* Loin de nous l'intention d'égarer cette étude dans les utilisations fantaisistes des termes *théurge* et *théurgie* au cours des siècles. Celles-ci ont pour seul mérite de souligner la confusion qui règne en cette matière. Cette confusion cependant, nous l'avons retrouvée, au fil de nos recherches, dans des études dont le sérieux ne peut, cette fois, être mis en doute. Bien souvent, elle consista à assimiler la théurgie aux pratiques de la magie. Cette assimilation connut une longue carrière. C'est à croire que depuis saint Augustin, pour qui *magia, goetia* et *theurgia* n'étaient que trois appellations d'une même funeste pratique1, cette opinion influença le jugement de la plupart des commentateurs modernes à propos de la théurgie et des philosophes qui en furent les défenseurs. En effet, P. de Labriolle, sans assimiler clairement les pratiques de la théurgie à celles de la magie, accuse Jamblique d'avoir « dévoyé » le néoplatonisme : « C'était Jamblique qui, pendant ses longues années d'enseignement à Apamée de Syrie, avait le plus contribué à dévoyer le néoplatonisme et à le jeter dans les pratiques de la théurgie, laquelle, au lieu d'aider les âmes, comme le rêvait Plotin, à s'élever jusqu'à Dieu, prétendait évoquer de force les dieux et les démons sur la terre et dans l'âme des initiés. La simple lecture du *Livre des Mystères* dont Jamblique (ou peut-être seulement un de ses disciples) était l'auteur, décèle la dégradation de la philosophie néoplatonicienne »2. Bien qu'ailleurs, il reconnaisse avoir vu dans le *De Mysteriis* « les anciennes liturgies des cultes traditionnels interprétées, spiritualisées, sublimisées »3, P. de Labriolle suggère ici un rapprochement entre la magie et la théurgie, en assignant comme finalité à celle-ci de contraindre les dieux4. Cette affirmation est d'autant plus étonnante que Jamblique s'attache particulièrement à prouver que dans les rites, aucune contrainte ne

s'exerce sur les dieux5, et que tel n'est pas le but de la théurgie. Selon lui - nous l'attesterons par de nombreuses références au *De Mysteriis*6 -, celle-ci vise à élever l'âme jusqu'à Dieu. Pourtant, J. Bidez, déjà, avait parlé de rites « ayant été manifestement pratiqués dans certaines des cryptes où opéraient les thaumaturges de l'école de Jamblique ». Et d'énumérer, entre autres miracles, « fontaines lumineuses, ombres mouvantes, spectres de feu, portes s'ouvrant d'elles-mêmes, statues paraissant s'animer, et diriger sur l'épopte un regard tour à tour caressant et fulgurant, puis semblant lui sourire et finalement flamboyer en s'en-tourant de rayons éblouissants »7. Même l'article consacré à la théurgie par Th. Hopfner dans la *Realencyclopädie* définit la théurgie comme le plus haut niveau de la magie, comme une méthode mise en œuvre par l'homme et qui agit de manière contraignante sur toutes les classes d'êtres surhumains8. De même, M.P. Nilsson considère encore la théurgie comme « magie et sorcellerie revêtues de masques religieux »9, mais par ailleurs, il fait du *De Mysteriis* « un guide pratique de la religion à l'époque de l'antiquité tardive »10. Enfin, E.R. Dodds envisage aussi la théurgie comme « une branche spéciale de la magie », une « magie appliquée à une fin religieuse », distinguant dans son *modus operandi* d'une part la télestique qui consiste à animer des statues magiques, d'autre part la transe médiumnique qui vise à susciter la présence du Dieu dans un être humain. Il met Jamblique à l'origine de la « vogue véritable » que constitua la fabrication de statuettes magiques de dieux11. En revanche, plus récemment, dans un article intitulé *Jamblique et l'Égypte,* A.H. Armstrong semble s'engager dans le sens d'une réhabilitation de la théurgie qui « avant le début des années 1970 était généralement rejetée avec mépris et hostilité comme un phénomène de décadence intellectuelle »12. « Nous avons constaté », dit-il encore, « que Jamblique et ceux qui sont venus après lui, lorsqu'ils écrivent sur la théurgie, ont beaucoup plus à nous apporter que des justifications apologétiques douteuses pour ce qui reste essentiellement de la magie vulgaire. Ils avancent des arguments forts et élaborés avec beaucoup de soin pour montrer l'importance des rites sacrés et des cérémonies et pour justifier l'usage de symboles matériels qui nous permettent de nous approcher de la divinité et qui permettent à la divinité de venir à nous. Et les principes sur lesquels ils se fondent sont loin d'être étrangers à la culture grecque »13. Plus loin encore : « Les principes des théurges -principes qui d'aucune façon ne s'opposaient radicalement à la pensée grecque et à la pensée platonicienne – furent utilisés non seulement pour défendre les rites exotériques et ésotériques que les théurges pratiquaient dans leurs petites coteries, mais aussi pour justifier toute la tradition du culte grec public »14. Selon A.H. Armstrong, la théurgie du *De Mysteriis* reste donc essentiellement de la magie, mais les idées et les croyances sur lesquelles elle repose dérivent de la tradition grecque. Pourtant, dans ce même texte, au fil de l'exposé, sa position se modifie curieusement. Il trouve la lecture du *De Mysteriis* « quelque peu déconcertante », « n'inspirant pas précisément confiance », « vague sur les détails théurgiques », pour finalement estimer que « le jugement de Dodds hostile à la théurgie s'appuyait sur des raisons solides »15. Quel revirement, que de contradictions en quelques pages. Alors qu'il affirmait que « d'un bout à l'autre [du *De Mysteriis*], c'est sur l'observance traditionnelle des cultes grecs publics qu'est surtout attirée l'attention »16, voilà qu'il voit dans ce traité « l'évocation des manifestations visibles du divin par des apparitions ou l'animation de statues, choses qui, dans les grandes traditions spirituelles, n'ont en général jamais été considérées comme les moyens les plus élevés et les plus sûrs d'entrer en communion avec la divinité ». Et il ne trouve une différence, « après tout », pas bien grande entre théurges et magiciens17.

- 18 B.D. LARSEN, *op. cit.*, p. 178.
- 19 Gr. SHAW, *Theurgy : Rituals of Unification in the Neoplatonism of Jamblichus,* in *Traditio. Studie* (...)

- 20 B. NASEMANN, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs* De Mysteriis, Stuttgart, Teubner, 1991, p. 11.
- 21 *Ibid.*, p. 23 et 278.
- 22 A. CHARLES- SAGET, *La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique*, in *The Divi* (...)
- 23 Voir la postface d'A. Verse à *La sagesse des Chaldéens. Les Oracles Chaldaïques*, traduit du grec p (...)
- 24 Fr. GRAF, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettr (...)

3Il faut attendre B.D. Larsen pour lire que dans l'ouvrage de Jamblique, la religion traditionnelle a une fonction importante dans la structure même de l'existence, étant donné que le culte fait la liaison entre l'homme et le divin : « C'est l'idée générale du *De Mysteriis Aegyptiorum* que la religion traditionnelle peut et doit à la fois servir ce plan »18. Depuis lors, on a tendance à revoir les jugements dépréciatifs qui faisaient de Jamblique un thaumaturge plus qu'un philosophe. La théurgie est également vue sous un jour plus philosophique. Ainsi, afin de rendre compte des différents niveaux de théurgie, Gr. Shaw propose d'étudier celle-ci à la lumière du néopythagorisme, étant entendu que chacun accomplit le rite suivant une mesure appropriée qui peut être évaluée arithmétiquement19. B. Nasemann s'inscrit également dans le courant qui vise à réhabiliter Jamblique. Loin de le considérer comme un charlatan, elle s'attache à souligner son importance dans l'évolution de la philosophie néoplatonicienne20. Reconnaissant avec raison que, pour distinguer magie et religion, Jamblique fonde souvent son argumentation sur le principe du *similia similibus* et avançant, dans son approche de l'art théurgique, que celui-ci recourt à des procédés semblables à ceux de la magie et de la goétie, elle n'en souligne pas moins une différence fondamentale qui tient à l'objectif religieux poursuivi par les théurges21. Quant à A. Charles-Saget, s'interrogeant sur le sujet de l'*ergon* théurgique, elle conclut qu'on ne peut parler d'accomplissement humain qu'avec prudence, étant donné que l'espace de la théurgie n'est celui des choses humaines que dans la mesure où l'humain s'accomplit dans la reconnaissance de son insertion dans le divin. Ceci distingue théurgie et magie22. Malgré ces approches nouvelles, l'ancienne conception trouve encore un écho dans des travaux récents qui, en des termes apparemment plus nuancés, définissent la théurgie comme des opérations de type magique visant à mettre en contact avec les dieux23, ou le *De Mysteriis* de Jamblique comme une apologie philosophique de la magie24.

- 25 M. TARDIEU, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Par (...)

4Or, si on étudie le contenu des sources anciennes, une distorsion apparaît. Elle crée le soupçon que les textes ne sont pas toujours pris en considération, soit qu'ils sont de compréhension difficile, soit que les sources ne sont pas toujours abordées du point de vue philologique. Par conséquent, il est nécessaire de procéder à un examen scrupuleux des textes et de les aborder avec toute l'objectivité possible, en faisant abstraction des commentaires qui attribuent au phénomène religieux qu'est la théurgie une connotation souvent péjorative. Il est vrai que des auteurs, comme Eunape, attribuent à Jamblique l'accomplissement de prodiges et autres évocations. Mais on a pu décrypter le sens profond de ces textes, en interprétant la démonstration des pouvoirs de Jamblique devant ses disciples comme une leçon pratique de philosophie platonicienne25. Aussi, comprenant que le terme théurgie et le phénomène religieux qu'il représente, suivant l'éclairage étymologique et le sens qu'on leur donne, peuvent susciter des récupérations diverses, nous avons souhaité entreprendre une recherche

nouvelle fondée sur un examen nouveau des auteurs et de leurs œuvres, non seulement en les étudiant en tant que tels, mais aussi en les replaçant dans leur contexte social, politique et religieux, et en tentant de clarifier leurs intentions.

- 26 MARINUS, *Vita Procli,* 26 (p. 164, 3-5 Boissonade) : (…) και τοίς Πορφυρίου καί Ίαμβλίχου μυριοις (...)
- 27 *Souda,* II, ρ. 642, η° 433, *S.v. 'Ιουλιανός* Ἰουλιανός, Χαλδαῖος, φιλόσοφος, πατήρ του κληθέντος θε (...)
- 28 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques,* Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de Fra* (...)
- 29 P. HADOT, *Bilans et perspectives sur les* Oracles Chaldaïques, in H. LEWY, *Chaldaean Oracles and* (...)
- 30 H.-D. SAFFREY, *Les Néoplatoniciens et les* Oracles Chaldaïques, in *Revue des Études Augustiniennes* (...)
- 31 Voir, entre autres références, PROCLUS, *In rem publicam,* II, p. 123, 12.
- 32 PSELLOS, *Sur la chaîne d'or,* dans *Philosophica Minora,* texte édité par J.M. DUFFY et D.J. O' MEA (...)
- 33 PSELLOS, *Accusation de Michel Cérulaire,* IX, p. 219, 5-6 des Places : 'Ιουλιανος δέ τις άνήρ έπί (...)
- 34 H.-D. SAFFREY, *op. cit.*, p. 211-215.
- 35 Plotin ne semble pas avoir eu connaissance de cet ouvrage : Fr. W. CREMER, *Die Chaldaïschen Orakel* (...)
- 36 J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 74.
- 37 Fr. CUMONT, *Lux perpetua,* Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949, p. 363.

5Dans l'ordre chronologique, les *Oracles Chaldaïques* sont les premiers à attester le terme θεουργός. On est loin d'avoir résolu toutes les énigmes que pose l'ouvrage désigné sous ce titre et dont il ne reste plus que des fragments connus par des citations. Sans vouloir tomber dans le travers de l'helléniste qui voudrait rendre compte de tout en fonction de la seule antiquité grecque, il importe de resituer l'ambiance rédactionnelle de ces *Oracles Chaldaïques* dont le titre et les auteurs présumés pourraient induire en erreur le lecteur pressé. En ce qui concerne le titre, il est probable qu'il n'est apparu que tardivement, au XI^{e} siècle de notre ère, sous la plume de Michel Psellos, à qui l'on doit un commentaire de ces *Oracles.* En effet, jusqu'alors, ces textes sont évoqués par les Anciens26 et dans la *Souda*27 sous l'appellation de *Λόγια* ou *Λόγια δι' έπων.* Cette appellation s'explique d'ailleurs aisément par le fait qu'ils se présentent comme des oracles qui sont, non des réponses à caractère privé, comme le sont les χρησμοί, mais la révélation d'un enseignement provenant de la divinité, comme le sont généralement les λόγια28. Si Psellos a choisi de les désigner par les termes Τα χαλδαϊκά ρητά, c'est sans doute que, dans son esprit, ils répondent à une volonté marquée de la part des rédacteurs de les rattacher à des révélations faites à des peuples sacrés et à des traditions ancestrales et orientales en accord avec le goût du temps. Cependant, on s'accorde à reconnaître qu'ils ne présentent en réalité aucun trait proprement « chaldéen »29. Quant aux auteurs, il convient de revoir l'opinion selon laquelle ils étaient deux, à savoir Julien dit le Chaldéen et son fils, Julien, surnommé le Théurge. Cette affirmation repose sur le témoignage tardif de la *Souda.* Examinant les deux articles que l'on trouve dans ce lexique *sub verbo 'Ιουλιανός,* H.-D. Saffrey avance avec raison que tout ce que l'on sait sur les deux Julien se ramène à peu de choses : Julien le Père a écrit un ouvrage intitulé *Sur les démons* et son fils a écrit, parmi divers ouvrages en rapport avec la théurgie, des *Logia* en vers30. Ce dernier serait donc le seul auteur de ce que nous appelons désormais les *Oracles Chaldaïques.* Sur le lieu et

la date de leur rédaction, on possède des traditions contradictoires : Proclus parle des « Théurges qui vécurent sous Marc-Aurèle »31, sans autre précision ; Psellos parle de deux Julien vivant sous Marc-Aurèle32, mais aussi d'un Julien vivant à l'époque de Trajan qui « a exposé en vers les dogmes appelés *Oracles* »33. Quant à la présence des deux Julien à Rome et aux côtés de Marc-Aurèle dans sa campagne sur le Danube, où Julien le Père aurait déclenché une pluie salvatrice pour l'armée de l'empereur, elle se fonde sur des témoignages dont H.-D. Saffrey a montré qu'ils étaient inopérants34. Ajoutons à cette liste d'incertitudes qu'on ignore encore de nos jours la forme primitive exacte de ce mystérieux recueil. Il est parvenu à notre connaissance pour une très large part à travers les citations qu'en ont données les philosophes néoplatoniciens. C'est dire qu'il suscita dans ce milieu un intérêt passionné à partir de Porphyre35, au point de faire dire à J. Bidez qu'« au IV^e^ siècle, les Néoplatoniciens se mirent à pratiquer un culte où se perpétuait la pratique des rites prescrits par le prophète des *Oracles Chaldaïques* »36, et à Fr. Cumont que « jamais on n'avait vu auparavant une révélation barbare agir à ce point sur le système d'une école philosophique et en inspirer les théories »37. Cette fascination s'explique par le caractère platonicien de leur doctrine, qui tend à confirmer que leur attribution à une origine orientale répond essentiellement à un penchant pour l'Orient prisé par les auteurs de l'Antiquité tardive. C'est dire aussi qu'une des difficultés majeures quand on aborde ces textes est de séparer la part de leur inspiration authentique et celle des interprétations néoplatoniciennes. Néanmoins, on peut affirmer, sans grand risque d'erreur, que la doctrine des *Oracles Chaldaïques* occupe une place fondamentale dans la tradition platonicienne qui mène de Platon au néoplatonisme, à travers le moyen platonisme dans lequel elle s'intègre parfaitement.

- 38 H.-D. SAFFREY, *Abamon, pseudonyme de Jamblique,* in *Philomathès. Studies and Essays in the Humanit* (...)
- 39 JAMBLIQUE, *De Mysteriis,* I (1, 1-3) : Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρός τήν Πορφυρίου *προς* ‘Ανεβώ έπιστολ (...)
- 40 Ph. DERCHAIN, *Pseudo-Jamblique ou Abammôn ? Quelques observations sur l'égyptianisme du* De Myster (...)
- 41 Voir P. THILLET, *Jamblique et les Mystères,* in *Revue des Études Grecques,* 81, 1968, p. 172-175. S (...)
- 42 H.-D. SAFFREY, *op. cit.*, p. 234-237, citant PSELLOS, *De omnifaria doctrina, 74,* p. 47, 1-13 West (...)

6Les problèmes philologiques auxquels nous devons faire face dans cette recherche sur la théurgie ne se limitent pas à ces textes énigmatiques et fragmentaires que sont les *Oracles.* L'œuvre de Porphyre qui passe traditionnellement pour avoir transmis les *Oracles* à la connaissance des Néoplatoniciens soulève également de multiples interrogations. Celles-ci proviennent essentiellement du fait que la plupart des ouvrages de Porphyre qui, est-il besoin de le rappeler, fut, au III^e^ siècle de notre ère, un farouche adversaire des Chrétiens, ont subi une terrible *damnatio memoriae.* Dès lors, mis à part quelques traités comme le *De abstinentia* et la *Lettre à Marcella* qui, issus d'une tradition manuscrite directe, revêtent de ce fait un caractère exceptionnel, c'est à travers les témoignages de ses contemporains ou d'auteurs tardifs qu'il faut cerner sa conception de la théurgie et l'importance qu'il lui a accordée dans son système philosophique. En outre, la plupart de ces témoignages émanent d'auteurs chrétiens dont l'objectivité peut parfois être mise en doute. C'est le cas du traité intitulé *De la philosophie tirée des oracles,* connu essentiellement par les larges extraits qu'en cite Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique,* ou encore du *De regressu animae,* cité par saint Augustin seulement. Nous montrerons que ces auteurs chrétiens contribuèrent largement à installer dans les esprits la confusion entre magie et théurgie. La *Lettre à Anébon*

constitue un autre témoignage important pour l'étude de la théurgie chez Porphyre. Elle est parvenue à notre connaissance par les apologistes chrétiens qui virent dans son contenu une critique impitoyable du paganisme élaborée par un païen. Mais elle est surtout inséparable de la réponse qui lui fut apportée par Jamblique sous le pseudonyme d'Abamon. Il n'est pas inutile de resituer ici ces personnages. Selon H.-D. Saffrey, qui se fonde sur le témoignage d'Eunape, il serait possible d'identifier Anébon à un disciple d'origine égyptienne qui aurait suivi les leçons de Porphyre à Rome, puis celles de Jamblique à Apamée ou Antioche. Découvrant la théurgie dans les enseignements du maître syrien, il aurait fait part de ses sentiments à son premier maître, Porphyre, qui entreprit alors de lui répondre dans la *Lettre à Anébon*.38 On peut toutefois s'étonner, pour autant qu'on puisse en juger, de la tournure interrogative de la réponse de Porphyre. Quelle que soit la pertinence de cette hypothèse d'identification d'Anébon, ce qui est plus sûr, c'est que la réponse à la lettre de Porphyre est le traité communément appelé *De Mysteriis Aegyptiorum*, presque unanimement attribué à Jamblique par les savants modernes. Le titre complet de cet ouvrage, à savoir *De Mysteriis Aegyptiorum Chaldaeorum Assyriorum*, fut donné par Marsile Ficin à ce livre grec dont l'intitulé véritable, attesté par les manuscrits, est *Réponse d'Abamon, son professeur, à la lettre adressée par Porphyre à Anébon et solutions des difficultés qui s'y trouvent.*39 Il reste donc à prouver qu'Abamon est en réalité le pseudonyme sous lequel Jamblique a répondu à Porphyre. Cette identification a été contestée notamment par Ph. Derchain, eu égard à ce qu'il a appelé « l'égyptianisme du *De Mysteriis* »40. Il ne nous semble pas que ce soit un critère suffisant étant donné le milieu intellectuel auquel appartenait cet auteur syncrétique qu'est Jamblique41. Par ailleurs, plus récemment, H.-D. Saffrey a réétudié la question. Il a rappelé une scolie de Psellos rapportant une opinion de Proclus qui attribue explicitement la réponse à la lettre de Porphyre au « divin Jamblique ». Il a également avancé l'hypothèse intéressante que le pseudonyme Abamon pourrait signifier Père d'Amôn c'est-à-dire Père de Dieu et qu'il serait la transcription en langage populaire du grec πατήρ θβοῦ ou θεοπάτωρ. Ce dernier terme pourrait désigner le théurge, si on se fonde sur un extrait de Psellos affirmant que « celui qui possède la vertu théurgique est dénommé θεοπάτωρ »42. Or, qui, mieux que Jamblique, a présenté le théurge comme celui qui, établi au rang des dieux par la connaissance des symboles divins ineffables, est père en l'âme de tout ce qu'il y a de divin en elle ?

7Les problèmes philologiques que nous venons d'évoquer dans la présentation de nos sources ne sont pas sans conséquence sur leur analyse critique. Même s'ils se posent dans une moindre mesure pour Julien et Proclus qui sont, dans l'ordre chronologique, les deux derniers auteurs retenus dans cette recherche, la vigilance reste de mise. Pour une large part, les œuvres de Julien et de Proclus nous sont parvenues par la tradition directe. Cependant, nous avons constaté que la mésinterprétation de certains témoignages, comme celui du chrétien Grégoire de Naziance, a pu contribuer à donner une image dépréciative de la théurgie. Ceci met en lumière l'urgence de procéder à un examen nouveau des textes en tenant compte de leur contexte rédactionnel et des intentions de leurs auteurs.

8Aussi cet ouvrage vise-t-il un double objectif. Le premier objectif passe par une *réhabilitation* qui pose la difficile question de la distinction entre magie et religion. Il serait hors de propos de prétendre y répondre. Notre démarche s'attache plutôt à une réflexion sur le rôle de la théurgie dans l'évolution historique des concepts de magie et de religion. En effet, après avoir fait quelques détours dans la littérature gréco-latine et dans les papyrus magiques grecs afin d'examiner la pertinence des critères assignés à la magie par les savants modernes, et après les avoir comparés avec les caractéristiques de la théurgie, telle qu'elle apparaît dans nos sources, on peut constater que les adeptes de la théurgie ont tenu à situer explicitement celle-ci en opposition avec la magie. Par conséquent, la théurgie apparaît comme un élément

de toute première importance dans la manière dont la distinction entre magie et religion s'opère sur le plan historique et l'on est en droit de penser que c'est précisément à cause de la dévalorisation progressive de la magie que les théurges ont tenu à s'en démarquer, conscients de la part de magie inhérente au rituel religieux.

9Notre deuxième objectif vise à présenter la théurgie comme *instrument de la récupération philosophique et politique du paganisme.* Cette perception de la théurgie vient d'une évidence qui se dégage d'emblée : la théurgie des *Oracles Chaldaïques* n'est pas forcément celle de Jamblique ou celle de Proclus, encore moins celle dont parle saint Augustin. C'est pourquoi, comme on parle de l'évangile *selon* Mathieu, il convient de distinguer la théurgie *selon* l'auteur et l'œuvre étudiés. Nous parlerons ainsi de la théurgie *selon* Jamblique ou *selon* le *De Mysteriis.* Quant à la théurgie *selon* les *Oracles,* nous l'appellerons aussi théurgie chaldaïque.

10Si chacun des auteurs étudiés a sa propre conception de la théurgie, on peut néanmoins dégager un fil conducteur qui mène des *Oracles Chaldaïques* à Proclus. Qu'il nous soit permis, afin que le lecteur puisse le saisir, de lui faire part du cheminement qui fut le nôtre au cours de ces quelques années de réflexion, d'interrogations, d'étonnement, et que nous avons tenu à respecter dans le déroulement de cette recherche.

- 43 J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien,* avec les fragments des traités Περ*i* ἀγαλ (...)

11Pour qui s'intéresse à la théurgie, la référence obligée est le *De Mysteriis Aegyptiorum* de Jamblique, qui constitue, à ce jour, l'exposé le plus long et le plus cohérent sur le sujet. Aussi est-ce naturellement la première source que nous avons interrogée. Quel ne fut pas notre étonnement de trouver dans cet ouvrage une apologie, non de la théurgie vue comme une espèce supérieure de magie, mais du rite païen revu en termes de théurgie. Petit à petit s'est alors forgée l'idée que Jamblique avait écrit là une véritable œuvre de propagande, ou du moins de revalorisation, d'un paganisme incompris, critiqué par les païens eux-mêmes et sur le déclin, dont il entreprenait en réalité la réhabilitation philosophique. Partant de là, on pouvait se demander quels furent les moyens mis en œuvre à cette fin. En d'autres termes, où Jamblique est-il allé chercher ce concept de théurgie qui lui a permis d'assimiler le rite païen à une œuvre divine dont l'efficacité est due à des symboles transmis par les dieux et assurant au théurge, à un stade ultime, l'union avec le divin ? La réponse ne pouvait venir que des *Oracles Chaldaïques.* Dans ceux-ci, nous avons donc cherché à déceler les concepts que Jamblique a exploités dans sa reconstruction philosophique du paganisme. Ensuite s'est posée la question de l'introduction de ces *Oracles* chez les philosophes néoplatoniciens. Qui en fut à l'origine ? Il n'est pas sûr que ce soit Porphyre, comme on le pense traditionnellement. Une remise en question de ce point de vue s'impose, ainsi que des opinions qui sont véhiculées sur Porphyre depuis l'étude que lui a consacrée J. Bidez43. Enfin, après avoir avancé que le moment décisif de l'introduction des *Oracles* dans le néoplatonisme est plus que probablement dû à Jamblique, nous nous sommes interrogée sur son impact. Aussi avons-nous étudié la théurgie après Jamblique, en l'occurrence chez Julien et Proclus. Le premier ajoute une dimension politique à l'entreprise de récupération de son « divin » prédécesseur dont il n'a eu de cesse de se réclamer, principalement dans les écrits dogmatiques qu'il a rédigés durant son règne éphémère. Avec le second, qui a vécu à une époque où le christianisme était devenu religion officielle de l'empire, on en revient à une perspective strictement philosophique dans laquelle la théurgie, plus que jamais, s'inscrit dans la volonté de consolider la tradition païenne, ses rites, ses mythes et ses grandes figures, comme Orphée, Homère, Pythagore, Platon, qu'il s'agissait d'accorder dans une formidable symphonie.

12Vu l'ampleur du sujet et les limites que l'on est bien forcé de s'imposer, c'est ici que s'arrête notre contribution à l'étude de la théurgie. Toutefois, nous entrevoyons d'ores et déjà que la théurgie, replacée dans cette optique de récupération, pourrait s'inscrire comme telle dans la pensée du pseudo-Denys l'Aréopagite, dont l'insistance sur le symbolisme sacramentel et la conception d'une union qui se situe au-delà de l'intelligence nous inclinent à penser qu'il adopta une démarche inspirée de Jamblique. Mais c'est une autre recherche qu'il nous faudra mener…

Notes

1 SAINT AUGUSTIN, *Civ. dei,* X, IX, 1 (415 Dombart et Kalb) : *(…) arte (…) quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant (…).*

2 P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du Ier au VIe siècle,* Paris, L'Artisan du Livre, 1934, p. 381. La mauvaise réputation de Jamblique a été rappelée récemment encore par O. BALLERIAUX, *À la recherche du Jamblique perdu…,* in *Serta Leodiensia secunda,* Mélanges publiés par les Classiques de Liège à l'occasion du 175e anniversaire de l'Université, Université de Liège, 1992, p. 1.

3 P. DE LABRIOLLE, *op. cit.,* p. 382.

4 Ce critère, retenu par les spécialistes modernes, est attesté également dans les sources anciennes (voir p. 44-52).

5 Voir p. 55-85.

6 Voir p. 36-37.

7 J. BIDEZ, *La liturgie des mystères chez les néoplatoniciens,* in *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques,* n° 5-6, Bruxelles, 1919, p. 417-419.

8 Th. HOPFNER, *s.v. Theurgie (*θεουργία*)* in *RE,* VI, 1, 1936, col. 258-270.

9 M.P. NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique,* Paris, Payot, 1955, p. 167.

10 10 Cité par B.D. LARSEN, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe,* Universitets-forlaget i Aarhus, Aarhus, 1972, p. 177, sans référence précise : « Il y a dans le *De Mysteriis* une telle abondance de renseignements détaillés que l'ouvrage a été appelé à bon droit un guide pratique de la religion à l'époque de l'antiquité tardive (Nilsson) ».

11 E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel,* Paris, Flammarion, 1977 (traduction de *The Greeks and the Irrational,* University of California Press, Berkeley U.S.A., 1959), p. 279, 289 et 292.

12 A.H. ARMSTRONG, *Jamblique et l'Égypte* (traduction française de L. BRISSON), in *Les Études Philosophiques,* oct.-déc. 1987, p. 522.

13 *Ibid.,* p. 524.

14 *Ibid.*, p. 526.

15 *Ibid.*, p. 529-530.

16 *Ibid.*, p. 521.

17 *Ibid.*, p. 529.

18 B.D. LARSEN, *op. cit.*, p. 178.

19 Gr. SHAW, *Theurgy : Rituals of Unification in the Neoplatonism of Jamblichus,* in *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion,* 41, 1985, p. 1-28.

20 B. NASEMANN, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs* De Mysteriis, Stuttgart, Teubner, 1991, p. 11.

21 *Ibid.*, p. 23 et 278.

22 A. CHARLES- SAGET, *La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique,* in *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods,* édité par H.J. BLUMENTHAL et E.G. CLARK, London, Duckworth / Bristol, Classical Press, 1993, p. 107-115.

23 Voir la postface d'A. Verse à *La sagesse des Chaldéens. Les Oracles Chaldaïques*, traduit du grec par Éd. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 150.

24 Fr. GRAF, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection Histoire)*, 1994, p. 245.

25 M. TARDIEU, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius,* Louvain-Paris, Peeters *(Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses,* XCIV), p. 13.

26 MARINUS, *Vita Procli,* 26 (p. 164, 3-5 Boissonade) : (…) και τοίς Πορφυρίου καί Ίαμβλίχου μυριοις ὅσιοις είς *τά λόγια* καΐ τα σύστοιχα των Χαλδαίων συγγράμματα, (…) ; LYDUS, *De mensibus, 4,* 53 (p. 110, 18-19 Wuensch) : (…) δ Πορφύριος έν τω ὑπομνήματι *των λογίων* (…).

27 *Souda,* II, ρ. 642, η° 433, *S.v. 'Ιουλιανός* 'Ιουλιανός, Χαλδαϊος, φιλόσοφος, πατήρ του κληθέντος θεουργοΰ 'Ιουλιανού, et n° 434, *s.v. 'Ιουλιανός :* 'Ιουλιανοί, 6 τοΰ προ-λεχθέντος υίός, γεγονώς έπί Μάρκου Άντωνίνου τοΰ βασιλέως. έγραψε καΐ αύτός θεουργικά, τελεστικά, *Λόγια* δι' *έπῶν* (…).

28 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques,* Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France),* introduction, p. 10.

29 P. HADOT, *Bilans et perspectives sur les* Oracles Chaldaïques, in H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy,* nouvelle édition par M. TARDIEU, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 706-707 ; Br. TAMBRUN- KRASKER, *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon (édition critique avec introduction, traduction et commentaire),* Athènes, Académie dAthènes / Paris, Vrin / Bruxelles, Ousia, 1995, p. X.

30 H.-D. SAFFREY, *Les Néoplatoniciens et les* Oracles Chaldaïques, in *Revue des Études Augustiniennes, 27,* 1981, p. 210-211.

31 Voir, entre autres références, PROCLUS, *In rem publicam,* II, p. 123, 12.

32 PSELLOS, *Sur la chaîne d'or,* dans *Philosophica Minora,* texte édité par J.M. DUFFY et D.J. O' MEARA, I, *Opuscula logica, physica, allegorica,* texte édité par J.M. DUFFY, Stuttgart et Leipzig, Teubner, 1992, p. 166, 43.

33 PSELLOS, *Accusation de Michel Cérulaire,* IX, p. 219, 5-6 des Places : 'Ιουλιανος δέ τις άνήρ έπί Τραϊανού βασιλέως έν έπεσι τα τούτων έξέθετο δόγματα, δ δή καΐ λόγια φασιν (…).

34 H.-D. SAFFREY, *op. cit.,* p. 211-215.

35 Plotin ne semble pas avoir eu connaissance de cet ouvrage : Fr. W. CREMER, *Die Chaldaïschen Orakel und Jamblich de Mysteriis,* in *Beitràge zur Klassischen Philologie,* 26, Meisenham am Glan, A. Hain, 1969, p. 19 ; Éd. DES PLACES, *Les* Oracles Chaldaïques *dans la tradition patristique africaine,* in *Studia Patritisca,* XI, 2, 1972, p. 27 et E.R. DODDS, *op. cit.,* p. 282.

36 J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 74.

37 Fr. CUMONT, *Lux perpetua,* Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949, p. 363.

38 H.-D. SAFFREY, *Abamon, pseudonyme de Jamblique,* in *Philomathès. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philippe Merlan,* La Haye, 1976, p. 231-233.

39 JAMBLIQUE, *De Mysteriis,* I (1, 1-3) : Άβάμμωνος διδασκάλου πρός τήν Πορφυρίου *προς* 'Ανεβώ έπιστολήν άπόκρισις και των έν αύτη άπορημάτων λύσεις. Ce titre souligne que la lettre de Porphyre contient plus d'objets de controverse et de difficultés à débattre qu'il ne conviendrait à une lettre censée constituer elle-même une réponse, comme H.-D. Saffrey en a avancé l'hypothèse (*cf. supra).*

40 Ph. DERCHAIN, *Pseudo-Jamblique ou Abammôn ? Quelques observations sur l'égyptianisme du* De Mysteriis, in *Chronique d'Égypte,* 38, n° 76, 1963, p. 220-226.

41 Voir P. THILLET, *Jamblique et les Mystères,* in *Revue des Études Grecques,* 81, 1968, p. 172-175. Sur l'authenticité du traité, voir encore Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France),* 1966, p. 6-8 et H.-D. SAFFREY, *Les livres IV à VII du* De Mysteriis *relus avec la* Lettre *de Porphyre* à Anébon, in *The Divine Iamblichus, op. cit.,* p. 144-146.

42 H.-D. SAFFREY, *op. cit.,* p. 234-237, citant PSELLOS, *De omnifaria doctrina, 74,* p. 47, 1-13 Westerink.

43 J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien,* avec les fragments des traités Περι *άγαλμάτων* et *De regressu animae,* Gand, Van Geuthem / Leipzig, Teubner, 1913.

Chapitre 1. La théurgie selon le *De Mysteriis* de Jamblique

p. 23-126

Je rêvais, et tout à coup, je fus transportée
dans l'antique patrie des dieux : en
Grèce. Au sommet d'une montagne, se découpant
sur l'azur d'un ciel d'orient, les
ruines d'un temple à demi enseveli sous les
fleurs et la verdure. Et peu à peu la poésie de
ce paganisme tant ridiculisé et si peu compris
me montait au cœur.
Alexandra David-Néel

Théurgie, théologie et philosophie dans le *De Mysteriis*

1La lecture du traité de Jamblique a souvent dérouté le lecteur car il apparaît à première vue comme un mélange, assez peu ordonné, de considérations théologiques et philosophiques portant pour une large part sur le rituel et puisées à des sources diverses témoignant du syncrétisme de l'auteur. Mais, à y regarder de plus près, on découvre une cohérence interne qui s'articule autour du statut nouveau que Jamblique assigne au rite païen, à savoir celui de la théurgie. Il est possible de l'appréhender à travers la typologie qu'établit l'auteur des différentes activités que sont la philosophie, la théologie et la théurgie elle-même.

- 1 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 2 (7, 2-6) : Τό δ' οικείου έπί πᾶσιν άποδώσομέν σοι προσηκόντων, και τὰ μ (...)
- 2 *Ibid.*, I, 2 (5, 11-14) : (…) τὰ μέν άπό τῶν άρχαίων άπείρων γραμμάτων άναλογιζόμενοι τη γνώσει, τα (...)
- 3 *Ibid.*, I, 2 (5, 15 – 6, 2) : Φιλόσοφον δ' εϊ τι προβάλλεις έρώτημα, διακρινουμέν σοι καί τούτο κατ (...)
- 4 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 2 (6, 7-8) : Καί τα μὲν ἔργων πείρας δεόμενα πρός άκριβή κατανόησιν, μόνο (...)

2Comme on le sait, dans ce traité, Jamblique entreprend de répondre aux questions que lui pose Porphyre dans la *Lettre à Anébon.* D'emblée, il distingue parmi celles-ci les questions d'ordre philosophique, théologique et théurgique et s'engage à répondre « en théologien aux questions théologiques, en théurge aux questions de la théurgie et en philosophe aux questions philosophiques »1. Pour les questions d'ordre théologique, il se fondera « sur les innombrables écrits des Anciens » ou « sur ce à partir de quoi, plus tard, les Anciens ont rassemblé en un nombre limité de livres l'ensemble du savoir théologique »2. Pour les questions d'ordre philosophique, c'est à l'hermétisme égyptien qu'il fera appel, comme l'avaient déjà fait Platon et Pythagore afin de constituer leur philosophie3. On notera d'ores et déjà l'insistance avec laquelle il tient à se placer dans la continuité de la tradition grecque en général et du platonisme en particulier. Cependant, la référence à l'hermétisme égyptien doit être soulignée, dans la mesure où Hermès vient lui-même sacraliser le platonisme. Quant aux questions d'ordre théurgique, on ne peut qu'en discuter : c'est le débat oral (λόγος) qui intervient ici. Jamblique ne cite aucune source écrite à ce sujet4. La théurgie, concept sans aucun doute plus nouveau que philosophie et théologie, mais que Jamblique ne définit

pourtant pas, est donc difficile à cerner car, selon son aveu même, on ne peut que s'en approcher.

- 5 B.D. LARSEN, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Universitetsforlaget i Aarhus, Aarhus, (...)
- 6 S. EITREM, *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*, in *Symbolae Osloens* (...)
- 7 *Ibid.*, p. 51-52.
- 8 MARINUS, *Vita Procli*, 28 (p. 165, 6-7 Boissonade) : (…) ἀρετήν ἔτι μείζονα καί τελεωτέραν ἐπορίσα (...)
- 9 *Ibid.*, 3 (ρ. 152, 8-11 Boissonade) : Πρῶτον δή οὐν κατά γένη διελόμενοι τὰς ἀρετας, εἴς τε φυσικάς (...)
- 10 *Ibid.*, 26 (ρ. 164, 6-8 Boissonade) : (…) ἐπί τὰς ἀκροτάτας των αρετῶν (…) ἃς ὸ ἔνθους Ἰάμβλιχος ὑπ (...)
- 11 *Ibid.*, 28 (ρ. 165, 16-19 Boissonade) : Παρ' αὐτῆ γὰρ καί μόνη ἐσώζετο ἀπό Νεστορίου τοῦ Μεγάλου ὄρ (...)
- 12 *Ibid.*, 29 (ρ. 165, 40 Boissonade) : (…) θεουργικά ἐνεργήματα (…).

3Même si « nous devons déplorer que Jamblique ne trouve pas l'occasion dans cet ouvrage de préciser comment il conçoit les trois domaines qu'il nomme ici, la théologie, la théurgie, la philosophie [ils sont supposés connus] »5, il est possible de s'en faire une idée relativement précise en rassemblant et en comparant les différents extraits où il en parle. Comme Eitrem le souligne à juste titre, il existait diverses sortes de théurgie et la tradition théurgique variait selon les tendances des maîtres6. En l'occurrence, il distingue chez Jamblique deux sortes de théurgie : l'ἐπιστημονική θεολογία, qu'il assimile à la philosophie contemplative ou théosophie, et la ἱερατική πραγματεία, qu'il envisage comme la théurgie pratique, c'est-à-dire la philosophie des théurges avec les pratiques correspondantes7. Le même auteur cite, à l'appui de cette thèse, un extrait de la *Vie de Proclus* de Marinus dans lequel celui-ci soutient que son maître atteignit une vertu théurgique tellement plus grande et plus parfaite qu'il ne resta plus dans la vertu contemplative8. Cependant, contrairement à la distinction de Marinus qui sépare vertu théurgique et vertu contemplative, Eitrem fait de la vertu contemplative la partie théorique de la vertu théurgique. L'approche du biographe grec est plus claire : il faut en réalité discerner deux vertus bien distinctes, d'autant plus que Marinus a préalablement établi un partage des vertus, une hiérarchie allant des Φυσικαί aux θεουργικαί, en passant par les ἠθικαί, les πολιτικοί et au-dessus de celles-ci, les καθαρτικαί et les θεωρητικαί9. D'après Marinus, lorsque Proclus fut arrivé « au faîte des plus hautes vertus que le divin Jamblique appela théurgiques »10 et qu'il fut initié aux rites des Chaldéens dont il avait appris la signification d'Asklépigeneia, fille de Plutarque, « car c'est elle et elle seule qui conserva depuis le grand Nestorius les mystères et toute la méthode théurgique qui lui fut transmise par son père »11, il accomplit de très nombreux « actes théurgiques »12. Il apparaît ainsi, d'une part, que la philosophie contemplative et la théurgie ne sont pas deux facettes d'une même réalité, puisque, dans les vertus qui y sont attachées, Marinus prône la supériorité de la vertu théurgique sur la vertu contemplative ; d'autre part, la théurgie implique des pratiques puisque, une fois en possession des vertus théurgiques, Proclus peut accomplir des ἐνεργήματα.

- 13 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 14 (45, 7) ; III, 19 (147, 1) ; IV, 2 (184, 2) ; V, 18 (225, 4-5) ; V, 20 (...)
- 14 *Ibid.*, II, 10 (91, 10) ; II, 11 (98, 17-18) ; V, 23 (233, 11).
- 15 *Ibid.*, I, 9 (33, 9-10).

- 16 *Ibid.*, III, 31 (176, 5), V, 18 (225, 3-4) ; V, 20 (228, 7-8) ; V, 221 (230, 2) ; V, 22 (230, 15).
- 17 *Ibid.*, II, 11 (96, 8-9) ; V, 14 (217, 9).
- 18 *Ibid.*, III, 20 (149, 13).
- 19 *Ibid.*, III, 22 (152, 13).
- 20 *Ibid.*, II, 11 (98, 2-3).
- 21 *Ibid.*, III, 18 (143, 17-18).
- 22 *Ibid.*, III, 18 (144, 3).
- 23 *Ibid.*, IV, 3 (184, 19-185, 1).
- 24 *Ibid.*, V, 26 (238, 14-15) ; VII, 5 (258, 10).
- 25 *Ibid.*, III, 18 (144, 11).
- 26 *Ibid.*, III, 18 (145, 4).
- 27 *Ibid.*, IV, 3 (185, 14).
- 28 *Ibid.*, I, 2 (6, 7) ; V, 21 (229, 18) ; VIII, 8 (272, 2-3).
- 29 *Ibid.*, V, 21 (230, 3-4).
- 30 *Ibid.*, II, 11 (96, 17 et 18-19).
- 31 *Ibid.*, III, 31 (179, 11) ; IV, 6 (189, 6-7).
- 32 *Ibid.*, I, 11 (37, 5) ; V, 14 (217, 9) ; V, 16 (221, 19) ; V, 23 (232, 1 -2) ; IX, 9 (284, 2) ; au (...)
- 33 *Ibid.*, IV, 2 (184, 1-2) : ή δλη θεουργία.
- 34 *Ibid.*, III, 30 (175, 11).
- 35 *Ibid.*, I, 21 (65, 1) ; I, 21 (66, 5) ; III, 18 (145, 13).
- 36 *Ibid.*, I, 21 (65, 2).
- 37 *Ibid.*, I, 11 (37, 4-5).
- 38 *Ibid.*, III, 13 (131, 6-7).
- 39 *Ibid.*, II, 11 (98, 9).
- 40 *Ibid.*, I, 11 (38, 2-3) ; I, 11 (38, 11) ; III, 13 (131, 8) ; III, 20 (149, 16) ; V, 20 (227, 16-17 (...)
- 41 *Ibid.*, V, 15 (220, 7) ; V, 25 (236, 15 : τῆς θείας δσίας).
- 42 *Ibid.*, I, 8 (28, 6) ; I, 11 (37, 18-19) ; I, 15 (47, 7) ; I, 21 (65, 1) ; III, 11 (127, 13) ; V, 1 (...)
- 43 *Ibid.*, V, 20 (228, 5).

4Mais revenons-en à Jamblique et constatons d'abord que, alors que ce dernier établit une nette distinction entre philosophie, théologie et théurgie, S. Eitrem propose une équivalence entre ce qu'il appelle *philosophie* contemplative ou *théurgie* théorique et l'έπιστημονική *θεολογία,* mêlant ainsi les trois domaines que l'auteur avait tenu à séparer. Il semble plutôt que, dans le *De Mysteriis*, tout ce qui ressortit à la théorie est théologie, tandis que la théurgie est pratique, comme nous en trouverons la preuve à maintes reprises tout au long de ce chapitre. La théologie est une έπιστήμη et étymo logiquement parlant un λόγος, la théurgie, une τέχνη, un έργον ou un ensemble d'έργα. C'est ce que vient démontrer le vocabulaire même de la théurgie : outre par le terme θεουργία13, la théurgie est désignée par les termes θεουργική τέχνη14 ou των έργων τέχνη15 ; elle est l'art, la technique des prêtres, la ιερατική τέχνη16, la των ιερέων τέχνη17 ; elle est activité(s) : activité théurgique (ή θεουργός ένέργεια18, ή θεουργική ένέργεια19, ή έν *ταϊς* θεουργίαις ένέργεια20), activité(s) sacrée(s) (αϊ όποιαιοΰν ίεραί ένεργείαι21, ή ιερά ένέργεια22) ou œuvre hiératique (ή ιερατική άπεργασία23, ίερατικόν έργον24), œuvres divines (ίσόθεα έργα25) et supérieures (τά κρείττονα έργα26), mais toujours activités et souvent activités ou œuvres tout simplement (τό παν έργον27, τα έργα28, τό όλον τής θρησκείας έργον29, ή των έργων τελεσιουργία30). Une opération théurgique est encore une θεουργική πραγματεία31. Les opérations théurgiques, les

rites, les activités sacrées (aí ἱερουργίαι32) forment « l'ensemble de la théurgie »33. Ailleurs encore, la théurgie est une action, une πρά (διάπραξις ἱερά34), un ensemble de choses accomplies, de δρώμενα, terme emprunté au langage des mystères pour désigner les actions et les activités, par rapport aux paroles et formules, λεγόμενα, et aux objets montrés, les δεικνύμενα (τα δρώμενα35, ἡ κατά νόμους Ιερατικούς θεραπεία δρωμενη36, πολλά δράται ἐν ταις ἱερουργίαις37). La contemplation qui se fait lors des rites théurgiques est une contemplation « efficace » (ἡ τελεσιουργός θεωρία38) ; l'union qui se produit par l'accomplissement des rites est « active » (δραστική39). Enfin, c'est encore la théurgie que désigne la terminologie des rites constituée par les termes θρησκεία40, ὁσία41, ἁγιστεία42, θεραπεία43. Souvent, la proximité de l'adjectif θείος ou du complément των θεών, ou encore la mention des ἔργα rappellent le terme théurgie lui-même.

- 44 *Ibid.*, III, 22 (152, 12-13) : Δοκεῖ δέ μοι ταῦτα δεινήν παρανομίαν ἐμφαίνειν είς δλην τὴν θεολογία (...)
- 45 *Ibid.*, X, 2 (287, 9-10) : (…) οὐδέν οὐδέ ταῦτα ἅπτεται τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε και θεουργίας.
- 46 *Ibid.*, I, 8 (28, 18-20) : Ἀλλ' οί μέν κρείττονες ἐν αὐτῷ, ὡς ὑπό μηδενός περιέχονται, περιέχουσι π (...)
- 47 Ibid., I, 8 (29, 11-15) : (…) ἀλλ' ἐπεί δει τοῦ *λόγου* στοχάζεσθαι μάλλον καί τῆς *θείας επιστήμης,* (...)
- 48 À la suite de L.J. Rosan *(The philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought,* New-York, (...)
- 49 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 19 (146, 18).
- 50 *Ibid.*, III, 18 (145, 17-18).
- 51 *Ibid.*, II, 11 (98, 5-10) : Οὐδέ γὰρ ἐάν γνώμεν τα ἑκάστω γένει παρακολουθοῦντα ἰδια, ἤδη καί τετυχ (...)

5Voilà pour la théurgie. Quant à ce que S. Eitrem appelle théurgie théorique, il s'agit en réalité de la théologie, nettement distinguée de la théurgie et considérée comme inférieure à cette dernière, tout en étant indispensable et loin d'être dévalorisée par Jamblique. À plusieurs reprises, en effet, celui-ci condamne les idées allant à l'encontre de la théologie et de la théurgie44, et même de la vraie théologie et de la vraie théurgie45. Par ailleurs, restant fidèle à sa décision de répondre en théologien aux questions de théologie, il répond en théologien, et non en théurge, à la question de la division entre les êtres supérieurs : il ne faut pas se contenter d'attribuer aux dieux certaines parties de l'univers ; au contraire, les êtres supérieurs sont partout dans le monde46. En avançant cela, Jamblique prétend « rechercher le *raisonnement* et la *sainte science* et ajuster cette controverse oiseuse en vue, pour ainsi dire, d'une saisie *rationnelle* et *théologique* »47. Il faut remarquer dans le texte grec le rapprochement entre le substantif λόγου et l'adjectif ευλογον, et entre le groupe substantif-adjectif θείας ἐπιστήμης et l'adjectif θεολογικήν. La θεία ἐπιστήμη est bien la théologie, non la théurgie, fût-elle théorique, contrairement à ce qu'affirme également Éd. des Places48. Elle consiste en un savoir sur les dieux, leur hiérarchie, les signes divins, etc. Elle est ce qui dévoile la notion des dieux (περί θεών ἔννοια)49. Sans elle, on ne peut être un théurge compétent, un ἐπιστήμων θεουργός50, capable d'accomplir les œuvres de la théurgie. En d'autres termes, la théologie constitue un savoir nécessaire – car le théurge se doit d'être aussi un théologien puisqu'il est avant tout celui qui sait -, mais elle n'est pas pour autant un savoir suffisant. En effet, même si nous connaissons les propriétés accompagnant chaque genre, dit Jamblique, nous n'obtenons pas naturellement la vérité de leurs opérations : « Sans la connaissance, l'union active ne se produit jamais, cependant elle ne lui est pas identique »51.

- 52 *Ibid.*, III, 1 (100, 7).
- 53 *Ibid.*, III, 1 (100, 17 – 101, 1).
- 54 *Ibid.*, V, 14 (217, 3-11). Sur le sacrifice et la mantique, voir respectivement p. 100-110 et p. 11 (...)
- 55 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 60, note 1.
- 56 JAMBLIQUE, *op. cit.*, VII, 1 (249, 12-14 et 250, 10-12) : (…) πρότερον δέ σοι βούλομαι τῶν Αίγυπτί (...)
- 57 J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 11, cite de nombreus (...)
- 58 J. TROUILLARD, *op. Cit.*, p. 11.

6De même, la mantique, qu'il envisage souvent aux côtés de la théurgie, ou comme une part de celle-ci, est un θείον έργον52 et, se fondant sur des considérations scientifiques, elle s'accomplit également par des actes et des signes divins53. C'est dire que les rites de la mantique et de la théurgie ne peuvent aboutir sans le savoir expérimenté que détient le théurge, ce qu'on peut illustrer, pour ne citer qu'un exemple, par les sacrifices qui n'ont de sens que parce qu'on connaît et qu'on prend en compte la hiérarchie des dieux en commençant par les dieux matériels pour s'élever progressivement jusqu'aux dieux immatériels54. Cette connaissance, ce discours sur les dieux, c'est-à-dire cette théologie, est divine et, comme la théurgie, elle vient des dieux, elle a été inspirée par eux : c'est une mystagogie. Le rapport entre théurgie et mystagogie est problématique au point qu'Éd. des Places parle de « quasi-synonymie » entre elles55. Or, parlant du « mode de théologie des Égyptiens », Jamblique le définit comme une « mystagogie cachée dans les symboles »56, ce qui indique qu'il convient de distinguer théurgie et mystagogie, celle-ci se rapportant à la théologie. La mystagogie appartient au domaine du λόγος. Proclus n'appelle-t-il pas mystagogie l'enseignement de Platon57 ? Étymologiquement, ce terme se compose de μύστης qui évoque l'idée de secret et d'άγωγή qui contient celle d'initiation58. C'est un savoir divinement inspiré, fait de paroles indicibles, de noms et de symboles ineffables, de sorte qu'on peut parler de mystagogie symbolique.

7En résumé, on distinguera donc, d'une part, la θεουργία, d'autre part, la θεολογία ou θεία επιστήμη ou encore μυσταγωγία.

- 59 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 11 (96, 7-10) : Καί διότι φιλοσόφως μᾶλλον καί *λογικῶς* άλλ' ούχί κατά τή (...)
- 60 JAMBLIQUE, *Vita Pythagorica*, 12, 58 (p. 31, 20-21 Klein) : Λέγεται δέ Πυθαγόρας πρῶτος φιλόσοφον (...)
- 61 JAMBLIQUE, *op. cit.*, 1, 1 (p. 5, 7-9 Klein) : Έκ θεῶν γὰρ αύτῆς παραδοθείσης τό κατ' άρξας ούκ ἔν (...)

8Cependant, cet ensemble de fonctions n'achève pas l'énumération des activités chez Jamblique, puisqu'il tient compte d'un troisième domaine d'activité, la philosophie, appartenant, à l'instar de la théologie, au λόγος. L'opposition entre la philosophie en tant que λόγος et la théurgie en tant qu'έργον renvoie à une différence qu'il assigne à Porphyre, en distinguant un Porphyre qui « se défend plus en philosophe et rationnellement » et lui-même qui préfère « parler selon l'art actif des prêtres », c'est-à-dire « davantage en théurge »59. Dans ces propos, Jamblique marque clairement sa préférence pour la théurgie par rapport à la philosophie. Néanmoins, probablement par respect pour Pythagore qui, selon Jamblique lui-même, fut le créateur du mot philosophie60 et aussi parce qu'il considère la philosophie – du moins celle de Pythagore – comme un don des dieux61 au même titre, nous l'avons vu, que la

théologie et la théurgie, l'auteur du *De Mysteriis* n'en amoindrit pas l'importance. Aussi nous proposons-nous de replacer, par une esquisse rapide, la philosophie et le rôle que lui attribue Jamblique dans la tradition qui assigne une fonction thérapeutique à la philosophie, faisant de celle-ci une thérapie de l'âme.

- 62 J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure,* Paris, Vrin *(Bibliothèque d'Histoire* (...)
- 63 PLATON, *Timée,* 86 b : Νόσον μέν δή ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον, δύο δ'άνοίας γένη, τό μέν μανίαν, τό (...)
- 64 PLATON, *Timée,* 88 a : (…) δταν εϊς τινας μαθήσεις καί ζητήσεις συντόνως ἴῃ, (…).
- 65 *Ibid.,* 88 c : Τόν δή μαθηματικόν ῆ τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοία κατεργαζόμενον καί τὴν τού σώ (...)
- 66 A.-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique,* Fribou (...)
- 67 *Ibid.,* p. 79-85.
- 68 *Ibid.,* p. 109.
- 69 P. HADOT, p. ix et χ de l'introduction à l'ouvrage de Voelke cité ci-dessus.

9Chez les Anciens, l'idée que la philosophie a pour fonction de guérir l'homme, qu'elle est une médecine de l'âme, semble avoir été un lieu commun. Mais c'est avec Démocrite et Platon que l'analogie des maladies de l'âme et du corps devint systématique62. Dans le *Timée,* Platon définit la maladie de l'âme comme une démence qui peut être de deux types : la folie et l'ignorance63. Selon lui, la maladie de l'âme est une conséquence de celle du corps. Ainsi, un manque d'écoulement des humeurs provoque les maladies de l'âme. À l'inverse, l'âme peut engendrer les maladies du corps, par exemple, « quand elle se livre avec ardeur à certaines sciences ou recherches »64. Par conséquent, il faut exercer son corps par la gymnastique et son âme par la musique et la philosophie65. Chez les Stoïciens, le mal auquel s'applique la thérapie de l'âme est le πάθος défini comme un jugement défectueux66. La méthode proposée par Chrysippe est de montrer l'absurdité de ce πάθος grâce au λόγος, à entendre dans le sens d'un discours visant à remplacer par d'autres propositions celles qu'il condamne67. Ce λόγος devient chez les Sceptiques une médecine contre le dogmatisme68. À cet égard, P. Hadot souligne ce paradoxe que, par la philosophie, on se guérit de la philosophie afin d'atteindre un état supérieur non philosophique et, de là, la paix intérieure69.

- 70 JAMBLIQUE, *Protreptique, 2* (p. 42, 13-15 des Places) : Κρεϊττον μετά πενίας ἀρετήν ϋποληπτέον ῆ π (...)
- 71 *Ibid., 4* (ρ. 51, 8-11 et ρ. 51, 27 – 52, 2 des Places) : Ὥσπερ δέ τῶν φθόγγων, δι' ών τα ὀνύματά τ (...)

10Après ce bref état de la question, voyons maintenant où se situe Jamblique dans cette problématique de la philosophie comme thérapie de l'âme. Bien que les analogies entre médecine et philosophie ne soient pas aussi explicites chez Jamblique que chez les philosophes évoqués plus haut, on décèle néanmoins quelques allusions allant dans ce sens. Dans son *Protreptique,* il prétend exhorter à la philosophie en citant notamment des notions communes sur la vertu de l'âme, à laquelle doit mener la philosophie : « Mieux vaut prendre », dit-il, « la vertu avec la pauvreté que la richesse avec le vice, la disette avec la santé que l'abondance avec la maladie »70, ce qui revient à établir une équivalence entre la vertu de l'âme et la santé d'une part, le vice et la maladie de l'autre. Ailleurs encore, il compare les organes du corps qui servent notamment à émettre des sons, et les organes de l'intellect qui permettent à l'homme de contempler les idées71. Aussi peut-on ajouter

Jamblique à la liste des philosophes qui considérèrent la philosophie comme un remède. Il reste à envisager selon quelles modalités. À quel courant se rattache-t-il ?

- 72 *Ibid.*, 1 (ρ. 41, 3-6 des Places) : Εἰς γὰρ φιλοσοφίαν απλῶς παρορμήσει καί πρός αύτό τό φιλοσοφείν (...)
- 73 ARISTOTE, *Eudème*, fr. 5 (p. 18 Ross) : (…) έοικέναι δέ τήν μέν άνευ σώματος ζωήν ταῖς *ψυχαῖς* κατά (...)
- 74 Celui-ci aurait rédigé au III^e^ siècle avant notre ère un *Περί σοφίας* (Voir Éd. DES PLACES, *Jambliq* (...)
- 75 JAMBLIQUE, *Protreptique*, 4 (p. 50, 6-7 et 13-16 des Places) : (…) τὰ δντα θεωρεί (…) δήλόν που κα (...)
- 76 *Ibid.*, 4 (ρ. 52, 28 – 53, 2 des Places) : (…) ούδέ ἄλλη πη εύδαιμονήσομεν, έάν μή κτησώμεθα διὰ φι (...)
- 77 Sur l'éventualité que le *Protreptique* ait été rédigé avant le *De Mysteriis*, voir p. 33 et note 86.
- 78 JAMBLIQUE, *op. cit.*, 11 (p. 88, 7 des Places).
- 79 *Ibid.*, 10 (p. 85, 6-9 des Places) : (…) τῷ δέ φιλοσόΦώ μόνω τῶν άλλων άπ' αύτῶν τῶν άκριβών ή μίμη (...)
- 80 JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 28 (167, 12-13) : (…) τῶν τὰ αληθινά είδη τῶν θεῶν θεωρούντων θεουργῶν.
- 81 JAMBLIQUE, *Protreptique*, 13 (p. 98, 25-30 des Places) Έκ δή τῆς τοιαύτης έφόδου φαίνεται ήμίν φι (...)
- 82 JAMBLIQUE, *De Myst.*, X, 7 (293, 5-8) : Ούδέ περί σμικρῶν οί θεουργοί τόν θείον νοῦν ένοχλοῦσιν, ά (...)

11Même si Jamblique affirme avoir composé une exhortation à la philosophie destinée à « inciter simplement à la philosophie et, en somme, à l'acte même de penser selon n'importe quelle voie, sans préférer ouvertement aucune des écoles, mais en les louant toutes ensemble »72, pour la question qui nous occupe ici, c'est sans aucun doute à la position aristotélicienne qu'il se rattache. Pour le premier Aristote, celui de l'*Eudème*, la maladie de l'âme provient de son union au corps ; l'âme ne recouvrera la santé que quand elle sera libérée du corps73 et cette libération se réalise par la contemplation. C'est dans ce sens aussi que va le *Protreptique* de Jamblique, alors que celui d'Aristote, pour ce qu'on en sait, est moins clair sur cette question. Se fondant sur le témoignage d'Archytas74, Jamblique exhorte à la sagesse car « elle contemple les êtres (…), elle est l'œil et la vie des choses intellectives, elle donne d'être vu à tout ce qui se conçoit, ainsi que l'être aux êtres »75. L'homme ne peut atteindre le bonheur, écrit-il encore, que par la philosophie et en contemplant l'idée des êtres76. Cette dernière affirmation fait penser que dans son *Protreptique*, il aurait attribué à la philosophie contemplative le rôle et l'importance qu'il réserve à la théurgie dans le *De Mysteriis*77. Certains rapprochements sont en effet significatifs : dans le *Protreptique*, la philosophie est une θεωρητική ένέργεια78, et le philosophe est dit contempler les réalités originales79 ; et, dans le *De Mysteriis*, les théurges contemplent les vraies formes des dieux80. De plus, c'est par la philosophie, écrit-il encore dans le *Protreptique*, que l'on atteint le bonheur, qu'on affranchit l'âme du corps : « La philosophie nous semble procurer aux âmes un *affranchissement* des liens humains, une libération de la génération, une orientation vers l'être, une connaissance de la vérité vraie et une *purification.* Si le vrai bonheur réside surtout en cela, il faut se hâter de réaliser cette activité, si nous voulons réellement être bienheureux »81. Tel est aussi, selon le *De Mysteriis*, le but poursuivi par les théurges. Ceux-ci en effet « n'accablent pas l'intellect divin avec des futilités, mais avec ce qui concerne la *purification* de l'âme, son *affranchissement* et son salut »82.

- 83 JAMBLIQUE, *Protreptique*, 11 (p. 86, 10 des Places) : (…) τοις έλομένοις τόν κατά νοῦν βίον (…).
- 84 Par la théurgie, Jamblique entend dépasser Plotin qu'à certains égards pourtant il récupère. Ce po (...)
- 85 JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 11 (96, 13-16 et 97, 2-4) :(…) ούδέ γὰρ *ή* ἔννοια συνάπτει τοις θεοίς τού (...)

12Cette évolution paradoxale de la pensée de Jamblique se marque ailleurs encore. Dans le *Protreptique*, il salue « ceux qui ont choisi la vie intellectuelle »83. En revanche, dans le *De Mysteriis*, où il considère la philosophie contemplative comme une manifestation de la pensée – les philosophes auxquels il fait allusion ici sont assurément Plotin et ses disciples84 –, il la tient pour insuffisante concernant l'union avec les dieux : « Ce n'est pas même *l'acte de penser* qui unit les théurges aux dieux ; car qu'est-ce qui empêcherait *ceux qui pratiquent la philosophie contemplative* d'atteindre l'union théurgique avec les dieux ? (…) C'est pourquoi ce n'est pas par *l'action de penser* que nous accomplissons ces actes ; car leur efficacité serait alors intellectuelle et donnée par nous »85. Ce qui signifie que les théurges ne sont pas des philosophes et que la théurgie se définit comme l'accomplissement d'actes religieux ineffables et se situant au-delà de toute intellection.

- 86 La date de la composition du *Protreptique*, qui fait partie de la *Collection des opinions pythagori* (...)
- 87 JAMBLIQUE, *Protreptique*, 4 (p. 53, 4-8 des Places) : Τό μέν γαρ κτήσασθαι φρόνησιν ποιητικής τινό (...)
- 88 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 11 (40, 9-12) : θεραπείας οὐν ἕνεκα τῆς έν ήμϊν ψυχῆς καί μετριότητος τῶν (...)

13Comment expliquer ce paradoxe ? Nous ne pouvons pas avancer d'argument décisif en faveur d'une évolution chronologique dans l'œuvre de Jamblique qui placerait la composition du *Protreptique* avant celle du *De Mysteriis*86. Un éclaircissement émane néanmoins de son texte et tend à faire croire que, dans un ouvrage destiné à exhorter à la philosophie et qui accorde la primauté à celle-ci, la théurgie n'est cependant pas absente. Fondant une fois encore son exposé sur des citations d'Archytas, il détermine en effet deux aspects de la philosophie : la philosophie théorétique et la philosophie pratique. En des termes qui évoquent singulièrement la théurgie, il souligne l'aspect pratique et *l'action* (έργον) mise en œuvre dans ce dernier type de philosophie car, dit-il, « le but n'est pas seulement d'entrevoir le bien, mais de le saisir par son *activité* (δια τών ένεργειών), alors que la contemplation est l'œuvre de l'intellect théorétique »87. On peut conclure que la théurgie apparaît comme l'achèvement de ce type de philosophie, voire comme l'achèvement même de la philosophie, et ce d'autant plus qu'on peut lire dans le *De Mysteriis* que les actes de la théurgie opèrent une *guérison* de l'âme, un affranchissement des liens de la génération88.

- 89 Voir ρ. 29-30.
- 90 Voir, entre autres références, JAMBLIQUE, *Vita Pyth.*, 23, 103 (p. 59, 17-18 Klein) : ‘Αναγκαιότατ (...)
- 91 Voir p. 56-57.
- 92 Sur Pythagore « démon », voir JAMBLIQUE, *Vita Pyth.*, 15, 64 (p. 35, 26-27 Klein) ; 16, 70 (p. 40, (...)
- 93 *Ibid.*, 23, 103 (p. 59, 27 – 60, 1 Klein) :(…) ύπέρ άνθρωπίνην έπίνοιαν θεωθείσι.
- 94 *Ibid.*, 1, 1 (ρ. 5, 7-9 Klein) : texte cité p. 30 et note 61.

- 95 J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220,* London, Duckworth, 19 (...)

14Un autre ouvrage de Jamblique, évoqué plus haut89 et appartenant à la même collection que le *Protreptique*, atteste le même glissement de la philosophie vers la théurgie et montre comment une certaine philosophie a pu ouvrir la voie à la théurgie : il s'agit du *Πνθαγορικός βίος*. Dans cet ouvrage, en effet, les doctrines pythagoriciennes passent pour des *σύμβολα* et Jamblique a souligné à plusieurs reprises le caractère symbolique de l'enseignement de Pythagore90. Or, ces *σύμβολα* présentent des caractéristiques qui ne manquent pas d'évoquer les συνθήματα de la théurgie, symboles divins auxquels les rites doivent leur efficacité91. D'abord, étant donné que Pythagore est, au dire de Jamblique, un démon envoyé par les dieux aux hommes92, du même coup, sa philosophie émane d'une révélation et les σύμβολα qui constituent son enseignement sont d'origine divine. Ensuite, selon les termes de Jamblique, ces symboles conviennent aux choses divines « qui dépassent l'intelligence humaine »93, ce qui veut dire qu'on ne peut se saisir de celles-ci à l'aide du *νους* et que, dès lors, une aide des dieux est nécessaire94. Comme la théurgie, la philosophie est alors un don des dieux dont l'homme est le bénéficiaire. Ce qui les différencie, c'est que, dans la philosophie, les symboles divins sont attachés au langage, alors que dans la théurgie, ils s'étendent aux actes. Ces considérations nous permettent d'entrevoir une nouvelle facette de l'intégration, dans l'évolution du platonisme vers une philosophie religieuse teintée de théurgie, du courant néopythagoricien dont on situe l'émergence au I^er^ siècle de notre ère95.

- 96 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 2 (5, 12 et 7, 4-5).
- 97 *Ibid.*, III, 25 (161, 9-10) : (…) ὡς ἐριστικῶς περιπλανωμένοις ἀλλ' οὐχί μετά τινος φιλοσοφίας ἑπεζ (...)
- 98 LUCIEN, *Nékyomanteia*, 4.
- 99 J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 71. Sur la rencontre en (...)

15Par conséquent, même s'il accorde la primauté à la théurgie, Jamblique est loin de dévaloriser la philosophie. Il la prend en compte dans le *De Mysteriis* pour répondre à certaines questions de Porphyre96. Il dit se soucier « d'enquêter philosophiquement » et de rejeter les sujets qui « divaguent d'une manière éristique »97. Cette prise de position en faveur de la philosophie n'est pas incompatible avec la valorisation de la théurgie car elle situe la démarche philosophique à sa place entre la théurgie et les formes inférieures du savoir. Par ailleurs, si l'on veut bien replacer le *De Mysteriis* dans le contexte d'une réaction philosophique au christianisme, on peut sans doute voir dans cet ouvrage, qui passe pour être une apologie de la théurgie, une tentative de revalorisation d'une philosophie qui avait été délaissée par certains dans leur recherche de la vérité. Un siècle auparavant déjà, Lucien, dans la *Nékyomanteia*, avait mis en scène le personnage de Ménippe qui, ne trouvant que des contradictions chez les philosophes, se rendit chez un mage disciple de Zoroastre98. Et l'empereur Julien lui-même, une vingtaine d'années après la mort de Jamblique, dédaigna les leçons d'Eusèbe qui prônait la libération de l'âme par la philosophie et se rendit chez le théurge Maxime d'Éphèse99.

- 100 J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 69.

16En somme, les trois domaines envisagés par Jamblique, à savoir la philosophie, la théologie et la théurgie, s'articulent d'une façon étroite et peuvent être cernés selon une première approche comme suit : la philosophie et la théologie sont rangées dans le λόγος, tandis que la

théurgie est située dans le domaine de Γέργον. Loin de rejeter les deux premières activités qui semblent être les préalables indispensables de la théurgie, le philosophe néoplatonicien considère celle-ci comme le seul moyen d'atteindre l'union mystique. Il est vrai que, « à partir de Jamblique, désireux de mettre la vision béatifique à la portée des plus humbles, les Platoniciens admettaient qu'elle pouvait s'obtenir par la piété rituelle et les initiations »100.

- 101 JAMBLIQUE, *op. cit.*, X, 5 (291, 13-16 et 292, 4) et X, 6 (292, 5-9 et 16-17) : (…) ἡ δ' ἱερατική (...)
- 102 *Ibid.*, X, 7 (293, 5-8) : texte cité p. 33 et note 82.
- 103 *Ibid.*, VIII, 4 (267, 7-10) : (…) διά τῆς ἱερατικής θεουργίας ἀναβαίνειν ἐπί τὰ ὑψηλότερα καί καθολ (...)
- 104 Même si l'on a pu relever que la part réservée à l'Égypte dans l'œuvre de Jamblique est assez minc (...)
- 105 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (179, 9-12) : (…) ἡ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος, ὅ δὴ καὶ τέλος δεῖ πά (...)
- 106 *Ibid.*, V, 22 (230, 15-16) : Οὐχί τὸ ἀκρότατον τῆς ἱερατικῆς ἐπ' αὐτὸ τὸ κυριώτατον τοῦ ὅλου πλήθου (...)
- 107 Sur les différents niveaux de la théurgie : voir p. 104-108, 116, 122-123. Le but de la divination (...)

17En effet, le but suprême des rites théurgiques, tel qu'il est assigné par Jamblique, est l'affranchissement des liens de la fatalité, la montée vers Dieu et l'union avec les divins. C'est de cette façon qu'il envisage également la théurgie chez les Égyptiens : « La donation hiératique et théurgique du bonheur s'appelle une porte qui ouvre vers le dieu démiurge de toutes les choses, ou un lieu ou une cour du bien (…), elle apporte l'*union* aux dieux donateurs des biens. C'est lorsqu'elle a réuni l'âme successivement aux parties du tout et à toutes les puissances divines qui s'y répandent qu'elle la conduit alors au démiurge tout entier, la place auprès de lui et, hors de toute matière, l'unit à la seule raison éternelle (…). Tel est le but de *l'ascension hiératique* chez les Égyptiens »101. En d'autres termes, la purification, l'affranchissement et le salut de l'âme102, l'ascension jusqu'au dieu et démiurge103 reviennent comme un *leitmotiv* dans les finalités assignées par Jamblique à la théurgie des Égyptiens. Il faut dire que ce peuple ancien et sacré, auquel il fait appel dans un ouvrage visant à défendre la tradition grecque104, apporte une caution à son propos : en mêlant les éléments grecs et orientaux, le philosophe se fonde sur une tradition ancienne et l'on connaît la valeur accordée à l'ancienneté dans toute la tradition platonicienne. Par là, il réussit à assurer la connexion entre la Grèce et l'Orient dans le *De Mysteriis.* C'est en cela que réside l'originalité de sa démarche, car il assigne les mêmes buts à la théurgie des Grecs, c'est-à-dire aux rites grecs qu'il décrit et dont il se fait l'ardent défenseur jusque dans leurs formes les plus diverses, au point de donner des conseils pour en assurer l'efficacité et des explications pour en justifier l'inefficacité. C'est « la montée vers le feu intelligible », accordée aux théurges, « qu'il faut précisément proposer comme but à toute prédiction, à toute opération théurgique »105, dans la mesure où « le sommet de l'art hiératique s'élance vers l'Un même, maître de toute la foule des êtres »106. Dans ces deux extraits, nous touchons au but ultime de la théurgie et nous nous situons, pour ainsi dire, au plus haut degré de celle-ci107.

- 108 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (237, 16 – 238, 12) : cité p. 114 et note 540.
- 109 *Ibid.*, II, 3 (70, 9) ; II, 4 (75, 11 et 76, 13) ; II, 6 (81, 11) ; II, 9 (87, 15) ; …
- 110 *Ibid.*, II, 3 (70, 19 et 72, 16).
- 111 *Ibid.*, II, 6 (81, 13) ; II, 8 (86, 15-16).

- 112 *Ibid.*, II, 3 (73, 15 : τὰ ἠρωϊκὰ αὐτοπτικὰ πνεύματα) ; II, 4 (76, 16-17 : ἐν ταῖς τῶν θεῶν αὐτοψία (...)
- 113 Voir p. 116 et note 560.

18Toutefois, il est d'autres buts, intermédiaires ou plus pratiques, que l'on décèle notamment dans la prière. Jamblique lui assigne trois niveaux108, dont le dernier, au sommet, octroie l'union avec Dieu. Pour atteindre ce troisième niveau, deux approches préalables sont requises. La première consiste en un rapprochement avec le divin : c'est l'illumination, l'ἔλλαμψις. La deuxième concrétise ce rapprochement dans une action en commun. Or, au niveau le plus bas, c'est-à-dire lors de l'illumination qui se produit au cours des apparitions des êtres supérieurs, de leurs épiphanies (ἐπιφάνειαι109, φάσματα110), de leur parousie (παρουσία111) ou de l'autopsie, vision qui met en jeu un face-à-face (αὐτοψία112), les dieux dispensent, entre autres dons, la santé du corps113. Le but immédiat de la théurgie est donc de provoquer les apparitions des dieux, lesquels dispensent leurs dons qui peuvent être, on le constate, essentiellement matériels.

- 114 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 7 (114, 10) : ἐπί τὸ κρείττον ἀναγωγή. Sur l' ἀναγωγή, terme chaldaïque (...)
- 115 *Ibid.*, VIII, 8 (271, 15-16) : διὰ τίνων ἱερατικῶν ἀνόδων.
- 116 *Ibid.*, VIII, 8 (271, 14) : τίνες τέ εἰσιν ἀναγωγοί.
- 117 *Ibid.*, V, 26 (240, 3-4) : τὸ τῶν εὐχῶν ἀναγωγόν.
- 118 *Ibid.*, II, 4 (75, 14-15) : αὐτῶν κατιόντων ; V, 21 (229, 17) : ἐν τῷ κατιέναι καί κινεῖσθαι τοὺς θ (...)
- 119 *Ibid.*, V, 21 (228, 18-19) : ὅταν μέλλωσι κινεῖσθαι ἐπὶ γήν.
- 120 *Ibid.*, V, 21 (230, 6) : τῶν φανερῶν θείων καθόδων et V, 21 (230, 8-9) : ἐπί τῆς ἀφανοῦς αὐτῶν παρο (...)

19Mais il y a plus, car Jamblique avance deux éléments supplémentaires, l'un en rapport avec l'émanation et la conversion, l'autre en relation avec une gradation dans la théurgie. D'abord, le mouvement est à deux sens : à côté de la *montée* vers le divin, de la *montée* vers le genre supérieur114, des *ascensions* hiératiques115 et des dieux *qui font monter* 116, à côté de la prière et de sa force *élevante*117, il parle aussi de la – ou des – *descente(s)* des dieux lors des apparitions118, descentes vers la terre119, visibles ou invisibles120. Les buts qu'il assigne à la théurgie sont donc liés à un double mouvement, l'un vers le haut, celui de notre âme vers le dieu en vue de l'union mystique (c'est le but suprême de la théurgie), l'autre vers le bas, celui des dieux lors de leurs apparitions, vers les mortels qui, de ce fait, obtiennent l'illumination, le rapprochement avec le divin et, plus pratiquement, des dons et des révélations. Par cette démarche, Jamblique s'accorde donc à la tradition néoplatonicienne qui associe émanation et conversion, mais en la prolongeant dans le domaine de la théurgie. Ensuite, en proposant différents niveaux dans les buts de la théurgie, l'auteur marque sa volonté de faire en sorte que la religion ne s'adresse pas qu'à une minorité de mystiques capables de s'unir à Dieu. On se trouve en présence de plusieurs niveaux de théurgie, que l'on pourra cerner également par l'analyse des rites eux-mêmes.

Magie et théurgie selon Jamblique

- 121 Sur l'éventuelle connaissance par Jamblique des papyrus magiques, voir A.D. NOCK, *Greek Magical Pa* (...)
- 122 Voir son article cité p. 25 et note 6.
- 123 *P.G.M.*, III, 291, 322, et 699 ; IV, 930, 950 et 954 ; V, 55 ; VII, 320, 335 et 728.

- 124 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 92, note 2.
- 125 Voir PLATON, *Banquet*, 210 a et la note 4, p. 67-68 de L. Robin dans l'édition des Belles Lettres (...)
- 126 Voir p. 27.
- 127 Éd. DES PLACES, *Platon et la langue des mystères*, in *Études platoniciennes 1929-1979*, Leiden, Bri (...)
- 128 Voir les conclusions de ce chapitre, p. 124.

20À une époque marquée par la montée de l'irrationnel, celui qui voulait faire un exposé sur les rites se devait de les distinguer des pratiques de la magie, d'autant plus qu'avec le succès grandissant du christianisme, des penseurs chrétiens ne manquaient pas de se faire les détracteurs de la théurgie. Par ailleurs, Jamblique semble avoir été conscient qu'en incluant dans sa théurgie des rites matériels à but pratique, il risquait de la faire basculer dans le domaine de la magie. Il est vrai qu'il se sert d'une terminologie attestée également dans les papyrus magiques grecs121. Pour S. Eitrem, c'est d'ailleurs à la lumière de ceux-ci que l'on peut cerner la théurgie chez les Néoplatoniciens122. Ainsi, certains papyrus magiques proposent des recettes afin d'obtenir l'apparition d'un dieu en face-à-face, grâce à la formulation d'un αὐτοπτος λόγος, ce qui évoque immanquablement l'αὐτοψία dont parle Jamblique. Cette démarche s'accomplit toujours en vue d'obtenir des oracles123. L'αὐτοψία est en revanche totalement absente du chapitre consacré par Jamblique à la divination. Ce terme ne se rencontre que dans le deuxième chapitre du traité, consacré à la description et aux caractéristiques des apparitions des êtres supérieurs. Le contexte est, par conséquent, essentiellement différent de celui des papyrus magiques. Un autre terme que l'on considère généralement comme un synonyme de l'αὐτοψία est l'ἐποπτεία124. Ce terme appartient au vocabulaire des mystères et désigne le degré suprême de l'initiation à Éleusis125. Il constitue un des quelques rapprochements que l'on peut établir avec la terminologie des mystères126. Ainsi, le prêtre est appelé mystagogue et la théologie, comme nous l'avons vu, mystagogie. Cet emploi métaphorique n'est certes pas un phénomène nouveau dans le chef des philosophes néoplatoniciens. Éd. des Places a relevé, chez Platon, les μύησίς, τελετή, ἐποπτεία et autres termes empruntés à la langue des mystères et au vocabulaire de l'initiation. Il en a décrypté le sens métaphorique, mettant notamment en rapport l'espérance dans l'au-delà des initiés et la contemplation à laquelle visent les disciples de Platon127. Ce que n'a pas suffisamment souligné Éd. des Places, c'est que cette utilisation métaphorique doit être vue comme un processus de revalorisation, voire de sacralisation, des concepts exposés. On ne s'étonnera pas dès lors que Jamblique reste en cela fidèle à la tradition platonicienne, son plan dans la réaction païenne consistant à élargir le champ des mystères à tout le culte païen, comme il semble l'avoir fait avec la théurgie propre aux *Oracles Chaldaïques*128.

- 129 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 28 (167, 10-13 et 168, 3-6) : (…) ὅ δέ προτείνεις ὡς οὐδαμῶς ἀπόβλητον (...)
- 130 *Ibid.*, III, 28 (168, 14).
- 131 *Ibid.*, III, 29 (173, 7-8).
- 132 *Ibid.*, III, 29 (172, 11).
- 133 *Ibid.*, III, 28 (169, 2).
- 134 *Ibid.*, III, 28 (170, 6) ; III, 29 (171, 5-6).
- 135 *Ibid.*, III, 28 (169, 1-4 et 170, 4-13).
- 136 Voir encore à ce propos III, 25 (160, 15-17) : (…) ταῖς *ἀπο τῆς γοητείας* τεχνικῶς κατασκευαζομέναι (...)
- 137 *Ibid.*, III, 29 (171, 10-13 et 16-17 ; 171, 18 – 172, 2 ; 172, 4-6) : Πότερον τὸ γνήσιον καί ἀληθές (...)

- 138 En ceci, Jamblique ramène à un seul genre les deux types de productions d'images définis par Plato (...)

21Pour en revenir à la distinction magie-théurgie, relisons le texte de Jamblique : celui-ci non seulement définit le statut de la théurgie par rapport à la théologie et à la philosophie, mais il souligne aussi la différence entre le θεουργός et le γόης, entre la θεουργία et la γοητεία. Lors des évocations des dieux, le théurge contemple les véritables formes des dieux car ces apparitions viennent des dieux, tandis que le γόης fabrique des images et, dans la magie, l'auteur des images est un homme qui les fait naître de la matière129. Cette technique est l'είδωλοποιητική τέχνη130, appelée encore φαντασμάτων θαυματουργία131 ou θαυματοποιία132. Le fabricant d'images (τών είδώλων ποιητής133 ou encore είδωλοποιός άνήρ134), qui agit par cette technique, prétend créer des images à partir des astres en révolution, alors qu'il ne peut atteindre que les puissances astrales situées dans les régions les plus extrêmes de l'univers et susceptibles de façonner la matière135. Tout différent est l'art du théurge. Le fabricant d'images, dit Jamblique dans cet extrait, agit τεχνικώς et non θεουργικώς. L'opposition de ces deux adverbes n'est nullement en contradiction avec ce qui a été dit précédemment, à savoir que la théurgie est une τέχνη. Il y a tout simplement τέχνη et τέχνη136. Les images produites par le fabricant d'images sont fausses, faibles et éphémères, comme « tout ce qui est fabriqué par l'art des hommes »137, ce qui place l'είδωλοποιητική τέχνη dans le domaine des activités humaines138. Au contraire, la théurgie se situe dans l'ordre des activités divines. Θεουργία et γοητεία sont bien deux τέχναι. Le vocabulaire de l'une et de l'autre offre des similitudes : outre τέχνη, citons έργον, dans l'étymologie de θαυματουργία et de θεουργία, et les formes ou la racine du verbe δράω (δραστικών ειδώλων, δ ταύτα δρών είδωλοποιός άνήρ).

- 139 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei,* X, IX, 1 (415 Dombart et Kalb) : (…) *non incantationibus et carminibus* (...)

22Mais les subtiles distinctions que Jamblique établit entre les images émanant de l'art du théurge et celles produites par la sorcellerie, ainsi que son insistance à opposer les deux techniques, tendent à faire croire que la frontière entre les deux est en réalité bien mince. Il sera facile à saint Augustin et à d'autres penseurs chrétiens de faire basculer la théurgie dans le domaine de la magie et d'établir une équivalence entre la *magia,* la *goetia* et la *theurgia,* ces trois termes recouvrant selon eux une même réalité avec un éclairage plus ou moins positif selon l'appellation choisie139.

- 140 P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle,* (...)

23Or, cette volonté de marquer la différence entre magie et théurgie traduit une intention plus vaste de la part de Jamblique. En composant le *De Mysteriis,* il entreprend une œuvre de récupération et de réhabilitation d'un paganisme en déclin. Il rencontre tout un λόγος philosophique et théologique dont nous nous attacherons à montrer qu'il est constitué, pour une large part, de théories fondamentalement grecques. Il rencontre aussi et surtout des rites (έργα) qu'il élève, selon une théologie plus profonde, à la théurgie, à laquelle il accorde la primauté. En revalorisant le rituel, Jamblique vise à mettre le salut à la portée du plus grand nombre et occupe dans la « *réaction païenne* » une place plus significative que celle qui lui a été attribuée par de Labriolle140 et ceux qui soutiennent des idées comparables.

24Cette hypothèse de travail ne peut se vérifier que si la théurgie, du moins selon Jamblique, désigne le culte païen tout entier et non une forme de magie, comme on a tendance à la définir généralement. Ceci ne consiste pas seulement à différencier l'εἰδωλοποιός ἀνήρ du θεουργός ; il faut encore analyser le rituel décrit par l'auteur à la lumière des critères qui sont généralement admis comme étant ceux de la magie. Une digression s'impose.

Rites magiques et rites religieux : analyse de quelques critères

- 141 Pour le choix de ces critères, nous avons fait appel aux théories de M. Mauss *(Sociologie et anthr* (...)
- 142 M. MAUSS, *op. cit.*, p. 16.
- 143 *Ibid.*, p. 21.
- 144 Voir p. 61-85.
- 145 Il est intéressant de noter qu'on retrouve ici les trois termes relevés chez saint Augustin, qui s (...)
- 146 A.A. BARB, *The survival of magic art*, in A. MOMIGLIANO, *The conflict between paganism and christia* (...)

25Afin de déterminer si les rites qui font l'objet du traité de Jamblique peuvent être assimilés ou non à des rites magiques, nous avons pensé utile de sélectionner quatre critères. D'abord, le rite magique passe généralement pour exercer une contrainte sur les dieux. Ensuite, son efficacité repose sur le principe de la sympathie universelle. Le troisième critère émane des caractères spécifiques que présente le rituel magique. Enfin, étant donné que l'on pourrait juger insuffisants les critères fondés sur l'influence de la sympathie (il y a également des rites religieux sympathiques) et sur la contrainte, qui suggèrent une action mécanique immédiate (on peut reconnaître une contrainte dans le rite religieux qui, accompli sans vice de forme, ne permet pas au dieu de s'y soustraire), on pourrait ajouter que la magie fait souvent l'objet d'une condamnation par la loi141. Cette dernière caractéristique place aux deux extrêmes, d'une part, les rites solennels, publics, obligatoires et réguliers, d'autre part, les maléfices magiques. Entre les deux, on trouve des rites qui ne sont ni interdits ni obligatoires, à savoir les actes religieux individuels et les actes magiques licites comme les pratiques liées à la médecine. Il y a encore des critères extérieurs liés à l'agent, au choix du lieu, aux circonstances dans lesquelles se déroule la cérémonie. Ces critères amènent M. Mauss à définir le rite magique comme un rite ne faisant pas partie d'un culte organisé, mais privé, secret, mystérieux et tendant vers le rite prohibé142. M. Mauss avance encore que la magie se caractérise par le fait qu'elle met en jeu des agents (les magiciens), des actes (les rites magiques) et des représentations (les idées et les croyances qui correspondent aux actes magiques)143. Selon nous, ces caractéristiques ne suffisent cependant ni à distinguer clairement la magie et la religion, ni à éclairer le statut de la théurgie. N'y a-t-il pas dans tout rituel, qu'il soit magique ou non, agent, actes et représentations ? L'agent est le magicien, le prêtre ou le théurge, les actes sont les rites, quels qu'ils soient, et les représentations sont les concepts sur lesquels ils reposent. En l'occurrence, on se reportera à la partie de ce chapitre qui traite du fondement théorique de la théurgie144. Pour l'essentiel, A.A. Barb adopte les mêmes critères que M. Mauss et, contrairement à la tendance générale qui voit peu de différences entre magie et religion, établit comme distinctions essentielles la contrainte exercée par le magicien sur les êtres supérieurs, radicalement opposée à l'humble soumission à Dieu de l'homme religieux, et le rituel religieux qui diffère des actes magiques et des incantations. Il affirme encore que c'est la magie qui vient de la religion et non le contraire : elle n'est que la dégradation de celle-ci ; dans un premier stade de dégradation, elle est magie blanche (c'est la théurgie des Grecs), dans un stade ultime, elle est magie noire (c'est la

γοητεία des Grecs)145. Enfin, la condamnation par la loi constitue, à ses yeux, un critère de distinction entre religion et magie146.

- 147 J. BIDEZ, *La liturgie des mystères chez les néoplatoniciens*, in *Académie Royale de Belgique, Bulle* (...)
- 148 Nous aurons recours tout au long de ce travail à l'une ou l'autre d'entre elles. La référence en s (...)
- 149 M. MAUSS, *op. cit.*, p. 40.
- 150 A.A. BARB, *op. cit.*, p. 103.

26Si la marge entre rite magique et rite religieux est difficile à situer, cela tient également à l'absence de description de rites traditionnels. En 1919 déjà, J. Bidez, citant A. Dieterich, écrivait : « Nous ne possédons pas de liturgies de cultes antiques » et il ajoutait : « Ni pour le siècle de Julien, ni pour les époques antérieures, aucune description ne nous a été transmise qui nous fournisse une série intacte de données suivies sur les actes rituels et les formules des prières employées »147. La situation n'a guère évolué, même si entre-temps des savants modernes ont publié des études sur tel ou tel rite en particulier, dans l'Antiquité ou en général148. De même, « la magie gréco-romaine ne nous a pas laissé de rituel ou de codes magiques pratiques qui soient généraux et complets »149. Même si c'est là faire peu de cas des papyrus magiques grecs, dont nous aurons à reparler, il faut admettre que la répression à l'égard des magiciens fut sévère, qu'il s'agît d'ailleurs de la magie blanche ou de la magie noire. A.A. Barb le rappelle, affirmant que la plus innocente magie blanche fut traitée comme la magie la plus noire, communication avec les mauvais esprits de la mort150. Un problème de sources se pose donc : si l'on met à part l'apport de la papyrologie, c'est de manière moins systématique que les auteurs anciens nous renseignent sur le culte traditionnel ou sur les rituels magiques. Par ailleurs, il convient d'exploiter avec prudence les témoignages d'auteurs ayant écrit dans le cadre du conflit entre paganisme et christianisme, païens et chrétiens s'accusant mutuellement de sorcellerie.

- 151 A.-M. TUPET, *op. cit.*, p. IX. 152

27Nous n'avons pas la prétention d'apporter une solution définitive à « cette irritante question »151. En réalité, nous poursuivons le double objectif, d'une part, de situer la théurgie selon Jamblique par rapport à la magie et à la religion, d'autre part, d'orienter notre réflexion vers le rôle historique que la théurgie a pu jouer dans l'évolution de ces concepts. Dans cette démarche, il convient de tenir compte des auteurs et de leur contexte, dans l'idée que la théurgie n'est pas un terme univoque.

- 152 Cet ouvrage n'étant pas une recherche sur la magie, nous avons envisagé la question de façon non e (...)

28Afin de cerner les particularités du rituel magique, et de les comparer ensuite avec celles qu'assigne Jamblique à la théurgie, nous avons fait quelques détours dans les sources anciennes, y compris dans les papyrus magiques152.

29À la lecture des auteurs anciens, on relève que la *contrainte exercée sur les dieux* apparaît incontestablement comme la caractéristique la plus notoire de la magie.

- 153 Fr. GRAF, *op. cit.*, p. 254.

- 154 PLATON, *Lois*, X, 909 b : (…) καί θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καί εὐχαῖς καί ἐπωδαϊ (...)
- 155 PHILOSTRATE, *Vita Ap.*, VIII, 7 (p. 294 et 296 Conybeare) : (…) εί δέ γόητά με ᾠετο, οὐδ' ἂν ξυνῆψ (...)
- 156 PHOTIUS, *Bibliothèque*, VI, cod. 242 : Ὡς δ'οὐκ έπείθετο τὸ δαιμόνιον τῆς γυναικός έξελθεῖν λὸγοις (...)

30Selon Fr. Graf, on rencontre cette notion pour la première fois dans le traité *De la maladie sacrée* dont l'auteur avait reproché aux γόητες de prétendre contraindre les dieux et les utiliser comme esclaves153. Nous nous proposons, dans son sillage, d'ajouter quelques sources afin de marquer clairement l'importance que revêt ce critère chez les Anciens eux-mêmes. Platon, dans la *République* et dans les *Lois*, condamne les magiciens qui prétendent persuader les dieux et les ensorceler par des sacrifices, des prières et des incantations154. Beaucoup plus tard, Philostrate rapporte la défense d'Apollonius de Tyane contre l'accusation de sorcellerie dont il fut l'objet sous Domitien : pour Apollonius, la preuve irréfutable qu'il n'est pas un sorcier est que le père de Domitien ne fit jamais appel à lui afin de contraindre les dieux de lui accorder le pouvoir155. Faisons encore un bond dans le temps pour constater que magie et contrainte sont toujours indissociables. Photius raconte avec étonnement que Théosébius contraignit un démon de quitter une femme, « sans connaître pourtant l'art des mages ni s'être adonné à la théurgie »156. Il est remarquable qu'au IX^{e} siècle en tout cas, la contrainte semble être une caractéristique commune à la magie et à la théurgie ou que magie et théurgie ont fini par se confondre au point que l'on attribuait à l'une et à l'autre les mêmes caractéristiques.

- 157 ESCHYLE, *Perses*, 632-635 et 697 : 'Η ρ' άΐει μου μακαρί-
  τας ίσοδαίμων βασιλεύς
  βάρβαρα σαφηνῆ
  ίέντο (...)
- 158 S. EITREM, *La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains*, in *Symbolae Osloenses*, (...)
- 159 Ph.-E. LEGRAND, A *propos d'un nouveau fragment de Sophrôn,* in *Revue des Études Anciennes*, 36, 193 (...)
- 160 LUCAIN, *Pharsale*, VI, 445-446 : *Vna per aethorios exit vox illa recessus verbaque ad invitum perfe* (...)
- 161 *Ibid.*, VI, 492-499 : *Quis labor hic superis cantus herbasque sequendi spemendique timor ? Cuius com* (...)
- 162 *Ibid.*, VI, 527-528 : *Omnes nefas superi prima iam voce precantis concedunt carmenque timent audire* (...)
- 163 APULEE, *Apologie*, XXVI, 6 : *(...) more vulgari eum isti proprie magum existimant, qui communione loq* (...)
- 164 PHILOSTRATE, *Vita Ap.,* III, 38 (p. 316 Conybeare) : Θάρσει, ἔφη ὁ σοφός, οὐ γὰρ άποκτενεί αὐτόν ἀ (...)
- 165 G. BARDY, *Origène et la magie*, in *Recherches de Science Religieuse*, 18, 1928, p. 126-142. Bien qu' (...)
- 166 ORIGENE, *Contre Celse*, I, 6 : Ὁ Κέλσος φησὶ δαιμόνων τινῶν ὀνόμασι καὶ κατακλήσεσι δοκείν ίσχύειν (...)
- 167 *Ibid.*, I, 24 : Διὸ καί δύναται ταῦτα τὰ ὀνόματα, λεγόμενα μετά τίνος τοῦ συνυφοῦς αὐτοις είρμοῦ, ((...)
- 168 *Ibid.*, I, 25 : (…) τὴν αὐτὴν ἐπωδὴν είπόντα μέν τῆ *οίκεία διαλέκτω* ἔστιν ἐνεργῆσαι ὅπερ ἐπαγγέλλετ (...)
- 169 *Ibid.*, V, 45 : (…)δαιμόνων νικωμένων καὶ ὑποταττομένων τῷ λέγοντι ταῦτα.

31Les auteurs anciens nous apprennent encore que cette contrainte s'exerce par la force des noms dans les prières et dans les incantations. Dans les *Perses* d'Eschyle, on découvre une scène de nécromancie avec formule coercitive, en langue barbare (le détail a son importance), adressée aux Mânes de Darius qui, fléchi par ces paroles, obéit et remonte au jour157. Mais ces exemples se rencontrent plus tard encore. S. Eitrem considère l'invocation à Hécate de Sophrôn comme une incantation magique contraignante, sommet de la scène et acte magique par excellence158 ; en effet, dans le mime intitulé *Taí γυναίκες aí τάν θεόν ϕαντι έξελαν,* on assiste aux préparatifs d'une scène d'exorcisme se terminant vraisemblablement, du moins dans le fragment que nous connaissons, par une invocation159. Dans la *Pharsale,* Lucain met en scène Sextus Pompée allant consulter la sorcière Erichtô afin de connaître l'issue de la guerre civile. On y trouve, dans une scène de nécromancie, cette même composante magique de la contrainte par les noms : la divinité obéit malgré elle160. La contrainte s'y exerce par les noms, mais aussi par les incantations et les herbes161. Face à ce pouvoir, les dieux éprouvent même de la crainte162. D'autre part, quand Apulée, dans son *Pro se de magia liber*, communément appelé *Apologie,* donne la définition du *« magus »* tel que le conçoivent ses adversaires, il le présente comme « ayant le pouvoir de s'entretenir avec les dieux immortels et d'opérer tout ce qu'il veut par la force mystérieuse de certaines incantations »163. Pour en revenir à Philostrate, notons qu'il rapporte encore que c'est à l'aide d'une lettre contenant des menaces effrayantes qu'Apollonius de Tyane chasse un démon164. Enfin, Origène considère la magie comme un système cohérent fondé sur les noms efficaces165. Il accorde d'ailleurs une puissance au nom de Jésus, semblable à celle attribuée aux invocations par lesquelles les exorcistes chassaient les démons, ce qui avait fait dire à Celse que « les Chrétiens semblent avoir du pouvoir par les noms et les invocations de certains démons »166. Origène attribue une puissance aux noms « quand ils sont dits avec un certain enchaînement qui les entrelace »167, ou dans « leur dialecte propre »168. Les démons sont alors « vaincus et dominés par celui qui prononce ces noms »169.

32À travers toutes ces citations d'auteurs – volontairement choisis d'époque, de milieu, de religion, de genre littéraire et de langue différents -, revient une constante confirmée par l'étude des papyrus magiques grecs : la magie prétend contraindre les dieux et les êtres supérieurs par la force des noms, des formules et des incantations.

33Il serait long et inutile de faire un relevé complet de tous les extraits de papyrus magiques faisant état de cette contrainte. Nous avons noté ci-dessous quelques passages significatifs de recettes recommandant l'usage d'une formule (λόγος), de noms (όνόματα), de signes (σήμεια), de symboles (σύμβολα), afin que le dieu ou le démon obéisse (έπακούαν), qu'on puisse le persuader (πείθαν) ou lui donner des ordres (έπιτάτταιν). Ces termes ne sont pas absents du *De Mysteriis* et la comparaison avec le texte de Jamblique n'en sera que plus intéressante… et plus complexe.

34Voici donc quelques témoignages apportés par les papyrus magiques grecs :

- 170 *P.G.M.*, I, 182-187 : (…) ὅταν δέ θέλης τι πρᾶξαι, είς ἀέρα λέγε τό ὄνομα | μόνον κα[ί « έλθέ », κ] (...)
- 171 *Ibid.*, III, 107-110 : (…) έπά|κουσο[ν έν]ευχομένου μου, ὅπως ποιή|σης τὸ δείνα [πράγμα] ὅτι ένεύχο (...)
- 172 *Ibid.*, III, 623-632 : (…) ὅτι « ποίησόν μοι | ὑπηρε[τήσε]ιν ν[ῦν τ]ήν σκιάν μου, ὅτι οἶδά | σου τα (...)
- 173 *Ibid.*, VII, 787-789 : (…) εϊρηκά σου τα σημεία καί τα σύμβολα | τοῦ ὀνόματος ἵνα μοι έπακούσης ὅτι (...)

Lorsque tu veux faire quelque chose, dis vers les airs le *nom* seulement et « viens », et tu le verras, debout près de toi ; dis-lui : « Fais ce travail », et il fera ; quand il l'aura fait, il te dira : « Que veux-tu d'autre ? Car je me hâte vers le ciel ». Si tu n'as pas *d'ordre à lui donner* à l'instant même, dis-lui : « Va, maître », et il s'en ira[170].
Écoute ma prière, de manière à ce que tu fasses telle chose, parce que *je te prie selon tes noms*[171].
Fais que mon ombre soit à mon service, parce que *je sais tes noms sacrés et tes signes et tes marques distinctives* et qui tu es selon les moments et *quel est ton nom.* Quand tu auras dit cela, *dis encore la formule* ci-dessus et s'il ne t'écoute pas, dis : « *f'ai dit tes noms sacrés et tes signes et tes marques distinctives ;* c'est pourquoi, seigneur, fais que mon ombre soit à mon service ». Et à la septième heure, il se présentera en face de toi[172].
J'ai dit *tes signes et les symboles de ton nom,* afin que tu m'obéisses, parce que je te prie, toi, la maîtresse de tout l'univers[173].

- 174 *Cf.* Fr. HEILER, *La prière,* traduit d'après la 5e édition allemande par E. KRUGER et J. MARTY, P (...)
- 175 HOMERE, *Iliade,* IX, 497-501 : (…) στρεπτοί δέ τε καί θεοί αύτοί, τῶν περ καί μείζων άρετὴ τιμή τε (...)
- 176 PLATON, *République,* II, 364 c : (…) ὣς Øασιν, πείθοντές σφισιν ύπηρετεϊν et 364 d : (…) οί δέ τῆς (...)
- 177 HOMERE, *Iliade,* I, 37-42.
- 178 LUCIEN, *Sur les sacrifices,* 2-3 : Οϋτως ούδέν, ώς ἔοικεν, άμισθΐ ποιοῦσιν ών ποιοῦσιν (…). είκάζε (...)
- 179 Ch. GUITTARD, *op. cit.,* p. 395, note 1.
- 180 Fr. HEILER, *op. cit.,* p. 62.
- 181 Th. HOPFNER, *s.v. Θεουργία,* dans *RE,* VI, 1, 1936, col. 261.
- 182 PLATON, *Cratyle,* 400 d-e : (…) περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, ούτε περὶ αύτῶν ούτε περὶ τῶν όνομάτων, ἀττ (...)
- 183 CICERON, *Sur la réponse des haruspices,* XI, 23 : *Si aedilis verbo aut simpuvio aberravit, ludi no* (...)
- 184 P. BOYANCE, *Sur les mystères d'Éleusis,* in *Revue des Études Grecques,* 75, 1962, p. 471.

35Que la magie passe aux yeux des Anciens pour exercer une action contraignante, voilà qui semble assuré. On peut toutefois se demander si cette contrainte est l'apanage de la magie ou si le rite religieux ne contraint pas lui aussi. Tant il est vrai que la conception anthropomorphique de la religion grecque a fait des dieux des êtres vulnérables, donc susceptibles d'être flattés, irrités, influencés… et contraints[174]. Cela apparaît déjà chez Homère où on les voit, malgré leur supériorité, se laisser fléchir par les prières et les sacrifices que leur offrent les hommes[175]. Les Grecs eux-mêmes ont réagi contre cette conception de la divinité. Platon attaque des prêtres et des devins qui prétendent persuader les dieux de se mettre à leur service, et d'autres encore qui, voulant montrer que les dieux sont influencés par les hommes, s'appuient sur le témoignage d'Homère et citent précisément cet extrait de *l'Iliade*[176]. On se rappelle la prière adressée à Apollon au début de *l'Iliade* par le prêtre Chrysès, et qui n'est rien d'autre qu'un contrat entre l'homme et le dieu, fondé sur le principe du « *do ut des* »[177]. Cette prière servit d'illustration à Lucien à qui est odieuse l'idée que les dieux agissent en vue d'un salaire et se laissent acheter par des sacrifices : « À ce qu'il semble », écrit-il, « les dieux ne font rien gratuitement (…), mais il faut conjecturer qu'on peut leur acheter beaucoup de choses pour un coq, pour une couronne, ou seulement pour quelques grains d'encens. C'est sachant cela que Chrysès, qui était prêtre, vieux et savant en

choses divines, revenant de chez Agamemnon sans avoir rien obtenu, soutient ses droits auprès d'Apollon, comme s'il lui avait prêté ses services, réclame un don en retour et va presque jusqu'à lui faire des reproches »178. De cette prière à Apollon, on retiendra l'invocation au dieu par l'énoncé de noms et de caractéristiques qui lui sont propres. Cet élément introductif de la prière constitue un moment déterminant pour le succès de la demande179, qui atteste, dans la prière traditionnelle également, l'importance des noms. « Par ce moyen, l'homme veut rendre Dieu attentif à sa présence et, en quelque sorte, le faire venir, quand il est éloigné »180. Par conséquent, lorsque Th. Hopfner distingue prière traditionnelle et prière théurgique en se fondant sur l'importance des noms, il choisit un mauvais critère181. Platon lui-même a dit à ce sujet que les dieux seuls connaissent les noms véritables et qu'il convient, dans la prière, de les appeler des noms dont ils aiment à être appelés, « en reconnaissant que nous ne savons rien de plus »182. Pour ne citer qu'un exemple du côté latin, on trouve chez Cicéron une mise en garde contre la moindre erreur dans la récitation des formules, ce qui rendrait toute cérémonie nulle et non avenue183. Par ailleurs, dans les mystères d'Éleusis, les appellations sacrées, les κλήσεις ἱεραί, ont la même valeur que les épithètes des dieux dans les hymnes qu'on leur adresse et, ayant été révélées par les dieux eux-mêmes, elles leur agréent, les contraignent ou du moins les invitent à exaucer leurs dévots184.

- 185 Voir ci-dessus, p. 50.
- 186 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XI, 1 (418 Dombart et Kalb) : *Melius sapuit iste Porphyrius, cum ad A* (...)

36Puisqu'il semble acquis qu'à l'instar du rite magique, le rite religieux lui-même contraint, deux réflexions en découlent. La première est que le caractère contraignant du rite ne suffit pas à distinguer la magie et la religion, et, lorsque Jamblique s'efforce de faire disparaître toute contrainte du rite théurgique, il ne vise pas seulement à différencier la magie et la théurgie, mais il veut aussi réhabiliter le culte traditionnel dans lequel l'importance accordée aux noms pourrait susciter une accusation de magie de la part de ses détracteurs. La seconde est qu'il fut facile aux adversaires du paganisme de porter contre lui l'accusation de magie. Cela leur fut d'autant plus aisé qu'ils purent trouver chez les païens eux-mêmes des interrogations ou objections à cet égard – rappelons la critique de Lucien à propos du sacrifice185. Ainsi, saint Augustin, félicitant Porphyre d'avoir critiqué les excentricités du paganisme, mentionne la *Lettre à Anébon* dans laquelle Porphyre, dit-il, « livre et détruit ces arts sacrilèges et (…) s'étonne, d'autre part, que les dieux soient non seulement alléchés par les victimes, mais aussi contraints et forcés de faire ce que les hommes veulent »186.

- 187 G. BARDY, *op. cit.*, p. 137. Voir encore M. SIMON, *Apulée et le christianisme*, in *Mélanges Puech*, (...)

37On notera tout de même que, si les Chrétiens assimilèrent le rite païen au rite magique, l'accusation de magie a été dirigée aussi contre les Chrétiens par les païens : Origène entreprend de « défendre ses frères contre tous ceux qui les accusent d'être des charlatans, des imposteurs et des magiciens (…). L'accusation de magie, portée contre les Chrétiens, n'était pas neuve à l'époque d'Origène. De tout temps, elle avait été soulevée par le populaire aussi bien que par les philosophes »187.

38Il ne faudra donc jamais perdre de vue que la lecture du *De Mysteriis* suppose le cadre de la polémique entre paganisme et christianisme. Cette donnée permet de comprendre comment

Jamblique, introduisant la théurgie dans sa réflexion sur le rite, répond à l'objection de la contrainte en vue d'une revalorisation du culte païen.

- 188 Voir p. 62-70.
- 189 M. MAUSS, *op. cit.*, p. 57 ; voir aussi J. ANNEQUIN, *Recherches sur l'action magique et ses représ* (...)

39Mais avant d'en arriver là, examinons un deuxième critère qui inclinerait à confondre magie et théurgie : c'est celui que constitue *la sympathie universelle*188. On a pu distinguer dans les lois de la sympathie, la *contiguïté* (les choses en contact restent unies), la *similarité* (le semblable évoque, produit le semblable) et le *contraste* (le contraire agit sur le contraire). Ainsi, « la seule mention du nom ou même la pensée du nom, le moindre rudiment d'assimilation mentale suffit pour faire d'un substitut arbitrairement choisi, oiseau, animal, branche, (…) le représentant de l'être considéré »189. Par conséquent, en vertu de la sympathie universelle et des « chaînes » qui unissent les êtres les plus infimes aux êtres supérieurs, la magie utilise dans ses opérations herbes, plantes, aromates, animaux, etc. Les textes qui en témoignent sont légion : nous n'en citerons que quelques-uns.

- 190 APOLLONIOS de RHODES, *Argonautiques*, IV, 51-53 :
- 191 PHILOSTRATE, *Vita Ap.*, II, 40 (p. 224 Conybeare) : Μίαν δέ τινα τῶν ψήφων ἀνελόμενος, « ὡ βέλτιστ (...)
- 192 PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, XXXVII, 73 : *Ananticide in hydromantia dicunt evocari imagine* (...)
- 193 APULEE, *Apologie*, XXX *(passim) : At si Vergilium legisses, profecto scisses alia quaeri ad banc re* (...)

40Apollonios de Rhodes, dans les *Argonautiques*, montre Médée, sur le point de s'enfuir avec les Argonautes, traverser les lieux « où elle avait souvent erré autrefois à la recherche des cadavres et des racines de la terre auxquelles nul ne peut résister, comme ont coutume de le faire les femmes qui s'occupent de magie »190. Apollonios de Tyane découvre dans une pierre précieuse quelque vertu secrète et divine191. Pline l'Ancien, dans son *Histoire naturelle*, énumère différentes gemmes utilisées comme matériel magique : « On dit qu'en hydromancie des apparitions divines sont évoquées par l'anancitis, que les ombres infernales évoquées sont retenues par la syno-chitis, que la dendritis blanche enterrée sous un arbre à abattre empêche le tranchant des haches de s'émousser. Il y a encore beaucoup d'autres pierres plus merveilleuses auxquelles on a donné des noms barbares, avouant qu'il s'agit de pierres, non de gemmes. Pour nous, ceci aura suffi pour dénoncer les terribles mensonges des mages »192. Enfin, Apulée, accusé de s'être procuré des poissons à des fins magiques, va trouver chez les auteurs grecs (Homère) et latins (Virgile, Lévius) des preuves que le matériel magique est constitué des produits de la terre et non de la mer193.

- 194 *P.G.M.*, I, 248-249 ; III, 165-186 ; IV, 28 ; IV, 753 ; IV, 1331-1389 ; IV, 2456 *sq. ;* IV, 2574 *sq.* (...)

41Quant aux papyrus magiques, parmi ceux qui recommandent, pour devenir invisible, de broyer dans de l'huile de lis un œil de perroquet et une plante de pivoine et ceux qui préconisent l'utilisation de chair d'âne noir, de chèvre bigarrée et autre taureau noir, nombreux sont ceux qui font état de l'utilisation d'animaux, pierres et autres herbes dans la πράξις des opérations magiques194.

- 195 J. BIDEZ, *Le philosophe Jamblique et son école,* in *Revue des Études Grecques,* 32, 1919, p. 38.
- 196 J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 67, note 2.
- 197 B.D. LARSEN, *op. cit.*, p. 86.
- 198 Voir p. 47. Voir encore Fr. GRAF, *op. cit.*, p. 76-81.

42La *condamnation par la loi* passe encore pour distinguer le rite magique du rite religieux. Or, on peut lire sous la plume de J. Bidez qu'« il suffisait de posséder un exemplaire d'un livre de Jamblique sur la théurgie pour s'exposer à une accusation de magie »195 ou encore que « Julien reconnaît que les platoniciens de son temps sont traités de sorciers et de magiciens »196. Et selon B.D. Larsen, Jamblique fut l'objet de nombreuses accusations de superstition197. Il est attesté en outre que la magie tombe sous le coup de la loi par quelques exemples de procès dont celui d'Apulée, accusé de pratiques magiques, qui écrivit un plaidoyer sous le titre *d'Apologia sive de magia*198.

- 199 Voir D. GRODZYNSKI, *Par la bouche de l'empereur,* in *Divination et rationalité,* de J.-P. VERNANT (...)

43Que la théurgie qui, nous l'avons vu, ne tarda pas à être associée à la magie, dès l'Antiquité, ait été considérée comme condamnable, on peut encore le concevoir. Mais a-t-elle fait expressément l'objet d'une condamnation par la loi ? Sur les trois mille textes législatifs que compte le *Code Théodosien,* douze seulement, réunis sous le titre *De maleficis et mathema-ticis et ceteris similibus,* et émanant d'empereurs chrétiens entre 319 et 409, permettent de répondre à cette question199. On y constate que la loi romaine condamne des pratiques aussi différentes que la divination et la magie. Il y a donc eu, dans le chef du législateur, contamination entre deux activités dont l'une ne ressortit pas à la magie, mais au rite païen. On peut supposer que, s'il y a eu dans les mentalités, comme nous l'avons souligné, semblable assimilation entre rite magique et rite théurgique, l'idée que la théurgie a, elle aussi, fait l'objet d'une condamnation par la loi, a pu voir le jour chez ceux qui l'affirment. Aussi, faute de sources à ce sujet, ce critère sera mis de côté dans notre étude de la théurgie selon Jamblique.

44Un dernier critère de distinction entre rite magique et rite religieux émane du *rituel* lui-même.

- 200 APULEE, *Apologie,* XLII, 3 : *puerum quempiam carmine cantatum remotis arbitris, secreto loco, arula* (...)
- 201 PHILOSTRATE, *Vita Ap.,V,* 12 (p. 488 Conybeare) : (…) οί γόητες (…) οί μὲν ἐς βασάνους εἰδώλων χωρ (...)
- 202 *Souda,* vol. I, P. I, col. 1127, *s.v. γοητεία :* Μαγεία μέν οὐν έστιν έπίκλησις δαιμόνων ἀγαθοποιῶν (...)

45Les pratiques qui sont généralement rattachées à la magie par les auteurs anciens sont les incantations, les exorcismes, les philtres, les charmes, la venue de démons parèdres ou oniropompes, l'évocation des esprits, les sacrifices. Ainsi, Apulée, qui place en outre le rituel dans son cadre habituel, à savoir un lieu retiré, à l'abri des regards parle d'un jeune garçon « ensorcelé par un chant magique »200. Pour Philostrate, « les magiciens ayant recours, certains, à la contrainte sur les esprits, d'autres, à des *sacrifices* barbares, d'autres encore à des *incantations* ou des onguents, prétendent changer le destin »201. La *Souda* ne retiendra

plus de la magie, qu'elle soit μαγεία ou γοητεία, qu'une ἐπίκλησις adressée à de bons ou de mauvais démons202.

- 203 Voir aussi l'essai de reconstitution d'A.-M. TUPET, *op. cit.*, p. 8-10.

46En regroupant les éléments repris ici et ailleurs, et bien que les papyrus magiques ne décrivent pas une scène de magie dans son ensemble mais offrent plutôt des recettes, on pourrait tenter de reconstituer un rite magique203.

- 204 *P.G.M.*, I, 41 : εἰλικρ[ίνειαν (…) πᾶσαν] ; I, 54-56 : προ||αγνεύσας καὶ [ἀπεχόμενος ἐμψύ]χου καὶ π (...)
- 205 *P.G.M.*, I, 20 (λαβών τὸ γάλα σύν τώ μέλιτι), III, 1 (λαβών αἴ]λουρον), III, 165 (λαβών [κ]α[ρ]δάμι (...)
- 206 *P.G.M.*, I, 250-251 : λέγε τὸν λό|γον, ὡς ὑπόκειται ; II, 22 : λέγε τὴν ὑποκειμένην ἐπίκλησιν ; II, (...)
- 207 *P.G.M.*, IV, 919 : ἐπίθυε (…) λέγων ; IV, 1496-1595 : combinaison de formules et de sacrifices ; ex (...)
- 208 *P.G.M.*, IV, 906-907 : λέγε τὸν λόγον *ζ', εἶτα* ἐπίθυε | λίβανον ἀρσενικόν ; IV, 1331-1335 : λαβών ὅ (...)
- 209 *P.G.M.*, IV, 296-298 : λαβών |κηρόν [ἡ πηλὸν] | ἀπό τροχοῦ κεραμικοῦ πλάσον ζώδια δύο, ἄρρε|νικὸν κ (...)

47D'abord, il convient d'être débarrassé de toute impureté, d'où la nécessité de procéder au préalable à des ablutions et des purifications204. Ensuite, quand c'est le cas, vient la préparation du matériel magique, constitué d'herbes, de pierres, d'animaux, etc205. Le rituel, la πραξις, de l'opération magique peut alors commencer : il est essentiellement composé de l'appel, de la récitation de formules et de prières206 et de sacrifices les précédant, les accompagnant ou les entrecoupant207. Le matériel magique est utilisé dans les sacrifices (sanglants ou non)208 ou pour la création de figurines209.

Théurgie et contrainte sur les dieux dans le *De Mysteriis*

- 210 Il paraissait à ce point douteux que des êtres supérieurs pussent être soumis à des inférieurs, qu (...)

48Des quatre critères retenus par les savants modernes, dont nous avons pu confirmer la pertinence à la lecture des auteurs anciens et des papyrus magiques, c'est la fonction coercitive des prières et des formules magiques sur la divinité évoquée qui, aux yeux de Jamblique, présente le plus grand risque de faire basculer la théurgie dans le domaine de la magie210. Aussi, avant d'étudier le rituel théurgique, nous nous proposons de dégager les arguments par lesquels il entreprend de l'annihiler.

- 211 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 11 (37, 4-5) : Πῶς οὐν πρὸς ἐμπαθείς αὐτούς πολλά δρᾶται ἐν ταῖς ἱερουργία (...)
- 212 *Ibid.*, I, 12 (40, 16-17) : Ἀλλ' αἱ κλήσεις, φησίν, ὡς πρὸς ἐμπαθεῖς τοὺς θεοὺς γίγνονται, (…).
- 213 *Ibid.*, III, 17 (139, 11-12) :"Επειτα ἀπορεῖς εἰ ἀχρι τοσούτου κατάγεται εἰς ὑπηρεσίαν ἀνθρώπων τὸ (...)
- 214 *Ibid.*, III, 18 (145, 4-7) : Οὐ μὴν ἔτι γε δίδομεν ὅ σὺ προσέρριψας ὡς ὁμολογούμενον, τι δι' ημῶν έ (...)

- 215 *Ibid.*, IV, 1 (181, 3-4) :"Ο τι δὴ πάνυ με θράττει, πῶς ὡς κρείττονες παρακαλούμενοι ἐπιτάττονται ὡ (...)
- 216 *Ibid.*, V, 10 (211, 19 – 212, 1-3) : Πολύ γὰρ ταῦτα ἀληθέστερά ἐστι (…) ἢ ὅ σύ καθυπονοεῖς, ὡς ἀτμο (...)

49La question de la contrainte constitue effectivement l'objection majeure de Porphyre dans sa *Lettre à Anébon.* Elle est liée à la notion d'impassibilité des dieux : lors des rites, des actions s'exercent sur les dieux comme s'ils étaient soumis aux passions. Porphyre interroge : « Comment se fait-il que, dans la théurgie, de nombreuses actions sont accomplies sur eux comme sur des êtres de passion ? »211. Il s'étonne : « Mais les invocations, dit-on, s'adressent aux dieux comme à des êtres de passion (…) »212. Il se demande encore « si le divin s'abaisse pour le service des hommes (…) »213. Il avance comme entendu qu'un être supérieur accomplit des œuvres supérieures « tiraillé par les contraintes de nos invocations »214, mais est troublé à l'idée que, « invoqués comme supérieurs, ils sont commandés comme inférieurs »215 ou qu'ils sont « particulièrement appâtés par des vapeurs de sacrifices d'animaux »216.

50Dans la réponse de Jamblique à ces objections, deux orientations se dégagent, l'une éclairée par le statut propre de la théurgie, l'autre par le fondement théologique et philosophique par lequel il la justifie.

- 217 *Ibid.*, I, 15 (47, 5-10) : (…) ἐν ἑαυτοίς δὲ περιέχουσι τῶν ἀγαθῶν τὰς ἐνεργείας τῶν λόγων, καὶ μάλ (...)
- 218 *Ibid.*, IV, 2 (184, 1-13) : Τῆς ὅλης θεουργίας διττόν ἐστι πρόσχημα, τὸ μὲν ὡς παρ' ἀνθρώπων προσαγ (...)

51Commençons par le statut de la théurgie. Celle-ci, affirme Jamblique, vient des dieux. Certes, elle est accomplie par des hommes, mais ceux-ci, grâce aux symboles divins, remontent aux dieux et s'adressent à eux, pour ainsi dire d'égal à égal. C'est ce qui se passe particulièrement dans la prière car les dieux « contiennent en eux-mêmes la réalisation des biens demandés dans la prière et surtout, dans la prière de ceux qui, *par le rituel sacré*, se trouvent établis parmi les dieux et unis à eux ; car, alors, réellement le divin est en rapport avec lui-même »217. Et si, dans la prière, le théurge s'entretient avec la divinité sans exercer de contrainte sur celle-ci, c'est parce que la théurgie tout entière (« le rituel sacré ») l'a placé au rang des dieux. Tel est le statut propre de la théurgie qui présente donc un double aspect : « D'une part, produite par des hommes, elle conserve notre place naturelle dans le tout ; d'autre part, munie des *symboles divins,* elle s'élève par eux et s'unit aux êtres supérieurs, et, conduite avec harmonie selon leur ordonnance, elle peut à bon droit revêtir la tenue des dieux. Donc, d'après cette différence, il est normal qu'elle invoque les puissances du tout comme supérieures et que, d'autre part, elle leur commande, puisque, *par les symboles secrets,* elle est pour ainsi dire vêtue de la tenue hiératique des dieux »218.

- 219 *Ibid.*, VI, 6 (246, 16 – 247, 6) : 'Ο θεουργὸς διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων οὐκέτι ὡς ἃ (...)

52Le symbolisme qui sous-tend la théurgie apparaît explicitement dans ces extraits du traité de Jamblique, qui fournissent incontestablement les données les plus précises en vue de la cerner. Exactement dans le même ordre d'idée, Jamblique dit encore que « *par la puissance des symboles secrets,* le théurge ne commande plus aux puissances cosmiques comme un homme ni comme se servant d'une âme humaine, mais c'est comme se trouvant

préalablement dans le rang des dieux qu'il use de menaces dépassant son essence ; non dans l'intention de faire tout ce qu'il affirme, mais en enseignant par l'emploi de telles paroles la force, la grandeur et la nature de la puissance qu'il détient de l'union avec les dieux qu'il a obtenue par la connaissance des *symboles secrets* »219.

- 220 S. SAUNERON, *Aspects et sort d'un thème magique égyptien : les menaces incluant les dieux,* in *Bul* (...)
- 221 JAMBLIQUE, *op. cit.,* III, 18 (145, 13-16) : (…) ἡ κλῆσις καί τὰ δρώμενα ὑπὸ τοῦ ἐπιστήμονος τῇ εξ (...)
- 222 *Ibid.,* IV, 3 (185, 15 – 186, 1 et 186, 3-4) : Ἐάν μέν οὖν καλοῦν ἢ καλούμενον ἢ ἐπιτάττον ἢ ἐπιτατ (...)

53La relation homme-dieu qui s'établit dans la théurgie grâce aux symboles secrets détenus par le théurge est donc une relation horizontale, d'égal à égal et non d'inférieur à supérieur. Aucune contrainte n'est exercée par un être inférieur sur les dieux. Et si des ordres, voire des menaces220, sont proférés, c'est par le théurge mis au rang des dieux. Il y a entre le théurge et le dieu « assimilation » et « appropriation ». Et quand Jamblique affirme que « l'évocation et les actions de celui qui sait, par l'assimilation et l'appropriation, courent d'eux-mêmes vers les êtres supérieurs et s'unissent à eux, mais ne produisent pas leur activité par la violence »221, il résume en quelque sorte les caractères propres de la théurgie : elle se présente bien comme un ensemble d'actions appropriées à celui à qui elles s'adressent et accomplies par le théurge, détenteur d'un savoir constitué par les symboles secrets que sont les rites. Ces actions élèvent le théurge jusqu'aux êtres supérieurs, sur lesquels il n'exerce donc aucune contrainte. La relation de commandant à commandé appartient en effet au domaine du terrestre et n'est pas envisageable ici. C'est pourquoi, « si nous distinguons invocateur et invoqué, commandant et commandé, meilleur et pire, nous transposons en quelque sorte la contrariété de la création aux biens non engendrés des dieux, mais si, comme il est juste, nous dédaignons tout cela comme terrestre, (…) voilà aussitôt supprimé le premier sujet de ces recherches »222.

- 223 *Ibid.,* III, 1 (100, 6-8) : (…) οὐδ' ὅλως ἀνθρωπικόν έστι τό έργον, θείον δέ καὶ ὑπερφυές ἄνωθεν τε (...)

54C'est aussi, on le sait, parce que la théurgie vient des dieux qu'elle ne peut les contraindre. Il en va de même pour la mantique, branche importante de la théurgie et qui en présente les mêmes caractéristiques ; elle aussi vient des dieux : « Ce n'est absolument pas une œuvre humaine, mais divine, surnaturelle, envoyée du haut du ciel »223.

- 224 *Ibid.,* I, 12 (40, 19 – 41, 6) : Αὐτοφανής γὰρ τὶς έστι καὶ αὐτοθελὴς ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἔλλαμψις, π (...)
- 225 *Ibid.,* III, 23 (155, 16 – 156, 3) : Καὶ νῦν οὐν τό μὴ πάντως τοῖς ἡμετέροις ἔργοις συντρέχειν τὴν (...)

55En somme, les œuvres de la mantique et de la théurgie ne s'accomplissent pas par contrainte, mais bien par la volonté des dieux eux-mêmes. Jamblique en veut encore pour preuve que, dans le rituel théurgique de l'invocation, lorsque le théurge atteint l'illumination, l'ἔλλαμψις, celle-ci n'est due qu'à elle-même, à sa propre volonté, c'est-à-dire à la volonté des dieux qui, faisant resplendir la lumière sur les théurges, ne font preuve que de bienveillance224. De même, dans la mantique, la vérité apparaît dans les songes non selon notre gré, mais par le bon vouloir divin ; les mêmes termes se retrouvent dans les propos de

Jamblique, désignant les mêmes données du rituel : « La vérité dans les songes (…) brille *d'elle-même* » ; c'est une preuve que « *la mantique vient* de l'extérieur, *des dieux,* et qu'elle fait voir l'avenir, librement, quand elle le veut, comme elle le veut, avec *bienveillance* »225.

- 226 *Ibid.*, III, 19 (147, 12-15) et III, 20 (149, 13-14) : (…) πρόγνωσις πάσα καί έργων άιδίων πράξις θ (...)

56En guise de conclusion de cette première approche du statut de la théurgie, disons, avec Jamblique, que « toute prescience et tout accomplissement d'œuvres éternelles sont œuvres divines, ils ne s'accomplissent ni par nécessité, ni par d'autres causes humaines, mais par celles que les dieux seuls connaissent (…) et *le succès des œuvres divines vient des dieux seuls* »226.

- 227 Voir ρ. 45 et note 154.
- 228 Voir p. 46 et note 157.
- 229 *P.G.M.*, I, 53-54 : Πνούθεως λόγος πείθειν θεούς (…).
- 230 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 13 (44, 7-10) : (…) ή διά τῆς έκθύσεως πειθώ τῶν κρειττόνων, είς κηδεμονί (...)
- 231 *Ibid.*, I, 12 (42, 12-15) : (…) τὴν γνώμην τῶν άνθρώπων έπιτηδείαν άπεργαζόμεναι προς τό μετέχειν τ (...)
- 232 *Ibid.*, I, 12 (42, 7) : (…) διά τής θείας φιλίας (…).
- 233 *Ibid.*, V, 26 (239, 6-7) : (…) πειθώ δέ καί *κοινωνίαν* καί *Øιλίαν* άδιάλυτον *έγείρει*, τόν τε θείον *έρ* (...)
- 234 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, VII (p. 165, 11-14 et p. 166, 3-5 Bywater) : "Ετερον δ' έστι (...)
- 235 PLATON, *Banquet*, 186 b : (…) μέγας καί θαυμαστός καί έπί πάν δ θεός τείνει, καί κατ' άνθρώπινα κα (...)
- 236 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 12 (42, 7) : (…) διά δέ τῆς θείας φιλίας τῆς συνεχούσης τὰ πάντα (…). Voi (...)
- 237 PLATON, *Banquet*, 188 b-c-d : (…) αἱ θυσίαι πᾶσαι καί οἷς μαντική έπιστατεϊ (ταύτα δ' έστίν ή περὶ (...)
- 238 *Ibid.*, 193 b : (…) *φίλοι* γαρ γενόμενοι καί διαλλαγέντες *τω θεώ,* έξευρήσομέν τε καί έντευξόμεθα τοι (...)
- 239 *Ibid.*, 212 a : (…) τεκόντι δέ άρετήν άληθῆ καὶ θρεψαμένω ύπάρχει, *θεοφιλεϊ* γενέσθαι, (…).
- 240 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 8 (209, 3) : αιτία ύπερφυής.

57Il s'ensuit qu'il n'y a pas de contrainte dans la théurgie. Tout au plus exerce-t-elle une persuasion. Dans quel sens faut-il entendre ce terme ? Alors que le verbe πβίθειν semble devoir être entendu dans le sens d'une contrainte chez Platon, dans une certaine mesure227, chez Eschyle228 et bien sûr dans les papyrus magiques grecs229, il n'en est pas de même chez Jamblique qui sur ce point paraît apporter une nuance par rapport à son maître Platon, lorsqu'il affirme que « la *persuasion* exercée par le sacrifice expiatoire sur les êtres supérieurs, encourageant une fois encore leur bonté à la sollicitude et détournant la privation, sera tout à fait pure et immuable »230. Les évocations, en particulier, « disposant l'esprit humain à participer des dieux et l'élevant jusqu'à eux, les lient par une *persuasion* mélodieuse »231. Dans les deux extraits, la persuasion est liée au concept d'amitié ou de bonté divine. En effet, c'est en vertu de la divine amitié que les évocations mettent les prêtres en contact avec les dieux232. De même, la prière « éveille une *persuasion,* une communion, une amitié indissolubles et accroît l'amour divin »233. Ici encore, la persuasion, indissociable

de cette amitié entre hommes et dieux, place la relation à un niveau horizontal. Or, si l'on admet aisément qu'un ami n'exerce pas de contrainte sur un ami, mais seulement une persuasion, on peut s'étonner de cette conception d'une amitié entre les dieux et les hommes, qui, à première vue, semble aller à l'encontre des traditions platonicienne et aristotélicienne. En effet, tant dans le *Lysis* que dans *l'Éthique à Nicomaque,* Platon et Aristote conçoivent l'amitié comme une relation symétrique fondée sur une certaine ressemblance, sur une convenance. Et même si Aristote admet une espèce d'amitié qui comporte un élément de supériorité (l'amitié d'un père à l'égard d'un fils, d'un mari à l'égard de sa femme, etc.), il nie toute amitié quand la différence est trop grande, affirmant que l'amitié avec un être à part des autres mortels, comme un dieu, est impossible234. Toutefois, certains extraits du *Banquet* de Platon nuancent cette position. Comme on le sait, le *Banquet* porte sur le dieu Amour et il s'agit pour chacun des participants d'en faire l'éloge. Parmi les différents avis, il en est un qui éclaire la conception de Jamblique. Après Pausanias qui définit deux types d'amour, celui des hommes de basse espèce, fondé sur les corps, et l'amour homosexuel, fondé sur l'intelligence, Eryximaque veut élargir cette opinion qu'il trouve trop restrictive et affirme que l'action de l'amour s'étend à tout, dans l'ordre des choses humaines comme dans l'ordre des choses divines235, ce qui préfigure, chez Jamblique, l'idée que la divine amitié « contient toutes les choses »236. Mais il y a plus. En des termes proches de ceux qu'on peut lire chez Jamblique, et dans un contexte similaire, à savoir celui des rites, Eryximaque affirme encore que les sacrifices et les choses auxquelles préside la divination (c'est-à-dire ce qui représente la communauté [κοινωνία] entre les hommes et les dieux) ont pour but de sauvegarder et de guérir l'amour. En d'autres termes, pour Eryximaque, la divination a pour but de sauvegarder la forme supérieure de l'amour, à savoir celle qui tend vers le respect des lois divines et la piété. En tant que telle, la divination, ajoute-t-il, est « l'artisan de l'amitié entre les dieux et les hommes »237. Ce lien entre piété et amitié est encore souligné par un autre intervenant. Selon Aristophane, chacun de nous, provenant d'un être divisé, recherche sa « moitié ». De crainte d'être divisé à nouveau, il faut être pieux envers les dieux, ce qui aura pour conséquence que, devenus « amis du dieu Amour »238, nous découvrirons l'être bien-aimé. Enfin, les propos de Socrate témoignent eux aussi de la conception d'une amitié entre les dieux et les hommes. La divinité éprouve de l'amour à l'égard de l'homme qui est arrivé à la contemplation de la beauté éternelle ; à ce moment, celui-là est « cher aux dieux »239. Ce type d'amour est, par conséquent, le propre du philosophe. Jamblique, par un élargissement de pensée qui lui est caractéristique, en fait le propre du théurge et la cause surnaturelle du rite240.

- 241 *Ibid.*, I, 21 (65, 3-4) : (…) οὐχ αὕτη μέν κατὰ θεσμούς θεῶν νοερώς τε κατ' ἀρχάς ἑνομοθετήθη ;
- 242 *Ibid.*, VIII, 8 (272, 2-8) : Νόμοις γαρ ἀχράντοις καί νοεροῖς ὥρισται πάλαι τά ἔργα της ἱερᾶς ἁγιστ (...)
- 243 PLATON, *République*, IV, 427 b : (…) τῷ μέντοι 'Απόλλωνι τῷ ἐν Δελφοίς τά τε μέγιστα καὶ κάλλιστα (...)

58Comme dernier argument pour affirmer que l'impression même que la théurgie influence les dieux est fausse, Jamblique avance encore que le culte obéit à des lois établies par les dieux depuis longtemps241, antérieures à l'accomplissement des rites. C'est pourquoi il considère qu'il est impie de croire que l'on peut contraindre les dieux, « car les œuvres du rite sacré sont fixées depuis longtemps par des lois pures et intellectuelles, et ce qui est inférieur est supprimé par un ordre et un pouvoir plus grands, et, quand nous passons à un sort meilleur, nous nous éloignons de ce qui est inférieur et, en l'occurrence, rien ne s'accomplit à l'encontre de la règle initiale qui fasse fléchir les dieux en vertu de la théurgie qui survient plus tard »242. En cela aussi, Jamblique est tributaire de Platon qui, dans la *République,*

attribue à Apollon de Delphes la tâche de faire les lois qui concernent la construction des temples, les sacrifices, etc243.

59Le deuxième axe de la réponse de Jamblique à l'objection de la contrainte émerge du fondement théologique et philosophique du rite.

- 244 Voir ρ. 23.

60Le *De Mysteriis* n'est pas seulement l'apologie de la théurgie. Il renferme également tout un contenu théologique et philosophique : Jamblique lui-même entreprend de distinguer les trois domaines244. Théologie et philosophie sont certes inférieures à la théurgie, mais elles n'en constituent pas moins le préalable indispensable à la mise en œuvre du rite. C'est sur elles encore que Jamblique se fonde, d'une part, pour distinguer théurgie et magie, rejetant ainsi toute contrainte du rite théurgique, et d'autre part, pour en faire un instrument de récupération du rite, destiné à en expliquer le fonctionnement ou à en justifier les erreurs et les échecs. C'est ce double aspect que nous allons envisager maintenant, en montrant par ailleurs que les concepts sur lesquels repose son argumentation sont, pour une large part, issus de la tradition grecque, selon une démarche qui récupère le rite. Nous étudierons successivement le concept de la sympathie, fondé sur celui de la connaturalité, celui de l'existence d'une hiérarchie entre les êtres, celui de la providence divine et enfin le double concept de la transcendance et de l'immanence divines.

- 245 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, I, p. 90 et note 1 : « Le néoplatonisme (surtout après Plotin : Jambl (...)
- 246 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 20 (227, 16-18) : texte cité p. 108 et note 503.

61Le concept de la *sympathie universelle* repose sur l'idée que le cosmos est un tout unique aux parties liées entre elles en vertu d'une parenté, d'une similitude et d'une connaturalité. Le semblable y agit alors sur le semblable. Comme l'indique A.-J. Festugière, « depuis l'âge hellénistique et jusqu'à la Renaissance, cette doctrine de l'unité du cosmos et de la sympathie qui en lie tous les membres a eu valeur de dogme »245. Et pour Jamblique, cette parenté (συγγένεια) et cette appropriation (οἰκειότης) entre les semblables sont des notions fondamentales pour la théurgie selon laquelle « la loi du culte attribue les semblables aux semblables »246.

- 247 Éd. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, Klin (...)
- 248 *Ibid.*, p. 63-99 : συγγένεια chez Platon.
- 249 Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Conférences faites au Collège de F (...)
- 250 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, II, p. 418-425 ; P. BOYANCE, *Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique*, in (...)
- 251 J. ANNEQUIN, *op. cit.*, p. 18 : « Si le magicien menace les dieux dans les incantations qui accompa (...)
- 252 CICERON, *De divinatione*, II, 43, 92 : *(...) quae potest igitur contagio ex infinito paene intervall* (...)
- 253 A. BOUCHE- LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité,* Paris, 1879 (impression anastatiq (...)
- 254 PLOTIN, *Ennéades*, IV, 4, 40 (p. 147, 29-30 Bréhier) : Τας δὲ γοητειὰς πώς ; "Η τ ῇ συμπαθεια (…). (...)

- 255 Voir p. 92 et note 422.
- 256 Fr. CUMONT, *L'astrologie et la magie dans le paganisme romain,* in *Revue d'Histoire et de Littérat* (...)
- 257 P. BOYANCE, *Théurgie et télestique néoplatoniciennes,* in *Revue de l'Histoire des Religions,* 147, 1 (...)
- 258 PLATON, *Protagoras,* 316 d : Έγώ δέ τὴν σοφιστικήν *τέχνην* φημὶ μέν είναι παλαιαν, τούς δέ μεταχειρ (...)
- 259 Ils ont été mis en évidence par Ph. Derchain *(Pseudo-Jamblique ou Abammôn ? Quelques observations* (...)
- 260 Dès qu'on aborde la question de l'origine du *Corpus Hermeticum,* il convient de nuancer la position (...)
- 261 *CH.,* XVI, 12 (26-27) : (…) ὁ νοητὸς κόσμος τὸν αίσθητόν κόσμον *περιέχων πληροί αὐτόν (...).*
- 262 *Ibid.,* XVI, 17 (11-12) : (…) *ἤρτηται* οὺν ὁ νοητός κόσμος τοῦ θεοῦ, ὁ δέ αίσθητὸς τοῦ νοητοῦ (…).
- 263 JAMBLIQUE, *op. cit.,* I, 3 (8, 11-12) : (…) *περιεχόμεθα* γαρ έν αὐτῇ μᾶλλον ἡμείς καὶ *πληρούμεθα* ὑπ (...)
- 264 *Ibid.,* I, 3 (10, 1) : (…) αὐτοίς *συνηρτημένη (...).*
- 265 Cela répond à Porphyre qui « concédait » l'existence des dieux : (…) Øἡς τοίνυν πρῶτου διδόναι είν (...)

62Si le terme συγγένεια remonte à Pindare qui l'utilise dans son sens étymologique d'appartenance à un même génos, c'est avec Platon qu'il prend toute sa richesse spirituelle247, notamment à partir du *Phédon,* où l'on découvre son sens philosophique de parenté de l'âme avec l'Idée. Ce sens évolue jusqu'à *l'Épinomis* où la συγγένεια apparaît dans le δεσμός qui relie toutes choses entre elles248. Quant au concept de la sympathie universelle, s'il répond certes au sentiment profond qu'ont les hommes de l'existence de connexions entre les différentes parties de l'univers249, que l'on rencontre chez beaucoup de philosophes, toutefois, il faut attendre les Stoïciens pour qu'il s'intègre dans une théorie scientifique ou philosophique250. Il deviendra alors le dogme fondamental de la magie, de la médecine, de l'alchimie, de l'astrologie251. Les Stoïciens et, à leur suite, Cicéron252 s'en sont servis afin de rendre raison de la divination253. C'est par le principe de la sympathie que Plotin aussi explique la magie et l'action du magicien : celle-ci ne s'exerce que parce qu'il existe préalablement des liens naturels entre les êtres254. Et, en ce qui concerne la sympathie naturelle entre l'image et son original, il attribue « aux sages d'autrefois » certaines cérémonies au cours desquelles ils provoquent la descente des forces du ciel sur la terre par la sympathie d'un objet approprié255. P. Boyancé admet l'hypothèse qui replace ces « sages d'autrefois » dans le contexte des mystères d'Éleusis, ce qui rattache le principe de la sympathie universelle non à l'astrologie « née dans les temples de la Chaldée », comme le soutient Fr. Cumont256, mais à la religion grecque257. Plus précisément, à la lumière d'autres témoignages néoplatoniciens, il lui apparaît vraisemblable que Plotin devait avoir dans l'esprit Orphée qui, chez Platon, était aussi l'auteur de tout ce qui constitue des τελεταί258 et qui, aux époques hellénistique et romaine, passait souvent pour être le fondateur des cultes mystiques grecs. Si ceci contribue à mettre en lumière l'origine grecque de la sympathie, il ne faut cependant pas perdre de vue une influence égyptienne probable, d'autant plus concevable que les éléments égyptiens contenus dans le *De Mysteriis* ne sont pas négligeables259. Certains textes hermétiques260 associent au concept de la sympathie universelle l'idée de l'existence d'une chaîne, d'un lien universel et immatériel qui unifie tout l'ensemble du cosmos. Cette « chaîne » va de Dieu et du monde intelligible jusqu'à l'homme : « (…) le monde intelligible, *enveloppant* le monde sensible, le *remplit* (…) »261 ; « (…) le

monde intelligible est *attaché* à Dieu, le monde sensible à l'intelligible (…) »262, peut-on lire dans le traité XVI du *Corpus Hermeticum*, dans un extrait où la ressemblance de vocabulaire avec certains passages du *De Mysteriis* est frappante. Jamblique considère en effet que la divinité est partout, que nous sommes en contact avec elle, *enveloppés* de sa présence et *remplis* par elle263, car l'âme humaine est *reliée* aux dieux264. D'où la connaissance innée que nous en avons, qui constitue la preuve de leur existence265.

- 266 Le développement de cette conception s'étend sur les chapitres 2 à 5 de *l'Asclépius,* et il serait (...)
- 267 *Asclepius*, 19 (p. 319, 12-16 et p. 320, 1) : *(...) his ergo ita se habentibus ab imo ad summum* t *se* (...)
- 268 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, II, p. 217. Voir *Épinomis*, 992 a : Δεσμὸς γὰρ πεφυκώς πάντών εἵς άναφ (...)
- 269 JAMBLIQUE, *Op. cit.*, I, 19 (58, 10).
- 270 *Ibid.*, V, 26 (240, 7).
- 271 *Ibid.*, II, 1 (67, 17).

63Ce lien entre l'âme et les dieux, on le retrouve encore dans un autre texte hermétique, l'*Asclépius*, qui présente la hiérarchie Dieu – âme du monde -ciel – tous les vivants, comme un ensemble uni par un « *nexus* », réseau de liens sympathiques qui mettent en communication tous les êtres depuis les dieux jusqu'aux végétaux266 et « se tenant ainsi, se déplaçant de la plus basse à la plus haute, toutes les choses sont liées entre elles (…), les mortelles sont liées aux immortelles, les sensibles aux insensibles »267. Si le terme σειρά, qui désigne cette chaîne unificatrice, est absent du *De Mysteriis*, on y trouve en revanche la notion de δεσμός dont A.-J. Festugière va chercher l'origine dans *l'Épinomis*268 : tel est le σύνδεσμος, lien commun entre les dieux visibles et leurs modèles intelligibles269, lien entre les âmes et les dieux que contient la prière270, lien des âmes avec le corps271, etc.

- 272 *Ibid.,W*, 7 (207, 13) : texte cité entièrement p. 87, note 400. (« Dans les sacrifices, une certain (...)
- 273 *Ibid.*, III, 30 (173, 14-16) : Καὶ γὰρ τὰ ἔσχατα τῶν ἐν τῇ γενέσει κινείται τοις ούρανίοις δρόμοις (...)

64Entre les différents membres de cette chaîne existe une sympathie, essentiellement conçue par Jamblique comme un *mouvement* qui entraîne le semblable avec le semblable272. Ce mouvement se produit dans les parties les plus proches comme dans les parties les plus éloignées du Tout273 et opère dans tout le culte.

- 274 *Ibid.*, III, 16 (137, 20 – 138, 12) : Καί ἡ ἕνωσις δέ καὶ ἡ συμπάθεια τοῦ παντός καὶ ἡ ὡς έφ' ένός (...)

65Ainsi, dans la mantique, à côté de la mantique divine, Jamblique distingue la mantique humaine. Celle-ci opère grâce aux signes envoyés par les dieux par l'intermédiaire de la nature et des démons. Le mouvement qui y correspond s'accomplit selon le mode du semblable au semblable, qui assure la descente, des dieux jusqu'aux hommes, de ces signes divins : dans le Tout en effet, considéré comme un seul être, la sympathie entraîne un *mouvement* et, de là, la procession des signes. Ceux-ci *descendent* alors depuis les parties les plus éloignées jusqu'aux hommes à travers toute la chaîne des éléments (ciel, air) et des êtres intermédiaires (démons, âmes)274.

- 275 A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism,* (...)
- 276 Voir p. 104-108, 116, 122-123.

66Notons que cette espèce de mantique n'est, aux yeux de Jamblique, qu'un simulacre de la mantique divine. Elle se produit par la sympathie, ce qui a fait dire à A. Smith qu'il y a chez Jamblique une « basse théurgie » fonctionnant sur celle-ci275. Que la théurgie présente différents niveaux, Jamblique le dit explicitement276. Mais que la théurgie, à quelque niveau que ce soit, opère uniquement par la sympathie, il le nie formellement, faisant intervenir dans son processus l'amitié entre Dieu et ses créatures. Comment rattache-t-il alors à la théurgie les différentes formes de la mantique humaine qui opère par la sympathie ? Par ailleurs, dans cette mantique, où se trouve le divin inhérent, ne serait-ce qu'étymologiquement, à la théurgie ? La réponse figure dans ces signes divins qu'envoient les dieux aux hommes grâce aux chaînes sympathiques. La sympathie n'est qu'un instrument et non une cause. En outre, ces signes font que cette forme de mantique opère *symboliquement,* et nous aurons maintes fois l'occasion de montrer que c'est là le caractère essentiel de la théurgie qui, des *Oracles Chaldaïques* à Proclus, apparaît comme un symbolisme en acte.

- 277 JAMBLIQUE, *op. cit.,* III, 14 (133, 9-18 et 134, 1-2) : Ἐπεί δέ καί ἡ τὸ ἐναντίον δεκτικοί ἐστι τοῦ (...)

67Dans la mantique divine, Jamblique range la mantique dite « par adduction de lumière » qui consiste à utiliser la lumière ou les ténèbres – selon la loi de la connaturalité qui, si elle veut que le semblable attire le semblable, admet aussi que le contraire attire le contraire – afin de susciter la présence et l'illumination divines. Dans ce type de divination, « *puisque le contraire est destiné à recevoir le contraire par changement et par sortie de soi, ou que le connaturel et l'apparenté sont destinés à recevoir le connaturel et l'apparenté par similitude,* tout naturellement, ceux qui amènent la lumière, tantôt prennent les ténèbres pour auxiliaires, tantôt ont comme aides pour l'illumination la lumière du soleil ou de la lune ou entièrement la lumière du ciel. Parfois aussi, on se sert d'installations de certaines choses qui sont *apparentées* aux dieux qui vont venir ou d'incantations ou de formules *apparentées* elles aussi et disposées en vue de préparer la réception, la venue et l'épiphanie des dieux »277.

- 278 *Ibid.*, III, 22 (154, 5-7) : (…) τῇ ἀπὸ τῶν ζώων ὕλη τοὺς δαίμονας ἐπιβεβηκέναι, προσαγομένη δ' αὐτ (...)
- 279 *Ibid.*, I, 15 (49, 1-5) : Καί εἴ τις ἐγγύθεν ἢ πόρρωθεν *συγγένεια* ἢ *ὁμοιότης* πάρεστιν, ἐξαρκεί καί (...)
- 280 *Ibid.*, V, 21 (229, 3-7) : (…) ὁ δὲ πάντα τε ἱλεωσάμενος καὶ ἑκάστω τὰ κεχαρισμένα καὶ κατὰ δύναμι (...)

68Dans les offrandes, c'est encore un *mouvement créé* en vertu de la sympathie que celui des démons qui y apparaissent278. Dans les offrandes toujours, « si une *parenté* ou une *ressemblance* se présente de près ou de loin, celle-ci est suffisante pour le contact dont nous parlons maintenant ; car il n'y a rien parmi les choses qui sont établies, ne fût-ce qu'un instant, près des dieux, il n'y a rien à quoi les dieux ne soient pas aussitôt présents et unis »279. C'est pourquoi, « celui qui s'est rendu tous les dieux propices et a offert à chacun les présents qui lui sont agréables et le plus *semblables* possible, reste toujours sûr et infaillible, ayant bien accompli la réception du chœur divin, parfaite et entière »280.

69Dans les sacrifices également, la loi du semblable joue et la matière offerte aux dieux leur est connaturelle. Cette matière a été livrée comme telle par les dieux qui ne subissent donc aucune contrainte mais deviennent en quelque sorte les instigateurs ou les exécuteurs du rite : cela répond, nous aurons encore l'occasion de le souligner, au statut fondamental de la théurgie. Le sacrifice, comme la théurgie tout entière, est bien un rite divin.

- 281 *Ibid.*, V, 23 (234, 1-4 et 9-13) : (…) δεῖ (…) τήν δὲ οἰκείαν πρὸς αὐτοὺς ἐκλέγεσθαι, ὡς συμφωνεῖν (...)

70Par conséquent, dans les sacrifices, « il faut choisir la matière qui leur est *apparentée,* comme pouvant s'accorder à la construction des demeures des dieux, à l'érection de leurs statues et aussi aux rites du sacrifice (…). Une certaine matière est livrée par les dieux ; elle est en quelque sorte *connaturelle* à ceux-là mêmes qui la donnent ; ainsi le sacrifice d'une telle matière éveille les dieux à apparaître et les appelle aussitôt à se laisser saisir »281.

- 282 *Ibid.*, V, 25 (236, 8-15) : Καί τῶν μὲν πρὸς θεούς θυσιῶν ἔφορος ἐστι θεός, τῶν δὲ πρός ἀγγέλους ἂγ (...)
- 283 *Ibid.*. V. 14 (217, 17 – 218, 4 et 218, 15-17) : Εί δή τις τους τοιούτους βούλοιτο θεραπεύειν θεουρ (...)

71Le sacrifice doit être adapté à l'être supérieur qui le préside et puisque « l'inspecteur des sacrifices offerts aux dieux est un dieu, celui des sacrifices offerts aux anges est un ange, celui des sacrifices offerts aux démons, un démon et pour les autres de même, ce qui, selon le genre approprié, est *connaturellement* assigné à chacun ». C'est la raison pour laquelle, dit encore Jamblique, « chaque fois que nous offrons des sacrifices aux dieux avec les dieux comme inspecteurs et exécuteurs du sacrifice, il faut respecter la loi du rite divin des sacrifices »282. C'est pourquoi, dans les sacrifices encore et dans le culte tout entier, « si quelqu'un veut honorer de tels dieux (dieux matériels) par la théurgie, il faut leur rendre un culte d'après ce qu'ils sont par nature et l'autorité qu'ils ont, à savoir un culte matériel, étant donné qu'ils sont matériels ; ainsi, en effet, nous les amènerions complètement tout entiers à nous les concilier et nous leur offririons dans le culte la *connaturalité* qui leur convient (…). C'est pourquoi, dans les sacrifices, offrir de la matière aux dieux immatériels est déplacé, mais tout à fait approprié à tous les dieux matériels »283.

- 284 *Ibid.*, I, 15 (46, 13-16) : Τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἕν, ἢ εἰ νοητὸν αὐτὸ καλεῖν ἐθέλοις (...)

72Dans la prière, dit Jamblique, « ce que nous avons de divin, intelligent et un, ou si tu veux l'appeler ainsi, d'intelligible, s'éveille activement et, en s'éveillant, tend particulièrement au *semblable* et s'unit à la perfection en soi »284.

- 285 PLATON, *Protagoras*, 322 a : (…) ‘Επειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν *διὰ τὴν το*(...)
- 286 PLATON, *Lois*, X, 899 d : ‘*Ω* ἄριστε δὴ φῶμεν, ὅτι μὲν ἠγῇ θεούς, συγγένειά τις ἴσως σε θεία πρὸς τ (...)

73Voilà comment l'auteur du *De Mysteriis* envisage le concept de la sympathie universelle. Même si elle apparaît mâtinée d'éléments égyptiens, la pensée grecque semble avoir été le principal support théologique et philosophique du culte païen : n'est-ce pas là le meilleur moyen, pour un dévot comme Jamblique, de le défendre ? En l'occurrence, selon Platon, cette

parenté, cette συγγένεια, était déjà pour Protagoras une justification du culte : « Puisque l'homme participait au lot divin, d'abord, en raison de sa parenté avec le divin », dit-il, « il fut le seul des animaux à honorer des dieux et il entreprit de leur construire des autels et des statues »285. Et le fait de croire aux dieux, précise-t-il par ailleurs, atteste « une certaine parenté divine qui pousse à honorer ce qui est de même nature et à en admettre l'existence »286. Partant de là, Jamblique prolonge son rôle, l'intégrant dans les différentes parties du culte, jusque dans la langue qui y est utilisée.

- 287 Nous le verrons souvent étayer son propos par une référence à l'Orient : voir à ce sujet notre art (...)

74Nous avons déjà largement souligné l'importance des noms et le rôle déterminant qu'ils jouent dans la bonne marche du culte. Selon Jamblique, c'est la langue des peuples anciens qu'il faut utiliser de préférence à toute autre : le caractère ancien, et de surcroît sacré, des peuples qu'il retient revalorise un rituel au langage devenu incompréhensible pour le profane. Ces peuples sont aussi d'origine orientale et Jamblique exploite certainement la fascination de ses contemporains pour l'Orient287 : son ouvrage, qui traite essentiellement du culte grec traditionnel, mêle des éléments de sagesse chaldéenne, de théologie égyptienne à un fonds essentiellement grec.

- 288 JAMBLIQUE, *op. cit.*, VII, 4 (256, 6-11 et 14-17) : Διότι γὰρ τῶν ἱερῶν ἐθνῶν, ὥσπερ ‘Ασσυρίων τε (...)

75Cette langue est *connaturelle* aux dieux, en tant qu'éternelle et immuable : « Parce que les dieux ont montré que toute la langue des peuples sacrés, comme les Assyriens et les Égyptiens, est apte au rite, nous pensons devoir nous entretenir avec les dieux dans la langue qui leur est *connaturelle* et parce que ce type de langage est le premier et le plus ancien (…), nous conservons jusqu'à présent immuable la loi de la tradition. Car si quelque chose convient aux dieux, c'est évidemment l'éternel, l'immuable qui leur sont *connaturels* »288.

- 289 Voir ρ. 59-61 ; *cf.* également B.D. LARSEN, *op. cit.*, p. 185 et B. NASEMANN, *op. cit.*, p. 279, qu (...)

76Jamblique accorde donc un rôle important à la sympathie universelle dans tous les aspects du rite, voulant montrer que, par la sympathie universelle, il y a entre le rite et ses effets plus une relation mécanique, automatique qu'une contrainte. Mais, probablement conscient que cette subtile distinction n'est guère convaincante si l'on veut distinguer le rite religieux du rite magique fondé lui aussi sur les lois de la sympathie, il place, bien au-dessus de cette cause automatique – qu'il juge nécessaire mais insuffisante à l'accomplissement du rite -, la Øιλία entre Dieu et les hommes289.

77Néanmoins, par la sympathie universelle, Jamblique vise à rendre aux rites une efficacité qui leur était désormais contestée. S'ils se révèlent parfois inefficaces, c'est à cause de l'ignorance qu'ont les adeptes de ces rapports entre les différentes parties du tout, de ces relations entre les semblables et les contraires… et comme ces connaissances sont l'apanage des spécialistes que sont les théurges, il convient de s'adresser à eux.

- 290 Voir p. 62.

78L'existence d'une *hiérarchie entre les êtres* est le deuxième concept sur lequel Jamblique se fonde afin de nier toute contrainte dans le rite. La notion de δεσμός290 est en effet indissociable de l'idée d'une hiérarchie allant des âmes aux dieux. Dans un premier temps, nous allons en exposer les principales modalités. Nous montrerons ensuite qu'une fois encore Jamblique se rattache à la pensée grecque, dans un courant qui mène d'Hésiode à Proclus, où le système hiérarchisé est poussé à l'extrême, et qu'en incluant ce concept dans le cadre théorique de sa théurgie, il justifie et revalorise celle-ci.

- 291 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 5 (15, 5 à 16, 5 : les genres extrêmes ; 16, 6 à 19, 7 : les genres inter (...)
- 292 *Ibid.*, I, 5 (17, 14-15) : (…) καὶ ἀναγωγήν ἀπὸ τῶν ὑποδεεστέρων ἐπί τὰ πρότερα διαβιβάζει (…).
- 293 *Ibid.*, I, 17 et 19.
- 294 *Ibid.*, I, 19 (58, 4-5) : τοῖς ὁρωμένοις σώμασι τῶν θεῶν ; I, 19 (61, 14-15) : συνημμένων δέ τῶν ἐμ (...)
- 295 *Ibid.*, I, 19 (60, 9-10) : (…) τοῖς αἰσθητοῖς θεοῖς σώματα ἔχουσιν οἱ παντελῶς ἀσώματοι θεοὶ συνήνω (...)
- 296 *Ibid.*, I, 19 (59, 1-4) :'Ετι δ' ή τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα νοερὰ ἐπιστροφὴ καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων (...)
- 297 *Ibid.*, V, 14 (217, 3-11) : texte cité p. 103 et note 479.
- 298 *Ibid.*, VIII, 8 (271, 10-12) : Εἰ δ' ἄρα τις καὶ δύο γένη περικοσμίων καὶ ὑπερκοσμίων θεῶν ἀπολείπ (...)
- 299 *Ibid.*, I, 20 (61, 14-64, 12).
- 300 *Ibid.*, *II*, 1-2.
- 301 *Ibid.*, II, 3-9.
- 302 *Ibid.*, II, 3 (73, 6-7) : (…) τὰ μέν θεῖα κάλλος οἷον ἀμήχανον ἀπαστράπτει, (…).
- 303 *Ibid.*, II, 4 (76, 16 – 77, 1) : Οὐκοῦν ἐν μὲν ταῖς τῶν θεῶν αὐτοψίαις έναργέστερα καὶ αὐτῆς τῆς ἁλ (...)
- 304 *Ibid.*, II, 5 (79, 7-8) : Καὶ μήν τό γε ἀποκαθαρτικὸν τῶν ψυχῶν τέλεον μέν έστιν έν τοῖς θεοῖς, (…)
- 305 *Ibid.*, II, 6 (81, 12-16) : (…) ἀλλ' ή μέν τῶν θεῶν παρουσία δίδώστν ἡμῖν ὑγείαν σώματος, ψυχῆς ἁρε (...)
- 306 *Ibid.*, II, 10 (92, 17 – 93, 2) : (…) καὶ τὰ τὴν ἀλήθειαν χορηγοῦντα πᾶσι τοῖς οὐσι περὶ ἑαυτῶν πρώ (...)
- 307 Voir p. 119.
- 308 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 7 (114, 8-9) : (…) οὐτε δαιμόνων, θεῶν δὲ γίγνεται ἐπίπνοια. Il ajoute (...)
- 309 *Ibid.*, II, 7 (83, 16 et 84, 1) : (…) τῶν δ'ἀγαθῶν δαιμόνων (…) τῶν δέ τιμωρῶν δαιμόνων (…).

79Il consacre une importante partie de son ouvrage à un exposé détaillé, voire fastidieux, des caractéristiques, des propriétés et des différences des êtres qui en occupent les divers échelons. Entre les genres extrêmes que sont les dieux et les âmes, il place des genres intermédiaires : les héros, supérieurs aux âmes, et les démons, dépendant de la race des dieux et au service de ces derniers291. Ces genres intermédiaires relient les extrêmes et « suscitent la remontée des inférieurs aux premiers »292. Jamblique souligne les différences entre chaque genre et au sein de chacun d'eux également. Parmi les dieux, notamment, Jamblique établit les distinctions suivantes : il y a les incorporels et les corporels. Ces derniers sont les astres, mais ils sont d'une certaine manière incorporels, le corps céleste étant très apparenté à l'essence incorporelle des dieux. En réalité, les astres sont des copies visibles des modèles

divins intelligibles : ce sont les statues visibles des dieux293. Il faut encore établir deux distinctions qui découlent de la première : il y a les invisibles et les visibles294, les intelligibles et les sensibles, ceux-ci ayant des corps295. Il y a donc parmi les dieux, ceux du premier rang et ceux du second rang296. Il y a aussi les matériels et les immatériels297 : par les premiers, on s'élève vers les seconds. Enfin, il y a les cosmiques et les hypercosmiques. Seuls les dieux qui sont séparés du devenir cosmique, c'est-à-dire de la nécessité ou de la fatalité, peuvent assurer la libération de l'âme298. Quant à ce qui différencie les dieux des démons, les démons invisibles, inférieurs aux dieux visibles, dirigent une portion du monde et sont liés aux corps qu'ils administrent en vertu de la connaturalité tandis que les dieux administrent l'ensemble de l'univers et sont séparés des corps299. Jamblique s'attache encore à différencier démons et héros, rattachant les premiers, par leur essence et leurs activités aux dieux, les seconds, aux âmes300. Au moment où, dans son exposé, il entreprend de décrire les apparitions de chacun de ces genres, sa hiérarchie, qui, jusque-là, sur le modèle de la classification d'Hésiode, se limitait à ces quatre genres (dieux, démons, héros, âmes), devient plus complexe : anges, archanges et archontes viennent s'y ajouter afin de constituer la suite descendante dieux – archanges – anges – démons – héros – archontes -âmes. Pour chaque genre, Jamblique fait une longue description des apparitions, de leurs propriétés, de leur grandeur, de la qualité et de la subtilité de la lumière irradiée, de la clarté des images et des dons qui en proviennent301. Tous ces éléments dépendent de la hiérarchie. Ce sont évidemment les apparitions des dieux qui font resplendir la plus grande beauté302, qui offrent les visions les plus claires303, qui ont la plus grande vertu purificatrice304 et qui dispensent les plus grands biens305. Les vraies apparitions viennent des dieux : en effet, si, par essence, ceux-ci procurent la vérité, ils le font d'abord à leur propre sujet et donc montrent aux théurges des apparitions véridiques306. Seuls les dieux procurent la vérité, comme le montre également le processus de la divination : dans les songes humains venant de l'âme, on atteint rarement la vérité, les vrais songes sont ceux venant des dieux307 ; enfin, le véritable enthousiasme vient des dieux, pas des démons308. Dans cette hiérarchie complexe apparaît encore la distinction entre bons et mauvais démons309.

- 310 Fr. CUMONT, *Les anges du paganisme,* in *Revue de l'Histoire des Religions,* 72, 1915, p. 165-166.
- 311 Sur l'existence d'une démonologie dans la pensée pythagoricienne, voir M. DETIENNE, *De la pensée* (...)

80Dans sa conception d'une hiérarchie des êtres, Jamblique reste fidèle à la tradition grecque et, si l'on voulait simplifier à l'extrême, on dirait que l'existence d'êtres intermédiaires découle de l'opposition proprement platonicienne entre le monde intelligible et le monde sensible, entre lesquels ces êtres opèrent la liaison. C'est pourquoi, sans réfuter la présence de ces croyances dans les milieux orientaux, il n'est pas nécessaire de confiner leur origine dans la théologie sémitique et le mazdéisme perse310, d'autant plus que la véritable intention de Jamblique est de puiser dans la tradition grecque afin de poser les fondements théoriques de la théurgie311.

- 312 Voir B.D. LARSEN, *op. cit.*, p. 160, qui considère cette influence comme très hypothétique, admett (...)
- 313 B. DECHARNEUX, *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Ale* (...)
- 314 J. DANIELOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Tome 1 : Théologie du judéo-christia* (...)

- 315 Fr. Cumont *(op. cit.*, p. 167) fonde son argumentation sur le fait que Proclus, au V^e^ siècle de not (...)

81Considérons les différents échelons de la hiérarchie jambliquienne. Après les dieux viennent les *archanges* et les *anges.* Leur présence dans la hiérarchie des êtres supérieurs pourrait trouver son origine dans la tradition chrétienne312. Mais ce serait perdre de vue l'influence du milieu grec sur l'angélologie juive d'un Philon313 ou judéo-chrétienne314. Par ailleurs, l'idée de courriers, comme Hermès ou Iris, apportant ici-bas les injonctions du ciel, est présente dans la mythologie grecque. Aussi, même si, selon Fr. Cumont, les Grecs eux-mêmes ont toujours regardé l'adoration des anges comme une importation étrangère315, il n'est aucun argument décisif en faveur d'une source autre que grecque à la présence d'anges dans la hiérarchie de Jamblique. L'auteur du *De Mysteriis* a puisé pour une large part dans la tradition grecque afin de poser les fondements de la théurgie et l'influence grecque est prépondérante dans son système démonologique.

- 316 Voir V. PIRENNE- DELFORGE, *Éros en Grèce : dieu ou démon ?,* in *Anges et démons, Actes du colloque* (...)
- 317 PLUTARQUE, *Vie de Dion, 2,* 5-6 : (…) οὐκ οἴδα μὴ τῶν *πάνυ* παλαιῶν τὸν ἀτοπώτατον ἀναγκασθῶμεν προ (...)
- 318 PLUTARQUE, *De Iside,* 26, 361 A-C ; voir D. BABUT, *op. cit.*, p. 401.
- 319 PLATON, *Banquet,* 202 d-e.
- 320 P. DECHARME, *op. cit.*, p. 456-457. Voir aussi J. SOUILHE, *La notion platonicienne d'intermédiair* (...)
- 321 L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour,* Paris, Presses Universitaires de France *(Bibliothè* (...)

82À la suite des archanges et des anges, Jamblique place les *démons.* Ici encore, on se trouve en présence d'une tradition incontestablement grecque316. Hésiode déjà considérait que les hommes de l'âge d'or étaient devenus des démons épichtoniens, sans doute bienfaisants, et ceux de la race d'argent, des démons hypochtoniens. Cette croyance en l'existence de mauvais démons, que Plutarque considère comme « la plus étrange des antiques traditions »317, trouve peut-être là sa source. Plutarque encore mentionne dans le *De Iside* les deux espèces de démons, les χρηστοί et les φαύλοι ; il en décèle la présence chez Homère et trouve chez Xénocrate des preuves de l'existence des mauvais démons, ainsi que chez Empédocle318. Malgré les affirmations de Plutarque, P. Decharme, qui ramène la théorie des démons au discours de Diotime319, pense qu'il faut attendre Xénocrate pour que la démonologie se fixe en une doctrine précise320. L. Robin, par contre, rappelle qu'Héraclite, Empédocle et Démocrite utilisaient la croyance à l'existence des démons telle qu'on la trouve chez Homère et Hésiode, et note la présence de cette doctrine dans l'œuvre de Platon, notamment dans *l'Apologie,* le *Phédon* ou encore le *Timée*321. Il semble donc acquis qu'une fois encore, Jamblique est tributaire de la tradition hellénique.

- 322 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 3 (71, 4-5 et 7) : (…) τῶν ἀρχόντων, et μέν σοι δοκοῦσιν οὑτοι εἰναι οί (...)
- 323 *P.G.M.*, IV, 2194.
- 324 Voir Y. JANSSENS, *Les leçons de Silvanos (NH VII, 4),* Québec, Presses de l'Université de Laval *(B* (...)
- 325 *Les leçons de Silvanos,* p. 117, 14-15 Janssens. Ce passage est explicitement inspiré de *l'Épître a* (...)

- 326 J. LACARRIERE, *Les gnostiques*, Paris, Albin Michel *(Collection Spiritualités),* 1994, p. 39.
- 327 H.-Ch. PUECH, *Plotin et les Gnostiques*, in *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Clas* (...)
- 328 M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hamm* (...)
- 329 M. SIMON, *Éléments gnostiques chez Philon*, in *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina* (...)
- 330 PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, I, 13-14 : ὁ κόσμος ἔδοξεν εἶναι (…) καθάπερ πόλις ἡ (...)
- 331 Quand H.-Ch. Puech présente le christianisme, le gnosticisme et le néoplatonisme comme trois grand (...)
- 332 PLATON, *Timée*, 42 e : τοῦτο καὶ πάνθ' ὅσα ἀκόλουθα ἐκείνοις ἀπεργασαμένους ἄρχειν, καὶ κατὰ δύναμ (...)
- 333 P. BOYANCE, *Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon,* in *Le origini dello gnosticismo. C* (...)

83En ce qui concerne les *archontes*, que Jamblique situe après les héros dans l'ordre décroissant de sa hiérarchie, la problématique est moins claire. Jamblique distingue deux types d'archontes, d'une part, les κοσμοκράτορες qui régissent les éléments sublunaires, d'autre part, ceux qui président à la matière, inférieurs aux précédents322. Par quel biais s'est opéré le glissement de sens depuis l'archonte, magistrat de la cité grecque, jusqu'aux archontes, êtres intermédiaires dans la hiérarchie des êtres ? Divers parallèles peuvent être signalés. Le terme κοσμοκράτωρ se rencontre dans les papyrus magiques grecs, dans un sens positif323, attaché au soleil. Il est également attesté dans un traité en copte de la bibliothèque de Nag Hammadi, daté de la fin du IIe siècle et intitulé *Les leçons de Silvanos*324. Il y désigne des entités négatives associées au monde des ténèbres, que vaincra celui qui possède le Christ325. L'influence gnostique est d'autant moins négligeable que la gnose constitue un système que n'a pu méconnaître Jamblique. Deux raisons nous amènent à l'envisager. La première est purement géographique car, comme on sait, les communautés gnostiques, qui ne se revendiquaient d'aucune nationalité, se sont développées dans des villes cosmopolites comme Alexandrie ou Antioche326 où a séjourné Jamblique. La seconde raison est qu'il a pu les connaître par Plotin. Ce dernier a en effet combattu des gnostiques, dont H.-Ch. Puech a montré, grâce aux découvertes de Nag Hammadi, qu'ils pouvaient être plus que probablement identifiés avec les *Archontiques*327. Les archontes de la gnose sont cependant sensiblement différents de ceux de Jamblique, dans la mesure où ils se présentent souvent comme des entités impies, jalouses328 ou carrément hostiles à Dieu. En cela, M. Simon tient d'ailleurs à les distinguer des archontes de Philon329, qui constitue une autre source possible. En effet, une piste se dégage peut-être d'un extrait du *De specialibus legibus* de Philon d'Alexandrie stigmatisant ceux qui regardent les dieux comme des astres. Considérant le monde à l'image d'une cité ayant ses magistrats et ses sujets, Philon appelle ἄρχοντες tous les astres du ciel, les présentant comme des lieutenants du Père unique de toutes choses330. Même si, dans la hiérarchie jambliquienne, les astres, en tant que dieux incorporels, se situent bien au-dessus des archontes, ce qu'on peut au moins retirer du texte de Philon, c'est que la métaphore consistant à rendre compte de la hiérarchie des êtres supérieurs sur le modèle d'une structure politique est amorcée. Par conséquent, si la présence d'archontes dans la hiérarchie jambliquienne atteste, si besoin en était, que l'auteur du *De Mysteriis* se trouve au carrefour de plusieurs influences331, il reste possible que celles-ci soient venues se greffer sur un concept issu de la tradition hellénique. À l'appui de cette thèse, P. Boyancé a voulu voir, sinon l'origine, du moins une profonde parenté entre les archontes de la gnose et les

« nouveaux dieux » du *Timée* qui, bien qu'ils ne soient nulle part appelés archontes dans le *Timée*, se voient attribuer une mission démiurgique et, après celle-ci, une mission de gouvernement (άρχειν) de l'animal mortel[332]. Comme intermédiaire entre Platon et la gnose, c'est également à Philon qu'il fait appel, invoquant un extrait du *De opificio mundi*, où le Dieu de la création dit : « Faisons », ce qui présuppose des auxiliaires afin que Dieu ne fût pas responsable du mal envers ses enfants. Ces auxiliaires pourraient bien être les astres, comparés aux archontes de la cité dans l'extrait du *De specialibus legibus* cité ci-dessus[333].

- 334 Voir A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, III, p. 41 : « (…) l'âme, née au Ciel, par essence incorporelle (...)
- 335 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 5 (17, 8-11 et 13-15) : Ταῦτα δὴ οὐν τα γένη μέσα συμ-πληροῦνται τὸν κοιν (...)
- 336 *Ibid.*, II, 10 (91, 9-15 et 17-18) : (…) ήνίκα ἂν ἁμάρτημά τι συμβαίνη περὶ τὴν θεουργικὴν τέχνην, (...)
- 337 Dans le *De defectu oraculorum*, la démonologie intervient dans deux points de vue : d'une part, si (...)
- 338 PLUTARQUE, *De E Delphico,* 21, 394 C : Μάλιστα δέ τά θεῖα πρὸς τὰ δαιμόνια συγχέοντες εἰς ταραχὴν (...)
- 339 PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 10, 415 A : ἐμοὶ δέ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας (...)
- 340 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 7 (84, 1-4) : (…) τῶν δέ τιμωρῶν δαιμόνων τα εἴδη τῶν τιμωριῶν ἐμφαινόντ (...)
- 341 *Ibid.*, III, 13 (130, 4-6) : (…) διά τό ἐξίτηλον της δυνάμεως εἴωθεν ενίοτε υπό τών δαιμονίων φαύλω (...)
- 342 *Ibid.*, IV, 7 (190, 9-11) : (…) τών κακών δαιμόνων τών ὑποκρινομένων τήν τών θεών καί τών αγαθών δα (...)
- 343 *Ibid.*, IV, 13 (198, 6-12) : (…) ούδέ γαρ πάς άνήρ διακρίναι δυνηθείη τί ποτ' έστι τό σπουδαίον αυτ (...)
- 344 *Ibid.*, X, 7 (293, 6 et 10-11) : (…) ol θεουργοί (…) ούδ' ὑπό πλάνου τινός φενακίζονται δαίμονος (… (...)
- 345 *Ibid.*, II, 10 (95, 1-8) :"0 δέ νύν λέγεις, ώς κοινόν έστι τό τής είδωλοποιίας καί τής περιαυτολογί (...)
- 346 PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 16, 419 A : Τίνι γαρ τών θεών διαφέρουσιν, εί καί κατ' ούσίαν τ (...)

84Quoi qu'il en soit, ce qu'il nous importe surtout de souligner, c'est le rôle que jouent ces entités intermédiaires dans le contexte de la théurgie du *De Mysteriis*. D'abord, dans une approche générale de la question, si on se rappelle que la théurgie vise à assurer la remontée des âmes qui sont descendues dans le corps et qui y sont emprisonnées[334], on comprend d'ores et déjà l'importance du rôle des intermédiaires dans celle-ci[335] : il s'agit d'assurer la continuité entre le haut et le bas, le lien entre les dieux et les âmes. Ensuite, l'existence de genres inférieurs, et surtout de mauvais démons, vient justifier les erreurs dans le rite. Il peut arriver, en effet, dans les apparitions que les espèces inférieures prennent l'aspect des supérieures et fassent des révélations mensongères. C'est pourquoi les théurges doivent être capables de les reconnaître car ils connaissent les différences entre les ordres[336]. La méconnaissance d'une certaine théologie, et, dans ce cas précis, de la hiérarchie des êtres et de leurs différences, peut donc être cause d'échec dans l'exécution du rite. Cette manière d'expliquer le mauvais fonctionnement du rite n'est pas une initiative originale de la part de Jamblique : on trouve la même démarche chez Plutarque. Accepter l'idée qu'il existe des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, au service de la divinité et assurant son action

sur les oracles et que, parmi ces intermédiaires, il en est de pervers, voilà ce qui permet à Plutarque d'expliquer la décadence de l'art divinatoire en particulier337, et, d'une façon générale, tout ce qui fut cause de trouble pour les hommes dans la tradition338. De l'aveu même de Plutarque, des difficultés nombreuses et graves ont été résolues par ceux qui ont imaginé la race des démons339. Jamblique admet lui aussi l'existence de mauvais démons : dans les épopties, « les démons vengeurs manifestent les espèces de châtiments et les autres qui sont mauvais en quelque manière s'entourent de bêtes nuisibles, sanguinaires et sauvages, (…) »340. Dans la divination « sur les caractères », l'apparition, « à cause de la faiblesse de sa puissance, a l'habitude d'être parfois troublée par les souffles des mauvais démons »341. Enfin, étant donné que « (…) les mauvais démons feignent la présence des dieux et des bons démons, (…) »342, tout homme (sous-entendons autre qu'un théurge) n'est pas capable de distinguer dans la race des démons le bon du mauvais. De là, dit Jamblique, désireux ici encore de justifier les échecs dans le rite, « on déduit faussement, à ce sujet, la question de la responsabilité et on la reporte sur les genres supérieurs à la nature et à l'ordre démonique »343. Seuls, « les théurges (…) ne sont pas égarés par un démon trompeur (…) »344. Se fondant sur une sorte de raisonnement par l'absurde, il avance que, s'il n'y avait pas de différences entre les genres supérieurs, les dieux ne seraient en rien supérieurs aux démons. Il n'admet pas, comme le prétend Porphyre, que « l'imagerie et la jactance soient communes aux dieux, aux démons et aux autres », car cela « confond les uns dans les autres tous les genres des êtres supérieurs et ne laisse même plus une quelconque différence entre eux », avec pour conséquence que « tout leur sera commun et que rien d'exceptionnel ne sera accordé aux supérieurs »345. C'est Plutarque encore qui avait tenu le même genre de raisonnement (justifiant lui aussi une pratique en perdition, celle des oracles) lorsqu'il affirmait que s'il n'existait que des génies bons et immortels, il ne serait pas besoin d'en parler puisqu'ils seraient identiques aux dieux346.

- 347 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 25 (236, 16 – 237, 7) : (…) προσήκει (…) τήν άξίαν εύλάβειαν έχειν, μή πη (...)
- 348 *Ibid.*, V, 10 (213, 8-13) : Διά τί ούν οί ταύτα λέγοντες ού καί τήν δλην άνα-στρέφουσι τάξιν, ώστε (...)

85Cette hiérarchie complexe implique encore un culte varié et adapté aux dieux : « Il convient (…) de prendre les précautions légitimes afin de ne pas offrir un présent indigne des dieux ou déplacé ; à la fin, nous recommandons aussi de viser parfaitement tous ceux qui nous entourent, êtres dans le tout, *dieux, anges, démons définis selon des races*, et d'offrir à tous le sacrifice de cette façon semblablement agréable ; c'est comme cela seulement que le rite pourrait être digne des dieux qui le président »347. Le message est clair : seuls les théurges connaissent cette hiérarchie et savent le culte à accorder à chacun de ses membres. Enfin, si l'on admet cette hiérarchie, dit Jamblique, il est inconcevable que les dieux soient contraints ou séduits par les sacrifices, car, si cela était, c'est donc aux hommes qu'ils devraient leur nourriture, ce qui, plaçant les hommes avant les démons dans la hiérarchie, en bouleverserait l'ordre348.

- 349 *Ibid.*, III, 17 (139, 11-17) :"Επειτα άπορείς εί άχρι τοσούτου κατάγεται είς ύπηρεσίαν άνθρώπων τό (...)
- 350 *Ibid.*, III, 17 (140, 6-7 ; 11-12 ; 15-16) : (…) ή παρούσα έπίστασις (…) κακώς εικάζει καί τήν τών (...)

86Le troisième concept qui amène Jamblique à différencier la théurgie de la magie est celui de la *providence divine.* En effet, les dieux ne s'abaissent pas pour le service des hommes et

ne sont pas contraints par ceux-ci. En réalité, ils les guident par bonté et sollicitude. Porphyre s'égare donc lorsqu'il appelle « service l'excédent de la puissance des dieux, leur bonté extraordinaire, la cause qui enveloppe tout, leur sollicitude envers nous et leur protection »349 et imagine à tort « que la puissance des dieux est au service de ceux qui sont gouvernés par eux (…). En réalité, elle communique ses biens à tous »350.

- 351 PLATON, *République*, II, 379 b : (…) ούκοῦν αγαθός δ γε θεός τώ δντι (…).
- 352 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 5 (16, 17) : (…) τό άφανές αυτών άγαθόν (…).
- 353 *Ibid.*, I, 13 (43, 4) : (…) τής άγαθοεργού κηδεμονίας (…).
- 354 *Ibid.*, I, 13 (44, 8) : (…) εύμένειαν (…).
- 355 *Ibid.*, III, 17 (139, 15) : (…) τήν υπερβάλλουσαν άγαθότητα (…).
- 356 *Ibid.*, I, 12 (41, 6) : (…) εύμενείς δντες καί ίλεω (…).
- 357 *Ibid.*, X, 5 (292, 4) : (…) τούς τών άγαθών δοτήρας θεούς (…).
- 358 *Ibid.*, IV, 1 (181, 9) : (…) άφθόνω τών άγαθών άποπληρώσει (…).
- 359 *Ibid.*, IV, 10 (194, 15-16) : (…) άναίτιον (…) τών κακών καί άδικων (…).
- 360 *Ibid.*, I, 18 (52, 19 – 53, 1) : (…) πώς αυτών οί μέν είσιν άγαθοποιοί, οί δέ κακοποιοί.
- 361 *Ibid.*, I, 18 (54, 11-15) : "Ατοποι ούν οϊ τε χρώμα καί σχήμα καί άφήν τοίς νοητοΐς εϊδεσι προστιθέ (...)

87Fidèle à Platon qui, condamnant les fables des poètes comme Homère et Hésiode qui prêtent aux dieux de multiples atrocités, affirme, dans la *République*, que « Dieu est essentiellement bon »351, Jamblique rappelle cette bonté divine tout au long du *De Mysteriis*. Il y parle de la « bonté invisible » des dieux352, de leur « sollicitude bénéfique »353 et de leur « bienveillance »354, de leur « bonté surabondante »355, des dieux « bienveillants et propices »356, « dispensateurs de biens »357, « répandant le bien sans envie »358, « irresponsables des maux et des injustices »359. Il reste encore fidèle à la tradition platonicienne, dans sa réponse à Porphyre qui s'étonne que parmi les dieux, « les uns soient bienfaisants, les autres malfaisants »360. Il précise en effet que la différence se fait non à propos des dieux, mais à propos de ceux qui y participent : c'est une extravagance que d'appliquer « aux espèces intelligibles couleur, figure et toucher, parce que ce qui y prend part est tel » et d'attribuer « la méchanceté aux corps célestes, parce que ce qui y participe est parfois mauvais de naissance »361. Or, cette différence entre participant et participé est, on le sait, une conception platonicienne.

- 362 J. LABARBE, *La prière « contestataire » dans la poésie grecque*, in *L'expérience de la prière dans* (...)
- 363 PLUTARQUE, *Sur les délais de la justice divine*, 3, 549 B : (…) τήν πίστιν ή βραδυτής άφαιρεί τής (...)
- 364 JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 5 (187, 4-5) : Καί προς τήν προνοίαν δέ τό αύτό τούτο κοινώς είώθασιν οί (...)
- 365 PLATON, *République*, II, 379 c : Ούδ' άρα, ήν δ' έγώ, ό θεός, επειδή αγαθός, πάντων αν εϊη αίτιος, (...)
- 366 JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 4 (186, 16-17) : (…) εί τινα δή τιμωρίαν έπάγουσιν έκ παρακλήσεως τών κα (...)
- 367 *Ibid.*, IV, 6 (189, 6-7) : (…) ώς άδικα τινα δράσθαι έν ταϊς κατά τάς κλήσεις πραγματείαις (…).
- 368 *Ibid.*, IV, 7 (190, 17 – 191, 5) : Καθάπερ δή ουν έν ταϊς μαντείαις μόνως τό άληθεύειν τοϊς θεοϊς ά (...)

- 369 PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 46, 369 D et 370 B : Καί δοκεῖ τούτο τοίς πλείστοις καί σοφωτάτοι (...)
- 370 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 18). On peut noter que ce dualisme se rencontre également dans (...)

88Le concept de la providence divine soulève, on le voit, bien des difficultés. Théognis, déjà, proclamait l'inutilité du culte puisque le sort réservé à l'homme bon est injuste et que la prospérité échoit à ceux qui méprisent toute morale362 et, pour ne citer qu'un autre exemple, Plutarque constate la ruine de la foi en la providence, due aux retards de la justice divine363. Jamblique en est conscient également364. Il poursuit ainsi le double objectif de sauvegarder la providence divine et, par la providence divine, de sauvegarder le culte. Il doit donc d'abord répondre à une première objection : si les dieux sont bons, quelle est la cause du mal ? La cause du mal n'est pas Dieu, s'est contenté de dire Platon : « Puisque Dieu est bon, il ne peut être responsable de tout, comme la plupart des gens le disent, mais il n'est cause que d'une toute petite part de ce qui arrive aux hommes, pour beaucoup, il est irresponsable, car nos biens sont beaucoup moins nombreux que nos maux ; il ne faut attribuer les biens à nul autre, mais des maux, il faut en chercher la cause ailleurs qu'en Dieu »365. Jamblique, lui, se doit de fournir des réponses moins expéditives, face à des attaques qui se font plus précises : comment se fait-il que des châtiments soient parfois envoyés par les dieux à la demande des évocateurs366, en d'autres termes, que des injustices se commettent parfois dans les opérations évocatoires367 ? Si Jamblique répond à cela en termes platoniciens, proclamant que les dieux n'en sont pas responsables, il avance une réponse plus précise et rejette l'objection par la théorie des démons pervers qui, à ses yeux, sont aussi à l'origine des images trompeuses et des mensonges dans les oracles368. En leur attribuant la cause du mal, Jamblique se situe une fois encore dans la lignée de Plutarque qui, dans le *De Iside et Osiride*, met les démons à l'origine de toutes les catastrophes, sous les ordres d'un chef, identifié à Hadès369. Ce dualisme entre le bien et le mal, entre dieu et démon, est présenté par Plutarque lui-même comme inspiré du dualisme iranien d'où Jamblique, peut-être par l'intermédiaire de Plutarque, a tiré la notion des άντθεοί370.

- 371 *Ibid.*, I, 8 (27, 8-10 ; 28, 1-5 et 16-20) : Tt δέ δή καί τό διακωλῦόν έστι τους θεούς προϊέναι παν (...)
- 372 *Ibid.*, I, 9 (30, 1-2) : (…) ούδέ γάρ έστιν άληθές τό έν άρχή, ώς κατ' ούρανόν μόνον οί θεοί περιπο (...)
- 373 *Ibid.*, I, 9 (30, 3-4) : (…) πώς ένύδριοί τινες λέγονται και αέριοι, τόπους τε διειλήχασιν άλλοι άλ (...)
- 374 *Ibid.*, I, 9 (33, 7-11) : (…) άλλ' οΐμαι τά μετέχοντα έστιν έκαστα τοιαύτα, ώς τά μέν αίθερίως τά δ (...)
- 375 *Ibid.*, I, 9 (30, 2-3) : (…) πάντα γαρ αυτών έστι πλήρη (…).
- 376 ARISTOTE, *De l'âme,* A 5, 411 a 7 : Θαλής ώήθη πάντα πλήρη θεών είναι (texte cité par Éd. DES PLAC (...)

89Enfin, le concept apparemment paradoxal de *l'immanence* et de *la transcendance divines* vient encore sous-tendre la théurgie selon Jamblique. On trouve, en effet, dans le *De Mysteriis* l'affirmation selon laquelle rien ne peut empêcher « que les dieux s'avancent partout » et que rien ne peut « refouler leur puissance au point qu'elle ne dépasse pas la voûte céleste ». « De quelle manière », demande encore Jamblique, « les choses d'ici sont-elles créées ou modelées si aucune création divine, aucune participation aux idées divines ne s'étendent à travers tout l'univers ? (…) Car ni les dieux ne sont contenus dans certaines parties de l'univers, ni les choses terrestres ne sont privées d'eux. Mais les êtres supérieurs dans le monde, de même

qu'ils ne sont contenus par rien, contiennent tout en eux-mêmes »371. Et « il n'est pas vrai non plus que les dieux ne se meuvent que dans le ciel »372. Il ne faut pas non plus introduire de division entre les dieux en se demandant, comme le fait Porphyre « comment il se fait que certains sont dits aquatiques et d'autres aériens et qu'ils ont reçu comme lot, certains, tels lieux, d'autres, tels autres ? »373 Il faut plutôt établir la distinction au niveau de ceux qui en participent : les uns participent des dieux dans l'éther, les autres dans l'air, les autres dans l'eau et le rituel théurgique se fonde sur cette division-là374. Bref, le *De Mysteriis* témoigne du sentiment de la présence universelle de Dieu jusque dans les êtres les plus infimes de la terre. Ce sentiment se trouve résumé dans la formule « *Tout est plein de dieux* »375, attribuée à Thaïès par Aristote376.

- 377 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 3 (8, 11-12) : (…) περιεχόμεθα γαρ έν αύτη μάλλον ήμεῖς και πληρούμεθα ύπ (...)
- 378 *Ibid.*, I, 8 (27, 8-9) : texte cité ci-dessus, note 371.
- 379 *Ibid.*, III, 19 (146, 9) : (…) πάντα πεπλήρωκεν εαυτού (…).
- 380 *Ibid.*, III, 17 (140, 1) : (…) χωριστός (…).
- 381 *Ibid.*, I, 9 (33, 3-4) : (…) δσα δ' *έστίν έξηρημένα* τοίς δλοις παντελώς (…) ; III, 14 (133, 2-3) : (...)
- 382 *Ibid.*, I, 9 (31, 5-6) : (…) τών θεών τό φώς έλλάμπει χωριστώς (…) προχωρεί διά τών δντων δλων.
- 383 *Ibid.*, III, 12 (129, 3-5) : (…) χωριστή δ' ουσα καί άδιαίρετος δλη πανταχού πάρεστι τοϊς μεταλαμβά (...)
- 384 *Ibid.*, V, 23 (233, 7-10) : (…) έπεί γαρ έδει καί τά έν γή μηδαμώς είναι άμοιρα τής θείας κοινωνίας (...)

90Ces considérations pourraient contribuer à faire passer Jamblique pour un panthéiste. Pourtant, à côté de la conception d'un dieu qui enveloppe et pénètre le monde377, qui s'avance à travers l'ensemble des êtres378, qui a tout rempli de lui-même379, on trouve aussi l'idée d'un dieu séparé380, de puissance divine transcendante381. Ce double aspect est frappant dans certains extraits. En effet, si « la lumière des dieux brille séparément », néanmoins, elle « s'avance à travers l'ensemble des êtres »382. De même, la puissance divinatoire des dieux est « séparée et indivisible », mais « est tout entière partout à la disposition de ceux qui peuvent y participer »383. Dans l'optique du *De Mysteriis* telle que nous la présentons, à savoir celle d'une récupération du paganisme et, plus particulièrement du rite, Jamblique se devait de rejeter le dogme panthéiste et la conception d'un dieu visible dans sa création, voire identique au monde et que l'on peut atteindre par la simple contemplation de ce dernier. Car, dans une telle éventualité, les rites se révéleraient inutiles. C'est pourquoi, en concevant un dieu à la fois transcendant et présent jusque dans la matière, il justifie l'existence des rites matériels, niveau le plus bas de sa théurgie : « Puisqu'il fallait que les choses terrestres ne fussent aucunement privées de la participation divine, la terre aussi a reçu de celle-ci une certaine part divine, capable d'accueillir les dieux »384.

- 385 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, II, p. 59-71.
- 386 L. COULOUBARITSIS, *Op. cit.*, p. 536.
- 387 PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 29, 426 B : ού γαρ ώς σμήνους ηγεμόνας δει ποιείν ανέξοδους ουδ (...)
- 388 *Ibid.*, 29, 425 F : (…) άρχοντα πρώτον καί ηγεμόνα τού δλου θεόν έχοντα καί νουν καί λόγον, (…) et (...)
- 389 PLUTARQUE, *De Pythiae oraculis*, 8, 398 A : έγώ δέ φαίην αν καί τών άναθημάτων τά ένταυθοϊ μάλιστα (...)

- 390 L. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 599-600.

91Ce n'est pas à Jamblique que l'on doit la paternité de cette double conception d'un dieu à la fois transcendant et immanent au monde. A.-J. Festugière, qui a souligné cette « anomalie », selon ses propres termes, dans les textes hermétiques, en cherche l'origine, d'une part, dans le platonisme des II^e^ et III^e^ siècles, d'autre part, dans des doctrines « peut-être orientales » comme celle des *Oracles Chaldaïques*[385]. Étant donné que les *Oracles Chaldaïques* n'ont probablement qu'une origine orientale de façade, en accord avec le goût du temps, nous pensons que ce concept émane plutôt de la rencontre du courant stoïcien, à l'origine, on le sait, de la théorie panthéiste[386], et du courant platonicien, dans ce qu'il est convenu d'appeler le « moyen platonisme ». À ce courant se rattache celui dont la démarche semble avoir annoncé, à de nombreux égards, celle de Jamblique. Nous voulons une fois encore parler de Plutarque. Celui-ci rejette la théorie stoïcienne d'un dieu immanent aux choses[387] et reconnaît un Dieu principal et transcendantal, au sommet d'une hiérarchie comprenant dieux secondaires et démons[388]. Mais, à côté de cette conception d'un dieu transcendantal, Plutarque soutient aussi que « tout est plein de divinité »[389], ce qui constitue une explication philosophique à certains prodiges liés aux statues dans les sanctuaires. Cette conception reste, chez lui, intimement liée à la croyance aux démons, sans lesquels, soit il n'y aurait aucun contact entre les dieux et les hommes (transcendance divine, thèse épicurienne), soit il faudrait introduire dieu dans les affaires humaines (immanence, thèse stoïcienne). On ne peut s'empêcher de penser ici que Plutarque est un des intermédiaires vers la conception néoplatonicienne de Plotin qui parvint à concevoir l'Un à la fois transcendant et immanent, considérant qu'il est à la fois partout et nulle part, en tant qu'antérieur aux choses[390]. Se situant à chaque niveau du réel, tout en étant transcendant, l'Un, selon Plotin, confère au réel une ενεργεία, dont on entrevoit d'ores et déjà l'importance qu'elle revêt dans la théurgie selon Jamblique.

Πρᾶζίς magique et rituel théurgique selon Jamblique

92Les quatre justifications précédentes (sympathie universelle, hiérarchie des êtres supérieurs, providence divine, immanence et transcendance divines), par lesquelles Jamblique distingue rite magique et rite théurgique, émanent du fondement théorique de la théurgie. L'aspect le plus original de la thèse de Jamblique, comme nous venons de le souligner, est que le statut même de la théurgie annihile l'aporie constituée par la contrainte exercée sur les dieux lors des rites, évitant ainsi que la théurgie ne soit assimilée à la magie.

93Il reste encore à étudier les rites eux-mêmes afin de voir si, malgré ces justifications, la théurgie n'en reste pas moins une forme de magie. Car potions, incantations et autre utilisation d'herbes, de pierres et d'aromates ont aussi leur place dans le *De Mysteriis*, ce qui ne manque pas de rapprocher la théurgie de la magie dite « sympathique ». Voyons précisément dans quel contexte.

- 391 *P.G.M.*, IV, 1496, 2441 ; VII, 300 a (ἀγώγιμου αϋθωρον : charme agissant sur l'heure) ; XXXVII, 187
- 392 JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 13 (197, 13 – 198, 5 et 199, 2-4) : (…) πώς λίθος ή βοτάνη πολλάκις φύσι (...)

94Cherchant à expliquer d'où proviennent « les désirs illégitimes des hommes en amour » et voulant montrer qu'il ne faut nullement les attribuer aux dieux ni aux bons démons, Jamblique fait allusion, sans y adhérer – loin s'en faut -, à des pratiques de la magie sympathique

fondées sur l'utilisation de pierres ou d'herbes se trouvant sous le pouvoir des démons pervers, dans un extrait où l'on retrouve certes le vocabulaire même des papyrus magiques : la *φύσις* συναγωγός rappelle l'*ἀγωγή*, charme ou formule magique destinés à susciter l'amour391. Mais, faut-il le rappeler, selon Jamblique, la théurgie vient des dieux. Or, ici, ce sont les démons pervers qui agissent et qui assurent le succès des pratiques de la magie sympathique392.

- 393 *Ibid.*, III, 27 (166, 16 – 167, 3) : Τό γαρ λίθους καί βοτάνας φέρειν τούς καλουμένους, δεσμείν τε (...)
- 394 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 138, note 1 et E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 297 et note 126 (...)
- 395 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XI, 1 (419 Dombart et Kalb) : *Quaerit etiam veluti dubitans, utrum in* (...)
- 396 *Ibid.*, X, XI, 1 (419 Dombart et Kalb) : *Unde dicit alios opinari esse quoddam genus, cui exaudire* (...)
- 397 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 16-17) : (…) τοτέ δ' *αυ* δαίμονας πονηρούς αντί τών θεών είσκρί (...)

95Ailleurs encore, dans un extrait qui prête à différentes interprétations, Jamblique rapporte les propos de Porphyre et y trouve la preuve que la mantique vient des dieux et non de nous : « Que les καλούμενοι portent des pierres et des plantes, qu'ils nouent des liens sacrés et les dénouent, qu'ils ouvrent des portes fermées et changent de bonnes en mauvaises, les intentions de ceux qui reçoivent l'inspiration, tout cela montre que celle-ci vient du dehors »393. Avant tout, faut-il entendre les καλούμενοι dans un sens passif ou moyen ? En d'autres termes, désignent-ils les évoqués ou les évocateurs ? Éd. des Places, à la suite de E.R. Dodds, le traduit par « les dieux qu'on évoque »394. Selon lui, par ces plantes et ces pierres, Jamblique désignerait les traces laissées par les dieux lors de leur visite : il s'agirait de ce que les spirites appellent un « apport ». Mais, on ne peut manquer d'établir un rapprochement entre ce passage et un extrait de la *Lettre à Anébon* de Porphyre, rapporté par saint Augustin : « Porphyre demande encore, comme s'il doutait, si, chez les devins et les thaumaturges, ce sont des affections de l'âme ou certains esprits venus de l'extérieur qui leur permettent d'accomplir cela ; et il conjecture que ce sont ces derniers parce qu'ils [à savoir les devins et les thaumaturges] passent pour lier certaines personnes grâce à des pierres et des herbes, ouvrir des portes fermées et accomplir d'autres miracles de ce genre »395. Ce sont bien les thaumaturges qui accomplissent ces opérations et Porphyre, cité par Jamblique et ensuite par saint Augustin, énumère des opérations de la magie sympathique que les papyrus nous ont rendues familières. Quant à dire que Jamblique les range parmi les œuvres de la théurgie, rien n'est moins sûr. Il attribue en effet ce genre d'opérations aux démons pervers : saint Augustin, non sans ironie, rapporte, sans citer de source précise, l'opinion de « certains autres qui pensent qu'il existe un certain genre dont le propre est d'écouter, nature trompeuse, capable de prendre toutes les formes, tous les aspects, imitant les dieux et les démons et les âmes des défunts et que c'est de cette race que provient tout ce qui paraît bon ou mauvais »396. Si Jamblique n'est pas explicitement cité, la race dont il est question ici évoque immanquablement les démons pervers du *De Mysteriis*, les *ἀντίθεοι* qui s'introduisent à la place des dieux lorsque les opérations sont accomplies par des hommes pervers397.

- 398 *Ibid.*, V, 9 (209, 14-19) : "Οταν (…) λάβωμέν τί *ζωον* ή τών φυομένων έπί τής γής άκραιφνώς καί καθα (...)
- 399 *Ibid.*, V, 23 (234, 1-4) : texte cité p. 68, note 281.

- 400 *Ibid.*, V, 7 (207, 10 – 208, 1) :’Εὰν δέ λέγομεν ὡς ἑν ἑνί ζώω τώ παντί καί μίαν ζωήν τήν αυτήν παν (...)
- 401 *Ibid.*, V, 9 (209, 11-14) : Βέλτιον ούν φιλίαν καί οίκείωσιν αίτιάσθαι, σχέσιν τε συνδετικήν τών δη (...)
- 402 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. 163.
- 403 Voir p. 59-61.

96Si, de l’aveu même de Jamblique, il n’est pas question de théurgie dans les deux extraits qui viennent d’être étudiés, peut-on en dire autant de certaines pratiques dans lesquelles Jamblique reconnaît l’intervention des lois de la sympathie universelle ? En l’occurrence, dans les sacrifices, on peut, selon Jamblique, par un animal ou une plante, mettre en mouvement la cause démiurgique qui y est attachée parce que cet animal et cette plante, selon les lois de la parenté, « conservent intacte et pure la volonté de leur créateur »398. La sympathie opère dans les sacrifices, comme dans toutes les parties du culte, que ce soit dans la construction des temples, l’érection des statues ou l’accomplissement des sacrifices, avec de la matière vivante ou inerte399. Jamblique, nous l’avons vu, admet la réalité et l’efficacité de ce principe selon lequel « dans un seul vivant, le tout, qui a partout une seule et même vie, la communauté des passions semblables ou la séparation des contraires ou une certaine appropriation de l’agent au patient mettent en mouvement le semblable et l’approprié, se répandant de la même manière selon une seule sympathie même dans les plus éloignés comme s’ils étaient les plus proches » ; il rejette même, grâce à ce principe, toute contrainte dans le rite. Néanmoins, il ne le considère pas comme « le véritable mode des sacrifices »400, affirmant que la cause véritable en est « une amitié et une parenté, une relation qui lie ensemble les ouvriers à leurs ouvrages et ceux qui engendrent à leur progéniture »401. Ce dernier extrait, intitulé erronément par Éd. des Places « *influence de la sympathie universelle* »402, veut prouver au contraire que, dans les rites, il n’y a pas qu’une relation automatique, mécanique et dépendant de la nature, mais que leur succès est assuré par l’amitié qui nous lie aux puissances supérieures. La supériorité et l’indépendance du divin sont affirmées et le rite religieux ne pourrait être confondu avec le rite magique403 ; Jamblique ne reconnaît pas une théurgie « sympathique ».

- 404 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 23 (233, 11-16) : Ταύτα τοίνυν κατιδοῦσα ἡ θεουργική τέχνη, κοινώς τε ούτ (...)
- 405 E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 289-293.

97Enfin, parmi les extraits du *De Mysteriis* où il est question de l’utilisation par les théurges *de pierres, herbes et animaux* lors des rites, il en est un qui, aux yeux de certains savants, évoque une branche particulière de la théurgie, à savoir la télestique, qui consiste à fabriquer des statues animées dans le but d’en obtenir des oracles. En voici la teneur : « La théurgie », écrit Jamblique, « voyant cela et découvrant généralement ainsi selon l’appropriation les réceptacles adaptés à chacun des dieux, tresse souvent ensemble pierres, herbes, animaux, aromates et autres objets semblables, sacrés, parfaits et identiques aux dieux, et ensuite, de tout cela, fabrique un réceptacle achevé et pur »404. E.R. Dodds, pour qui, rappelons-le, la théurgie est une forme de magie, rappelle que « chaque dieu a son représentant "sympathique" dans le règne animal, végétal et minéral, qui est, ou qui contient, un *symbolon* de sa cause divine et qui est ainsi en rapport avec celle-ci et pense que, dans ce cas précis, ces *symbola* étaient dissimulés à l’intérieur de la statue (…) »405. Deux restrictions s’imposent toutefois à son interprétation. D’une part, ce rite, que Dodds présente comme propre à la théurgie, peut être mis en rapport avec la tradition grecque. D’autre part, le texte de Jamblique n’offre pas

suffisamment d'éléments pour faire croire qu'il s'agit bien de cette « *télestique* » qui, nous le verrons, est surtout attestée chez Proclus.

- 406 HERODOTE, V, 86 (9-16) : 'Αθηναίους μέν νυν, έπείτε σφι ούδείς ές μάχην κατίστατο, άποβάντας άπό (...)
- 407 Voir à ce sujet le chapitre *De statuarum consecratione* dû à G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex* (...)

98Pour développer le premier point, nous disposons de nombreux témoignages d'auteurs et d'époques différents attestant, sinon l'existence, en tout cas la croyance en l'existence de statues animées, voire vivantes. Bien que se situant *grosso modo* entre les IIe et Ve siècles de notre ère, ils nous entraînent parfois loin de la période qui nous occupe. Ainsi en est-il de notre premier témoignage qui remonte à Hérodote, que l'on sait plutôt friand de racontars mais qui ne peut néanmoins croire ceci : les Athéniens étaient venus à Égine récupérer les statues de Damia et Auxésia volées par les Éginètes aux Épidauriens et « comme personne ne se présentait à eux pour combattre, ils débarquèrent de leurs navires et se dirigèrent vers les statues ; mais, ne pouvant les enlever de leurs bases, ils jetèrent des cordes autour d'elles et se mirent à tirer, jusqu'au moment où les deux statues, ainsi tirées, – et je ne puis croire, dit Hérodote, ce que les Éginètes disent là et laissent croire à d'autres – tombèrent à genoux devant eux et, depuis lors, elles sont ainsi »406. Malgré le scepticisme d'Hérodote, on peut penser qu'il y avait, à son époque, des Grecs qui ne considéraient pas les statues des dieux comme de la matière inerte ni même comme des symboles, mais comme les divinités elles-mêmes407.

- 408 LUCIEN *Philopseudès*, 19 : Έπειδάν τάχιστα (…) νύξ γένηται, ό δέ καταβάς άπό τής βάσεως, έφ' η έστ (...)
- 409 *Ibid.*, 33 : (…) άλλά μοι καί έχρησεν ό Μέμνων αύτός άνοίξας τό στόμα έν έπεσιν έπτά (…).
- 410 M. Meunier parle « d'un mélange curieux de crédulité et d'observation critique » qui « a fait dout (...)
- 411 LUCIEN, Περί *της Συρίης θεοϋ,* 10 : (…) ένι δέ καί (…) ξόανα θεοπρεπέα καί θεού δέ κάρτα αύτοϊσιν (...)
- 412 *Ibid.*, 36 : (…) μαντήια πολλά μέν παρ' Έλλησι, πολλά δέ καί παρ' Αίγυπτίοισι, τα δέ καί έν τή Λιβύ (...)

99À partir du IIe siècle de notre ère, les témoignages à ce sujet deviennent plus nombreux. Parmi les récits merveilleux que l'on peut lire dans le *Philopseudès* de Lucien figure celui d'une étrange statue qui, « aussitôt que la nuit est là, descend de son piédestal et fait le tour de la maison ; tous la rencontrent, parfois même en train de chanter et elle n'a jamais nui à personne ; il faut seulement se détourner de son chemin ; elle passe sans faire de mal à ceux qui la voient. Et souvent même, elle se baigne et s'amuse toute la nuit, au point qu'on entend l'eau clapoter »408. Suivent encore d'autres histoires de statues miraculeuses, notamment celle, bien connue, du colosse de Memnon qui rend des oracles au soleil levant409. Lucien, qui raille ceux qui accordent foi à ces miracles, semble pourtant avoir montré moins de scepticisme dans son traité *Sur la Déesse Syrienne*410, dans lequel il signale l'existence à Hiérapolis de statues dans lesquelles les dieux manifestent leur présence, puisque ces statues suent, se meuvent et rendent même des oracles411. Dans ce traité encore, Lucien décrit un oracle où le dieu (entendons sa statue), « quand il veut rendre des oracles, commence par s'agiter sur sa base. Les prêtres aussitôt l'enlèvent. S'ils ne le font pas, il sue et bouge encore plus. Lorsque, l'ayant soulevé, ils le portent, il les conduit, leur faisant faire mille tours et

sautant de l'un à l'autre. Enfin le grand-prêtre se présente devant lui et l'interroge sur toutes les entreprises. S'il en est une qu'il n'approuve pas, il recule ; s'il approuve, il fait avancer ses porteurs comme un conducteur de char »412.

- 413 APULEE, *Métamorphoses ou l'âne d'or,* XI, 17 : *At cum ad ipsum iam templum perveniemus, sacerdos ma* (...)
- 414 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux, 2,* 160 a : Ἡ δέ ὥσπερ ἐνδείξασθαι τώ 'Ρωμαίων ἐθέλουσα δήμω δτι μή (...)
- 415 MACROBE, *Saturnales,* I, 23, 13 : *Huius templi religio etiam divinationepraepollet. quae ad Apollin* (...)
- 416 Il semble qu'il en ait été de même en Égypte : « Les statues des dieux n'étaient plus des images s (...)

100Ainsi, les images des dieux sont des « statues vivantes »413 : les dieux sont présents en elles ou tout au moins leur procurent des vertus particulières. C'est bien un être plein de vie et non un objet inanimé que les Phrygiens ont amené à Rome, si l'on en croit l'empereur Julien dans le *Discours sur la Mère des Dieux* : Cybèle en effet, « comme si elle voulait montrer au peuple romain qu'ils n'amenaient pas de Phrygie une statue privée d'âme et que ce qu'ils apportaient pour l'avoir pris aux Phrygiens avait une puissance plus grande et plus divine, lorsqu'ils atteignirent le Tibre, immobilise le navire qui s'y trouve subitement comme enraciné »414. De la même veine enfin est le récit que l'on trouve dans les *Saturnales* de Macrobe, décrivant des porteurs de statues dirigés par le souffle du dieu qui les anime et autres statues se mouvant d'elles-mêmes et rendant des oracles415. On pourrait allonger encore la liste des témoignages sur les miracles accomplis par des statues. Ceux qui ont été repris ici suffisent à montrer que les Anciens ont peut-être dans un premier temps confondu la divinité et son simulacre, d'où les récits de statues qui pleurent, suent, bougent, parlent. Cela s'accorde tout à fait avec le caractère anthropomorphique de leurs conceptions416.

- 417 DIOGENE LAERCE, II, 116 : Τούτον φασιν περί τής 'Αθηνάς της τοϋ Φειδίου τοιούτον τινα λόγον έρωτ (...)
- 418 ORIGENE, *Contre Celse,* VII, 64 (p. 164, 17-26 Borret) : Χριστιανοί δέ καί 'Ιουδαίοι διά τό (…) « (...)
- 419 JULIEN, *Lettres,* 89, 294 b-c : 'Αφορώντες ούν εις τά τών θεών άγάλματα, μήτοι νομίζωμεν αύτά λίθο (...)
- 420 PORPHYRE, *Περί άγαλμάτων,* 1 (p. *2**, 4-10 Bidez) : (…) έμήνυσαν *άνδρες* τα *άφανή* φανεροϊς άποτυπώσα (...)

101Mais bientôt apparaît le ridicule qu'il y a à prendre les statues pour des dieux, ridicule qui n'échappe ni aux païens417 ni aux chrétiens418. Elles sont alors considérées comme des *images* des dieux : l'empereur Julien recommande de ne pas y voir que de la matière – bois ou pierre -, ni les dieux eux-mêmes, faisant la comparaison avec les portraits des empereurs qui sont leurs images419. Cet extrait trouve peut-être sa source chez Porphyre, qui, à la comparaison avec les portraits, préfère celle avec les écrits : ceux-ci, dit-il, aux yeux des ignorants, ne sont que pierre, bois ou papyrus. Selon lui, les statues sont construites pour amener à la connaissance des dieux, elles façonnent les choses obscures en choses claires420. La notion de symbolisme, si importante en théurgie, apparaît ici.

- 421 PORPHYRE, *De abstinentia,* II, 49, 3 : (…) ö τίνος τών κατά μέρος θεών Ιερεύς έμπειρος τής ίδρύσεω (...)

- 422 PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3, 11 (p. 78, 1-6 Bréhier) : Καί μοι δοκούσιν οί πάλαι σοφοί, δσοι έβουλήθη (...)
- 423 Dans le chapitre consacré à Proclus, nous envisagerons comment définir celui-ci qui semble n'être, (...)
- 424 PROCLUS, *Sur l'art hiératique,* in *C.M.A.G.*, VI, par J. BIDEZ, Bruxelles, M. Lamertin, 1928, p. 14 (...)
- 425 Pour P. Boyancé *(Théurgie et télestique néoplatoniciennes,* in *Revue de l'Histoire des Religions*, 1 (...)
- 426 C'est aussi le contenu du traité que Julien de Laodicée a consacré à l'érection des statues au V^e^ (...)
- 427 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 23 (234, 1-4) : texte cité p. 68, note 281.

102L'idée qu'il y a un art d'ériger les statues va donc voir le jour. Cet art est l'apanage des prêtres421. On en trouve peut-être déjà la trace chez Plotin qui l'attribue aux « sages d'autrefois ». Ceux-ci, dit-il, « quels qu'ils fussent, voulant s'assurer la présence des divinités, instituant des cérémonies sacrées ou des statues, jetèrent les yeux sur la nature de l'univers et conçurent en leur esprit que si la nature de l'âme est facile à conduire partout, il serait le plus aisé du monde de la recueillir si on façonnait quelque objet sympathique apte à en recevoir une partie »422. Le parallèle est frappant entre cet extrait et un passage du traité que Proclus a consacré à l'art hiératique423, dans lequel il affirme que « les sages d'autrefois, employant les unes de ces choses sympathiques pour certains êtres célestes, les autres pour les autres, amenèrent des puissances divines dans le lieu mortel et les y attirèrent par la similitude ; car la similitude est propre à lier les êtres les uns avec les autres »424. Les deux textes font appel aux « *sages d'autrefois* »425 et exposent l'idée d'une venue réelle de la divinité dans un objet façonné selon les lois de la sympathie universelle. Le traité de Porphyre *Sur les images des dieux,* sans attester cette croyance en la venue des dieux dans un réceptacle, n'en préconise pas moins de veiller à utiliser une matière adaptée aux dieux426. Cet ouvrage, plein de la symbolique des statues, fait obéir l'érection d'une statue, symbole de la divinité, aux lois de la sympathie universelle, annonçant le traité de Jamblique qui préconise, lui aussi, de choisir la matière qui est apparentée aux dieux427.

- 428 PORPHYRE, *Contra Christianos,* fragment 77 von Harnack : El δέ καί τις τών 'Ελλήνων ούτω κούφος τή (...)
- 429 MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza,* 61, 5-6 : (…) έωρακώς ό ένοικων δαίμων έν τή στ (...)

103De la conception de la statue identifiée au dieu, on est donc passé à celle de la statue image du dieu, qui doit être considérée, non comme une image inanimée et purement matérielle, mais comme une représentation chargée de symboles. Même si, il importe de le noter, ceux qui ont considéré la statue comme une image de la divinité, chargée de symboles, n'ont pas pour autant adhéré à l'idée que les dieux puissent descendre et y habiter – tel est le cas de Porphyre pour qui il faudrait être obtus pour penser que les dieux habitent les statues428 -, on finit cependant par concevoir que, érigée suivant un art fondé sur le principe de la sympathie qui veut que le semblable attire le semblable, la statue fait venir en elle la divinité. Citons encore, à titre d'anecdote, un témoignage chrétien à ce sujet : à la charnière des IV^e^ et V^e^ siècles de notre ère, Marc le Diacre, pour qui les dieux des païens sont évidemment des démons, raconte comment le démon d'Aphrodite, rendant des oracles fallacieux, sortit de la statue à la vue du signe de croix429.

- 430 O. BALLERIAUX, *Mantique et télestique dans le* Phèdre *de Platon*, in *Kernos*, 3, 1990, p. 35-43.
- 431 PROCLUS, *In rem publicam*, I, p. 255, 17.
- 432 PLATON, *Banquet*, 201 d : καί ‘Αθηναίοις ποτέ θυσαμένοις πρό του λοιμού δέκα έτη άναβολήν έποίησε (...)
- 433 MAXIME DE TYR, *Philosophumena*, IV, 5 (p. 46 Hobein) : (…) καθάπερ τά Ιδρύματα, οίς περιέβαλλον οί (...)
- 434 ORIGÈNE, *Contre Celse*, V, 38 (p. 116, 29-38 Borret) = NUMÉNIUS, fr. 53 : Περί δέ Σαράπιδος πολλή (...)
- 435 Voir l’introduction à l’*Asclépius (Corpus Hermeticum*, tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. (...)
- 436 *Asclepius*, 23 = SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, VIII, 23 (355 Dombart et Kalb) : *Et quoniam de cognation* (...)
- 437 *Asclepius*, 23 : *Species vero deorum, quas conformat humanitas, ex utraque natura conformatae sunt* (...)
- 438 *Asclepius*, 23-24 = SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, VIII, 23 (355 Dombart et Kalb) : (…) *sicuti pater ac* (...)
- 439 *Asclepius*, 37 = SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, VIII, 24 (358 Dombart et Kalb) : (…) *homo divinam potuit* (...)
- 440 *Asclepius*, 38 : *– Et horum, o Trismegiste, deorum, qui terrent habentur, cuiusmodi est qualitas ?* (...)

104L’art qui consiste non à ériger, mais à animer les statues, est appelé art télestique (τελεστική τέχνη). L’adjectif τελεστικός n’est pas attesté avant Platon et se rencontre pour la première fois dans le *Phèdre* (248 d-e) pour qualifier un type d’existence que Platon place au cinquième rang parmi les neuf classes de conditions humaines. O. Ballériaux a montré que celui qui mène cette vie télestique – il l’appelle le téleste – désigne celui à qui s’adressent des États ou des particuliers afin de guérir de la folie due à une malédiction divine. Son exposé vient éclairer le sens assez flou d’« initiatique » dans lequel ce terme est généralement entendu430. C’est peut-être dans le sens qu’a donné O. Ballériaux au τελεστικός du *Phèdre* qu’il faut entendre l’art télestique dans lequel, selon Proclus, Diotime était experte431. Elle apparaît en effet dans le *Banquet* de Platon comme une prophétesse inspirée qui, outre les révélations qu’elle fit à Socrate sur l’amour, aurait, par un sacrifice, éloigné pour dix ans la peste qui décima Athènes au début de la guerre du Péloponnèse432. C’est à Proclus que l’on doit les termes τελεστική τέχνη pour désigner précisément l’art d’animer les statues. Il faut cependant noter, d’une part, que Maxime de Tyr, qui vécut sous Commode, mentionne déjà les τελεσταί comme consécrateurs de statues433, d’autre part, que nous possédons des témoignages de cet art, antérieurs à Proclus, sans pour autant que le terme même de télestique lui soit rattaché ou qu’il soit question de théurgie. On peut lire, en effet, chez Origène, citant lui-même Numénius, – ce qui nous ramène dans la deuxième moitié du II^e^ siècle de notre ère - , que Sérapis « apparut en public (…) par certains sortilèges de Ptolémée qui voulait le présenter comme un dieu visible aux Alexandrins ». Ce miracle fut possible parce que, selon Numénius, Sérapis « participerait à l’essence de tous les animaux et végétaux ; il semble ainsi être constitué dieu, grâce aux rites profanes et aux sortilèges qui évoquent les démons, non seulement par les statuaires mais aussi par les magiciens, les sorciers et les démons évoqués par leurs incantations »434. On retrouve dans cet extrait les trois composantes de la télestique : les animaux et végétaux « sympathiques » au dieu, la statue, et les pratiques destinées à évoquer la divinité. Ce texte porte à croire qu’en tout cas à l’époque de Numénius, il existait une manière de « *faire des dieux* » constituée de plusieurs phases que sont la fabrication de la statue, phase profane accomplie par le sculpteur, ensuite l’évocation du dieu

afin qu'il vienne habiter sa statue, celle-ci devenant alors dieu visible, phase effectuée par des magiciens – et non par des théurges – et avec des matériaux en sympathie avec la divinité. *L'Asclépius* constitue à cet égard un témoignage intéressant. Traduction latine d'un original grec intitulé le *Λόγος τέλειος,* texte perdu mais attesté au début du IV^e^ siècle de notre ère, ce traité fut utilisé par saint Augustin435. L'auteur y développe le thème de l'*homo fictor deorum,* de l'homme fabricant des dieux terrestres qui habitent dans les temples, c'est-à-dire des statues436. L'auteur de l' *Asclépius* attribue à ces dieux une double nature, l'une divine, l'autre tirée de la matière dans laquelle les statues ont été érigées437. Ces dieux terrestres sont les statues, conçues par l'homme à son image, mais remplies d'un souffle divin qui leur permet d'accomplir des miracles438. Ce souffle divin, cette nature divine sont introduits dans la statue par l'homme qui a découvert dans la nature une matière appropriée, capable d'attirer les âmes des démons et des anges dans l'idole et d'animer celle-ci439. Cette matière appropriée est une composition « d'herbes, de pierres et d'aromates contenant en eux-mêmes par nature, une efficacité divine »440.

- 441 A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.,* II, p. 22-23, 26-27.
- 442 J.-P. VERNANT, *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la* θυσία *grecque,* in *Le sacrific* (...)

105Selon A.-J. Festugière, l'art de fabriquer les idoles selon les modalités décrites ci-dessus est un acte théurgique441. Le rapprochement entre *Asclepius,* XXXVIII et Jamblique, *De Mysteriis,* V, 23 est en effet très troublant : le parallèle est presque parfait entre le *de herbis, de lapidibus et de aromatibus* de l'un et le *λίθους, βοτάνας, ζώα, αρώματα* de l'autre. Plusieurs objections viennent pourtant à l'esprit : d'abord, nulle mention de théurgie, ni dans l'*Asclepius* ni chez saint Augustin qui est pourtant si prompt et si acharné à en faire le procès dans le livre X de la *Cité de Dieu.* Ensuite, aucune allusion chez Jamblique à des *statues* creuses remplies d'une composition d'herbes, pierres, etc. En réalité, le livre V du traité de Jamblique est consacré aux sacrifices et c'est dans ce contexte qu'il convient de replacer cette combinaison de divers matériaux : le sacrifice est un rite complexe, faisant intervenir maints produits courants, seuls ou mélangés (herbes bourrant la peau de l'animal, résine et bois odoriférants, aromates brûlés avec les parties de l'animal)442.

- 443 Voir chapitre 3, p. 268-274.

106En guise de conclusion sur ce point précis, nous dirons que c'est avec Proclus que le terme télestique apparaît pour désigner l'art de fabriquer des statues animées. Nous aurons toutefois à nous demander si, en tant que telle, la télestique peut être considérée comme un rite propre à la théurgie443.

107Le rite qui fait de l'homme un « créateur de dieux » pourrait être la ritua-lisation d'une conception ancienne qui identifiait le dieu et sa statue et qui aurait quelque peu évolué grâce aux notions de symbolisme et de sympathie universelle. C'est dans celles-ci seulement qu'on peut voir une influence de la théurgie.

108Enfin, le texte de Jamblique ne décrit ni un rite propre à la théurgie ni un rite magique. La composition d'herbes, de pierres et autres aromates peut s'inscrire dans le cadre du rite traditionnel, plus précisément du sacrifice, ce qui respecte la cohérence du traité.

109Il est encore d'autres pratiques dans le *De Mysteriis* qui pourraient faire passer le rite théurgique pour une espèce de magie. Telles sont les potions, incantations et formules, utilisées par les magiciens pour leur force contraignante.

- 444 JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 14 (132, 3-11) : Περι δ' άλλου γένους μαντικής λέγεις ταῦτα' « άλλοι πα (...)
- 445 *Ibid.*, III, 14 (133, 16 – 134, 1) : extrait cité p. 67, note 277.
- 446 *P.G.M.*, I, 317, 322, etc.
- 447 *P.G.M.*, I, 54 et 57 : [έστι δέ ή του παρίέδρου παράδοσις·… [λέγΐε τήν πρώτην σύστασιν (…).
- 448 *Ibid.*, III, 495 : Σύστασις πρ]ός"Ηλιον. περί πά[σης πρ]άξ[ε]ως καί περ[ί π]άν[τω]ν ποίίησις], περί (...)
- 449 *Ibid.*, IV, 930.
- 450 H. LEWY, *op. cit.*, p. 229.
- 451 *P.G.M.*, XIII, 378-379 : (…) έπικαλοῦ τόν της ώρας |καί τόν της ημέρας θεόν, *ίνα* έξ αυτών συσταθης, (...)
- 452 H. LEWY, *op. cit.*, p. 229, note 4.
- 453 *Ibid.*, p. 228-238.

110Ainsi, Jamblique, passant en revue les différents modes divins de divination, énumère les variantes de la mantique dite « par adduction de lumière » (φωτός άγωγή) : celle-ci peut s'effectuer « en prenant pour auxiliaires, les ténèbres ou certaines *potions* ou encore, des *incantations* et des *formules* ou encore par l'intermédiaire de l'eau, sur un mur, en plein air, dans le soleil ou quelque autre des corps célestes »444. Ces *incantations* ou ces *formules*, sont apparentées aux dieux et disposées en vue de préparer la réception, la venne et l'épiphanie des dieux »445. Κατάποσις, επωδή et σύστασις appartiennent indéniablement au vocabulaire de la magie. L'incantation (έπωδή, έπασαι) est attestée dans les papyrus magiques grecs446. Quant au terme *σύστασης*, en coordination avec les έπωδαί, il est à prendre dans le sens de « formule ». C'est en effet dans ce sens qu'on le trouve dans les papyrus magiques grecs pour désigner la formule à utiliser dans des rites destinés à obtenir l'assistance d'un démon447. Il s'agit bien d'un λόγος, d'une έπίκλησις448. Elle peut aussi être destinée à susciter une vision en face à face : elle est alors αυτοπτος σύστασις449. C'est la formule, en somme, qui permet d'entrer en relation avec le dieu. C'est sans doute pour cette raison que H. Lewy applique ce terme à la relation elle-même450. Il cite en effet un cas de *« conjunction »* tiré d'un papyrus magique où le mot σύστασις lui-même n'apparaît pas, mais bien une forme du verbe συνίστημι451. Il reconnaît néanmoins que la σύστασις est souvent appliquée à la prière (λόγος) qui suscite la relation452 et nous en resterons d'ailleurs à cette définition. Par ailleurs, il range la σύστασις dans le rituel magique des Chaldéens. Se fondant sur les témoignages de Proclus et Psellos, il la présente comme une opération accomplie par la récitation de noms divins dans le but d'obtenir le service d'un esprit dont la fonction est d'accompagner l'âme durant son élévation : les Chaldéens usaient de méthodes apotropaïques pour se protéger lors de la traversée du domaine des démons pervers453.

- 454 *P.G.M.*, I, 263, 322 et 327-331 : 'Άπολλωνίακη έπίκλησις (…) I μηδέ σύ μηνίσης έπ' έμαϊς ιεραϊς έπα (...)
- 455 A. BOUCHE-LECLERCQ, *op. cit.*, I, p. 11-12.
- 456 H. LEWY, *op. cit.*, p. 239 et note 43.
- 457 A.-J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux, op. cit.*, p. 281.
- 458 A.D. NOCK, *Greek Magical Papyri*, in *The Journal of Egyptian Archaeology*, 15, 1929, p. 222.

- 459 Dès le début de l'ère chrétienne, on voit les esprits dégoûtés du rationalisme se tourner vers ce (...)
- 460 R. FLACELIERE, *Devins et oracles grecs,* Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 24.
- 461 Fr. CUMONT, *L'Égypte des astrologues, op. cit.,* p. 161 ; A. BOUCHE- LECLERCQ, *op. cit.*, p. 184-18 (...)
- 462 M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes,* Paris, Payot, 1981, p. 75.
- 463 R. FLACELIERE, *Op. cit.*, p. 25.
- 464 PSELLOS, *De operatione daemonum,* in *C.M.A.G.*, VI, p. 130, 3-7 : Τό δε γε έπιχυθεν αύτη ύδωρ άδιάφ (...)

111Une fois encore, les rapprochements entre les papyrus magiques et le *De Mysteriis* sont troublants : Jamblique souligne lui aussi l'importance des noms et leur effet persuasif visant à susciter la venue du dieu ; tel est en effet l'objectif du rite. Le vocabulaire est celui des papyrus. La théurgie telle que Jamblique la présente est-elle pour autant du ressort de la magie ? La question est plus que jamais délicate puisqu'elle se pose à propos du chapitre que Jamblique consacre à la mantique. Or, nombreux sont les papyrus qui offrent recettes et conseils en vue de faire apparaître un dieu et de l'interroger : ainsi, l'άπολλωνιακή έπίκλησις est censée susciter l'apparition d'Apollon afin de lui poser des questions sur l'art de la divination et autre technique oniropompe. D'après le papyrus lui-même, il s'agit de μαγκοη εμπειρία454. Et dans ce même extrait, on retrouve les έπωδαί. Par ailleurs, nous suivons l'opinion d'A. Bouché-Leclercq dont l'ouvrage sur l'histoire de la divination, bien qu'ancien, reste une référence en la matière. Il affirme que la magie a toujours été l'auxiliaire de la divination. Il en veut pour preuves la vertu mystérieuse attachée à l'eau, ainsi que les lieux où se sont fixés les oracles, présentant « des conditions matérielles tout à fait assimilables à des instruments magiques, sources, grottes, exhalaisons telluriques, arbres sacrés, dont la volonté humaine pouvait user à son gré pour provoquer la révélation surnaturelle »455. Quant à la similitude de vocabulaire entre le texte de Jamblique et les papyrus magiques, elle ne nous semble pas être un argument décisif. Magie et rite traditionnel comprennent prières, sacrifices et pratiques divinatoires : les termes ευχή, έντυχία, θύω, μαντεία ne sont pas spécifiques à l'une ou à l'autre. D'après H. Lewy, seul σύστασις appartient en propre au vocabulaire de la magie456. En outre, les papyrus magiques sont des textes souvent postérieurs au II^{e} siècle de notre ère457. Lors des copies, ils ont subi de nombreux ajouts et on a pu dire que la forme actuelle de ces textes remonte dans l'ensemble au IV^{e} siècle de notre ère. Jamblique a dû en avoir connaissance458. Il aurait donc été étonnant de ne pouvoir faire aucun rapprochement entre des textes appartenant à une même époque, caractérisée par une montée de l'irrationnel459. Enfin, il n'est pas impossible de retrouver dans l'extrait de Jamblique qui nous occupe des allusions à des formes de la mantique traditionnelle. En effet, dans la mantique qu'il appelle φωτός αγωγή, il range la divination par l'intermédiaire de l'eau : il s'agit de l'hydromancie460 ou de la lécanomancie461 dans le cas où l'on consulte l'eau d'un bassin. Ce type de divination est attesté à Pythô par la coupe de Vulci où l'on voit Égée consultant Thémis462. Les incantations et formules dont il est question ici pourraient évoquer une certaine forme de la catoptromancie, à savoir la divination par les miroirs. Il s'agit en effet d'une divination par « adduction de lumière » puisqu'elle exploite la surface resplendissante du miroir. Or, R. Flacelière évoque un cas de catoptromancie au caractère démonologique, usant d'invocations aux dieux et aux démons, qui devait avoir dans la suite des temps un succès considérable463. Un texte de Psellos atteste également l'existence d'un rite de lécanomancie de ce type, en des termes proches du vocabulaire de Jamblique : il affirme en effet que « l'eau que l'on verse dans le vase ne diffère point par essence des autres

eaux analogues ; mais les cérémonies et les incantations que l'on accomplit au-dessus du vase qui la renferme la rendent *susceptible de recevoir le souffle prophétique* »464.

- 465 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 17 (141, 14-16) : (…) καί άχρι τών άψυχων οίον ψηφιδίων ή ράβδων fj ξύλ (...)

112Incantations et autres formules appartiennent bien à certaines des innombrables pratiques de la mantique. Jamblique ne s'attache pas à présenter des rites propres à la théurgie, mais récupère, outre les grandes figures traditionnelles comme la Pythie, la mantique sous toutes ses formes, jusqu'à la divination par les objets inanimés, tels que la farine465. Par conséquent, nous ne sommes en présence ici ni d'un rite proprement théurgique ni d'un rite magique.

113De cette comparaison entre la πραξις magique et certains rituels théurgiques selon Jamblique, il apparaît que, même si ce dernier condamne certaines formes de la magie sympathique, il reconnaît le rôle que joue la sympathie dans le rite. Par ailleurs, il attribue ce type de magie aux démons pervers. Enfin, les extraits de son ouvrage où il est question de l'utilisation d'herbes et de pierres, de potions, d'incantations et d'autres pratiques qui, à première vue, sont du ressort de la magie peuvent être rapportés à des rites traditionnels tels que le sacrifice et la mantique.

114Avec la prière, ceux-ci constituent la théurgie du *De Mysteriis.* Nous allons en entamer l'étude.

Sacrifice, prière et mantique théurgiques

- 466 PLATON, *Lois*, IV, 716 d : (…) τώ μέν άγαθώ θύειν καί προσομιλείν άεΐ τοις θεοίς εύχαϊς καί άναθήμ (...)
- 467 PLATON, *Banquet*, 188 c-d : cité p. 60, note 237.

115Dans les *Lois,* Platon affirme que « pour l'homme de bien, *sacrifier* aux dieux et communiquer avec eux par des *prières,* des offrandes et tout le culte divin, c'est ce qu'il y a de plus beau, de meilleur et de plus efficace en vue de la béatitude »466. Quant à la *mantique,* selon un des intervenants du *Banquet,* elle assure « la communication entre les dieux et les hommes » et est « l'ouvrière de l'amitié entre les dieux et les hommes »467.

116Prières, sacrifices et mantique constituent l'essentiel du culte traditionnel et Jamblique leur consacre la large part qu'ils méritent, restant une fois encore dans la même ligne de pensée que son maître spirituel.

- 468 EUSEBE DE CESAREE, *Prép. év.*, IV, 1O, 7 : Πρώτα δέ πάντων διελθεΐν εΰλογον δι' ων ό προειρημένος σ (...)
- 469 PORPHYRE, *Deabst.*, II, 7 = EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 14, 1 : Πόρρω δέ τών τάς θυσίας απαρχών τοις άνθ (...)
- 470 PORPHYRE, *De abst.*, II, 6L, 1 = EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 9 : Θεοΐς δέ άρίστη μέν άπαρχή νους καθαρός (...)
- 471 PORPHYRE, *De abst.*, II, 34, 2 = EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 11 : Θεώ μέν τώ έπί πάσιν, ώς τις άνήρ σοφό (...)
- 472 EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 12, 1 – 13, 1 = APOLLONIUS de TYANE, Περί *θυσιών (...)* εκείνος δ Τυανεύς' Απο (...)

117Dans sa volonté d'épurer le culte traditionnel, Porphyre avait condamné les sacrifices et surtout les sacrifices sanglants, leur préférant le sacrifice intérieur, l'offrande spirituelle, que ce soit un sacrifice adressé au dieu suprême ou aux puissances secondaires. C'est ce qu'on apprend à la lecture du *De abstinentia* dont Eusèbe fait de nombreuses citations : dans ce traité, dit Eusèbe, Porphyre « affirme qu'il ne faut ni faire brûler ni sacrifier aucun produit de la terre, ni pour le dieu suprême ni pour les puissances divines qui viennent après lui : car de telles pratiques sont étrangères à la piété qui convient »468. Sacrifier des êtres vivants est, dit encore Porphyre, illégal, sacrilège et attire des malédictions : « Les prémices offertes par les hommes lors des sacrifices allèrent loin dans la voie de l'illégalité et l'enseignement des sacrifices les plus terribles s'introduisit, plein de cruauté, de telle sorte que les malédictions lancées contre nous auparavant semblent trouver maintenant leur accomplissement, parce que les hommes ont égorgé des victimes et ensanglanté les autels depuis que, ayant fait l'expérience de la famine et de la guerre, ils touchèrent du sang »469. Bien que Porphyre fasse une concession au culte traditionnel, il n'a de cesse de souligner la prééminence de l'offrande spirituelle sur le sacrifice matériel470 et il étaye lui-même sa thèse en prenant pour allié Apollonius de Tyane qui, dans la seconde moitié du Ier siècle de notre ère déjà, avait composé un Περί *θυσιών,* dans lequel il rejette toute forme de sacrifice, privilégiant lui aussi l'offrande spirituelle. C'est à un « sage » que Porphyre attribue l'opinion selon laquelle « au dieu suprême, il ne faut rien offrir de ce qui est sensible ni en sacrifices ni en paroles ; car il n'est rien de matériel qui ne soit aussitôt impur pour l'être immatériel »471. Bien que le texte d'Apollonius ne nous ait pas été conservé, c'est de lui qu'il est question dans cet extrait. Eusèbe, en effet, toujours avide de trouver chez les païens eux-mêmes la matière de sa propre critique, attribue à Apollonius de Tyane ces mêmes propos. Semblant puiser à une source indirecte, il rapporte que, selon Apollonius, ce qui est matériel ne convient aucunement au dieu suprême et que la relation ne peut s'établir avec celui-ci que par l'intellect472.

- 473 Voir la notice au livre II dans l'édition de J. Bouffartigue et M. Patillon, p. 4-5 et 17-18. On y (...)

118Porphyre trouve un autre allié de choix en Théophraste qui, dans son Περί *εύσέβειας,* avait entrepris de démontrer l'impiété des sacrifices d'animaux. On a pu relever qu'au livre II du *De abstinentia*, les chapitres 5 à 32 sont occupés à 80% par des extraits de Théophraste, pour la plupart tout simplement recopiés par Porphyre473.

- 474 À cet égard, on peut même remonter à Empédocle, dont Porphyre, dans le *De abstinentia*, rappelle un (...)
- 475 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 10 (213, 8-13) : cité p. 79, note 348.

119Jamblique va donc à rencontre de tout un courant ancien qui allait dans le sens d'une épuration du culte traditionnel. Loin de renoncer aux sacrifices, il leur consacre, en effet, tout le livre V de son traité. Il va même jusqu'à récupérer les sacrifices sanglants déjà critiqués par Théophraste474. Par ailleurs, bien qu'il affirme que les êtres supérieurs n'ont pas besoin de sacrifice -sinon, ils seraient dépendants des hommes, idée incompatible avec la hiérarchie entre les dieux et les hommes475 -, il recommande de les exécuter, en tenant compte de divers facteurs.

- 476 THEOPHRASTE, *Περί ευσέβειας, apud* PORPHYRE, *De abst.*, II, 24, 1 et 5 = EUSEBE, *Prép. év., TV,* 14, (...)
- 477 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 5 (206, 3-13) : (…) έγώ δέ σοι λέγω τό γε έμόν δόγμα περί θυσιών, ώς ούδέπ (...)

- 478 *Ibid.*, V, 6 (206, 14-15 et 206, 19 – 207, 6) : Τό δέ μέγιστον τό δραστήριον τών θυσιών, καί δια τί (...)

120D'abord, il revient sur la cause pour laquelle le sacrifice est accompli. À cet égard, il rejette les motifs avancés par Théophraste dans son traité cité ci-dessus. Selon ce dernier, en effet, on sacrifie aux dieux « en hommage, par reconnaissance ou par besoin de leurs bontés » et aucune de ces trois raisons n'est compatible avec le sacrifice des animaux que Théophraste condamne476. Pour Jamblique, ces raisons sont indignes de la supériorité des dieux477. Les sacrifices accomplis en vue d'honorer ou de remercier les dieux ou encore d'en obtenir des présents sont donc pratique vulgaire. C'est pour cette raison que Jamblique les critique ; c'est pour cette raison aussi que, de façon apparemment paradoxale, il les accepte, en les considérant toutefois comme inférieurs au sacrifice dont la cause est l'amitié et la parenté qui unissent l'homme à dieu. En effet, dit-il, « l'essentiel, l'efficacité des sacrifices, et pourquoi surtout ils produisent de telles choses, (…) cela, de tels modes de sacrifices ne le montrent absolument pas. Voilà pourquoi à juste titre on ne les approuverait pas comme rendant compte dignement de la cause des œuvres qui se produisent dans les sacrifices, mais, *si l'on y tient, on pourrait les admettre secondairement* comme suivant les causes premières et les plus vénérables et attachées à elles de façon secondaire »478. Ainsi, Jamblique semble concevoir plusieurs types de sacrifice. Parmi ceux-ci, le sacrifice suprême consacre la relation entre les dieux et l'homme mis au rang des dieux.

121Ensuite, il préconise également de tenir compte, dans l'exécution du sacrifice, des dieux à qui il s'adresse et des hommes qui l'exécutent. En cela, il convient de respecter les règles voulues par la hiérarchie entre les dieux et la sympathie universelle.

- 479 *Ibid.*, V, 14 (217, 3-11 et 218, 16-17) : 'Αρχή δέ πασών άρίστη ή τής τών θεών τάξεως τόν θεσμόν τώ (...)

122Parmi les dieux, Jamblique distingue les dieux matériels et les immatériels. Par connaturalité, les sacrifices matériels conviennent particulièrement aux dieux matériels, et c'est par ces derniers qu'on atteint les immatériels : c'est une forme de respect de la voie hiérarchique. Cette ordonnance du culte est connue des prêtres : l'exécution des sacrifices dans l'observance de ces règles appartient en propre à « *l'art des prêtres* », entendons à la théurgie479.

- 480 *Ibid., V,* 19 (226, 3-20) : "Οταν μέν ουν θεούς θεραπεύωμεν τούς βασιλεύοντας ψυχής καί φύσεως, ούκ (...)

123Ainsi se dégage l'idée d'un culte matériel et d'un culte immatériel, supérieur au précédent, et même d'un culte intermédiaire : le culte matériel convient « aux dieux qui règnent sur l'âme et la nature ». Envers ceux-ci, « il n'est pas déplacé non plus de leur offrir des puissances naturelles, ni méprisable de leur offrir en sacrifice des corps administrés par la nature ; car les œuvres de la nature sont toutes à leur service et concourent à leur arrangement ». Mais à « ceux des êtres qui sont par eux-mêmes d'une seule forme, il convient d'offrir des honneurs affranchis [de la matière]. Les dons intellectuels sont adaptés à de tels dieux, ainsi que ceux de la vie incorporelle, tout ce que donnent la vertu et la sagesse, ainsi que les biens achevés et complets de l'âme. Quant à ceux qui sont entre les deux et qui commandent les biens intermédiaires, tantôt des dons doubles leur conviendraient, tantôt des dons communs aux deux, ou encore se séparant de ceux d'en bas et s'avançant vers les plus élevés, ou du moins remplissant l'intervalle d'une de ces manières »480.

- 481 *Ibid.*, V, 15 (219, 3-12) : (…) δτε μέν γάρ δλοι ψυχή γιγνόμεθα καί έσμεν έξω τού σώματος μετέωροι (...)

124La pratique d'un culte plus ou moins matériel ne dépend pas que des différences entre les dieux, elle tient aussi des différences entre les hommes. Ceux-ci peuvent être en état d'extase, « *tout entiers âme et hors du corps* » ou attachés au corps et à la matière. En fonction de ce facteur, le culte, suivant les fidèles, est corporel ou incorporel481.

- 482 Voir chapitre 2, p. 156-157.
- 483 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 18 (223, 10 – 224, 6) : (…) ή πολλή μέν αγέλη τών ανθρώπων ύποτέτακται ύπό (...)

125Jamblique souligne à plusieurs reprises les différences entre les hommes, ne pouvant cacher son mépris – en cela, il est probablement tributaire des *Oracles Chaldaïques*482 – « pour la masse du troupeau humain, subordonnée à la nature et administrée par des puissances naturelles. Elle regarde en bas vers les œuvres de la nature ; elle remplit complètement le gouvernement de la fatalité et reçoit l'ordre de ce qui s'accomplit selon la fatalité ; elle n'exerce jamais son raisonnement pratique que pour les seuls phénomènes naturels ». Par contre, « un petit nombre, usant d'une extraordinaire puissance d'intellect, se détachent de la nature, se tournent vers l'intellect séparé et sans mélange, eux qui en même temps deviennent meilleurs que les puissances naturelles » : tels sont les théurges. Entre les uns et les autres, « quelques-uns, intermédiaires, se portent vers ce qui se trouve entre la nature et l'intellect pur, les uns suivant les deux, d'autres menant une vie faite du mélange des deux, d'autres encore se libérant de l'inférieur et se dirigeant vers ce qui est meilleur »483.

- 484 Sur cet aspect varié du culte, voir p. 108.
- 485 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 18 (224, 8 – 225, 11) : Οί μέν γάρ έπιτροπευόμενοι κατά τήν τών όλων φύσιν (...)
- 486 Voir la note suivante.
- 487 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 20 (228, 6-12) : Ού δει δή τό έν ένί ποτε μόλις καί όψέ παραγιγνόμενον έπί (...)
- 488 *Ibid.*, V, 17 (223, 3).
- 489 *Ibid.*, I, 11 (38, 11-13).
- 490 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 60, note 3.
- 491 *Ibid.*, p. 215, note 1.
- 492 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 19 (226, 12-13) : texte cité p. 104 et note 480.
- 493 *Ibid.*, V, 17 (223, 3-9) : Ό μέν γάρ καθαρός ύπερέχεται παντελώς καί έστιν ασύμμετρος, ό *δέ* τοϊς σώ (...)
- 494 *Ibid.*, V, 14 (218, 4-9) : (…) καί έπί τών θυσιών τοίνυν τά νεκρά σώματα καί άπεστερημένα της £ωής, (...)
- 495 *Ibid.*, V, 4 (203, 7-12 et 204, 4-10) : Ού γάρ έκεινα δύναμίν τινα έχει τού παρα-δέχεσθαι ε'ις έαυτ (...)

126Jamblique conçoit trois niveaux de culte, adaptés à ces trois catégories d'hommes. La théurgie, dont le sacrifice constitue une facette, apparaît ainsi comme une pratique variée, allant du culte matériel, convenant, on l'a vu, aux dieux matériels, et exécuté par les hommes attachés à la nature, au culte intellectuel et incorporel, destiné aux dieux immatériels et exécuté par les hommes qui vivent selon l'intellect, complètement détachés des liens de la nature484. Et puisque Jamblique conçoit une catégorie d'hommes intermédiaires, il conçoit aussi une forme intermédaire de culte485 : les fidèles peuvent ainsi se trouver « *au début de la*

théurgie, à mi-course ou au sommet »[486]. Sa préférence va naturellement au sacrifice immatériel et incorporel, celui des hommes purs, de l'élite. Mais, c'est là le sacrifice d'une élite capable de pratiquer la piété de façon incorporelle, c'est-à-dire complètement détachée de la matière et « cela arrive (…) avec peine et tardivement et il ne faut pas le déclarer commun à tous les hommes ni le considérer comme réellement commun à ceux qui commencent la théurgie ou qui sont au milieu ; car ceux-là pratiquent la piété, dans une certaine mesure, de façon incorporelle »[487]. Ce culte incorporel, sommet de la théurgie, est le culte « pur » (καθαρός[488]), « *sans souillure* », celui qui s'adresse « *pur aux purs* » (άχραντος θρησκεία, καθαρά προς καθαρούς[489]). Cette dernière formule, propre à la terminologie des mystères[490], confirme que ce mode de culte concerne la minorité d'élus que sont les théurges, arrivés au sommet et liés entre eux par une amitié semblable à celle qui, par la participation aux mystères, unit les initiés[491]. Offrant aux dieux « les dons intellectuels et ceux de la vie incorporelle, tout ce que donnent la vertu et la sagesse »[492], ils constituent une élite. Toutefois, Jamblique ne rejette pas le sacrifice matériel et corporel, exécuté par les hommes non affranchis de la matière. Ce type de sacrifice, étant le plus connaturel à la nature humaine, concerne la majorité des fidèles[493]. Il représente le sacrifice traditionnel, accompli par le commun des mortels et comprend le sacrifice d'animaux ou sacrifice sanglant, tel qu'on le conçoit traditionnellement. Ce sacrifice, contre lequel Porphyre avait pris position, convient particulièrement aux dieux présidant à la matière, qui réclament « les corps morts et privés de la vie, le meurtre des animaux et la consommation des victimes, leurs divers changements et leur destruction, en un mot, leur déclin »[494]. Par la même occasion, Jamblique répond à une autre objection : les dieux ne sont-ils pas souillés par les vapeurs émanant d'êtres vivants ? C'est encore de la hiérarchie des êtres qu'il tire sa réponse : le divin, d'essence supérieure, ne peut pas connaître la souillure ; cela est étranger à son essence et à sa puissance. Son caractère immatériel lui assure l'incorruptibilité[495].

- 496 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 170, note 2. Voir HERACLITE, fr. 45 (Conche) et le comment (...)

127Notons au passage, puisque nous avons tenu à le souligner jusqu'ici, qu'en distinguant deux sortes de sacrifices (matériel et immatériel, ou encore corporel et incorporel), Jamblique ne fait pas figure d'innovateur, mais apparaît tributaire de la tradition grecque : Éd. des Places rappelle un fragment d'Heraclite, parfois jugé inauthentique, présentant la même teneur[496]. Si la distinction des deux sortes de sacrifices n'est pas attribuée à Héraclite, en revanche l'idée d'un petit nombre d'individus entièrement purifiés lui appartient. La figure du philosophe d'Héraclite se trouve ainsi récupérée par Jamblique dans celle du théurge et placée dans un contexte de rites.

- 497 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 21 (229, 13-15) : Εί μέν ούν απλούν τι καί μιας τάξεως τό παρακαλούμενον κ (...)
- 498 *Ibid.*, V, 22 (231, 11-12) : (…) δει τοίνυν καί τήν ίερουργίαν μιμεΐσθαι αύτού τό παντοδαπόν (…).
- 499 *Ibid.*, V, 15 (220, 6-9) : Καί άμα έκαστος καθότι εστίν, ού μέντοι καθό μή έστι, ποιείται τής όσιας (...)

128Différences entre les dieux, différences entre les hommes : voilà ce qui fait la variété du culte sur laquelle Jamblique aime à insister, disant que « si ce qui est invoqué et mû dans les rites était simple et d'un seul ordre, nécessairement simple aussi serait le mode des sacrifices »[497] ou encore « qu'il faut que le rite imite la variété de la classe des êtres

supérieurs »498. Cette diversité permet de satisfaire tous les fidèles. Chacun peut et doit trouver le culte qui lui est approprié499.

- 500 *Ibid.*, V, 23 (232, 1-2) : Ὁ ποικίλος τρόπος τῆς ἐν ταῖς ἱερουργίαις ἁγιστείας (…).
- 501 *Ibid.*, V, 25 (236, 14-15) : (…) τόν θεσμόν τῆς ἐν ταις θυσίαις θείας ὁσιας (…).
- 502 *Ibid.*, V, 22 (231, 4-5) : (…) τοίς δέ δεομένοις θεσμοῦ τίνος προσάγει τήν τοιαύτην νομοθεσίαν (…).
- 503 *Ibid.*, V, 20 (227, 16-19) : (…) ὁ δή τῆς θρησκείας νόμος τά ὁμοια δηλονότι τοις ὁμοίοις απονέμει κ (...)
- 504 Voir p. 62-70.
- 505 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 22 (231, 7-9) : (…) τῶν θυσιών δεῖ τήν συμπλήρωσιν, ἀνέκλειπτον οϊισαν καί (...)
- 506 *Ibid.*, V, 21 (228, 19 – 229, 3) : (…) ὁ μέν μή ἀπονείμας πάσι τό πρόσφορον καί κατά τήν ἐπιβάλλουσ (...)

129Le « *mode varié du rite théurgique* »500 nécessite une règle, des lois, et notamment pour le sacrifice, « *la loi du rite divin du sacrifice* »501. Et c'est bien une législation que Jamblique prétend apporter502. Cette législation est liée à la hiérarchie des dieux et à la connaturalité. Dans ce chapitre consacré aux sacrifices, Jamblique rappelle cette règle incontournable qui veut que « la loi du culte assigne manifestement les semblables aux semblables et s'étend ainsi à travers le tout d'en haut jusqu'aux extrémités »503. Cette citation s'ajoute aux nombreux textes déjà exploités ci-dessus504. Ces concepts, liés l'un à l'autre, avaient déjà permis à Jamblique de répondre aux objections concernant la contrainte exercée sur les dieux lors des rites. Ici, ils appartiennent aux lois du sacrifice, parmi lesquelles on trouve encore la recommandation de ne commettre aucune omission et d'adresser des offrandes à tous les dieux505 car « celui qui n'a pas accordé à tous ce qui leur est adapté ni salué chacun selon l'honneur qui lui échoit, s'en va non initié et privé de la communication avec les dieux »506.

- 507 *Ibid.*, V, 1 (199, 8-10) : (…) ἀπορείς κατά τό συνεχές, τό περί θυσιών λέγω, τίνα ἔχουσι χρείαν ἡ δ (...)
- 508 Voir p. 28.
- 509 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 21 (229, 15 – 230, 14) : (…) εί δέ τών μέν ἄλλων οὐδενί περιληπτόν, ὁσον έ (...)

130En présentant le sacrifice comme un rite varié et obéissant à des lois, c'est bien la revalorisation d'une pratique dont l'utilité même est remise en cause que Jamblique entreprend507. Cette revalorisation s'articule de la manière suivante : tout d'abord, si le rite ne « fonctionne » plus, s'il a perdu de son efficacité, c'est, dit Jamblique, parce qu'on n'en respecte plus les règles ou qu'on n'en connaît pas les modalités. De là, il ne manque jamais de le rappeler, la nécessité de recourir aux théurges. Seuls détenteurs d'un savoir théologique nécessaire à l'accomplissement des sacrifices et du culte en général, ils sont des ἐπιστήμονες θεουργοί508, qui savent aussi qu'une omission dans le culte en compromet la réussite : « Personne d'autre ne peut comprendre combien une foule de puissances s'éveille lorsque les dieux descendent et se meuvent, mais *seuls les théurges connaissent cela exactement* pour en avoir fait l'épreuve par leurs actes, *seuls aussi, ils peuvent savoir quel est l'accomplissement de l'art hiératique, ils savent que les omissions, si insignifiantes soient-elles, bouleversent tout l'ordre du culte,* de même que dans un arrangement musical, si une corde est rompue, c'est toute l'harmonie qui s'en trouve inadaptée et disproportionnée. De même donc que, dans les descentes visibles des dieux, ceux qui laissent sans honneur quelqu'un des êtres supérieurs se font manifestement du tort, de même aussi, lors de leur présence invisible dans les

sacrifices, il ne faut pas honorer l'un et pas l'autre, mais bien chacun selon son rang. Celui qui en laisse un sans honneur embrouille le tout et rompt l'arrangement unique et total ; comme on pourrait le croire, il ne rend pas la réception incomplète, mais c'est le rite tout entier qu'il renverse tout à fait »509.

- 510 Voir p. 123-124.
- 511 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 22 (231, 3-5) : Ἀλλ' ὁ νῦν λόγος οὐ *τω* τοιούτ*ω* ἀνδρί διαθεσμοθετεί (κρείττ (...)

131On a souvent pensé que la théurgie des Néoplatoniciens était une trahison de la pensée de Plotin et ne laissait aucune place au culte intérieur, à la méditation, à la θεωρία plotinienne. La reconnaissance par Jamblique d'une forme supérieure de culte permet de nuancer quelque peu cette position extrême, même si le degré suprême de la théurgie ne s'apparente pas à la mystique plotinienne mais entend plutôt la dépasser510. On entrevoit d'ores et déjà que l'auteur du *De Mysteriis* apparaît partagé entre deux tendances, celle qui le pousse à défendre le culte « pur », apanage d'une minorité, et celle qui le détermine à sauver le culte païen dans ses aspects les plus divers, les plus vulgaires aussi, lui faisant accepter des pratiques parfois proches de la magie. Le but de son traité n'étant pas de s'adresser à quelques élus, comme l'auteur l'affirme lui-même511, la première tendance s'est faite plus discrète.

132Cette analyse tend à la conclusion que, assez confusément, Jamblique propose dans son traité plusieurs niveaux de théurgie capables de satisfaire le plus grand nombre. Cette tendance se confirme dans l'étude de la prière, que nous allons entamer maintenant.

- 512 Fr. HEILER, *op. cit.*, p. 7.
- 513 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 15 (46, 11-12) : (…) ἀπορείς εί δεϊ πρός αύτούς εύχεσθαι (…) ; MAXIME DE T (...)
- 514 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 15 (46, 17-18) : (…) σοι άπιστον είναι καταφαίνεται, πώς φωνής ακούει τό ά (...)
- 515 MAXIME DE TYR, *op. cit.*, V, 8 (p. 63, 10-14 Hobein) : Άλλα συ μέν ήγεί τήν του φιλοσόφου εύχήν αΐτ (...)
- 516 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (237, 8-14) :Έπεί δέ μέρος τών θυσιών ού τό σμικρότατόν έστι τό τών ευ (...)
- 517 *Ibid.*, III, 13 (131, 10).
- 518 *Ibid.*, IV, 3 (184, 16).
- 519 *Ibid.*, I, 15 (46, 15 et 47, 5) et V, 26 (238, 15).
- 520 *Ibid.*, I, 15 (47, 19).
- 521 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 117, note 1 avec référence à H. LEWY, *op. cit.*, p. 239.
- 522 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 15 (47, 12) et la note 2 p. 66 d'Éd. des Places avec référence à M.P. NILS (...)
- 523 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 66, note 3.
- 524 JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 3 (184, 16) : (…) έν τω καλεϊν παράκληση (…).
- 525 *Ibid.*, IV, 4 (186, 17) : (…) έκ παρακλήσεως τών καλούντων (…).
- 526 *Ibid.*, I, 15 (47, 19).
- 527 *Ibid.*, I, 15 (48, 5).

133On a pu dire de la prière que tous, simples croyants et savants, théologiens de toutes les confessions et de toutes les opinions considèrent la prière comme le phénomène central de la religion, le foyer de toute piété512. Chez les Anciens, toutefois, comme le sacrifice, elle fut

remise en question, parfois radicalement au point que Porphyre et, avant lui, Maxime de Tyr, dans une dissertation intitulée *S'il faut adresser des prières aux dieux,* se demandent s'il faut prier les dieux513. Les raisons invoquées sont, chez Porphyre, que la prière est incompatible avec l'incorporéité des dieux et que l'incorporel ne peut entendre une voix514. Quant à Maxime de Tyr, il rejette la prière qui demande des biens et préconise ce qu'on a appelé la prière philosophique, simple entretien avec les dieux515. Aux yeux de Jamblique, la prière constitue le rite capital de la théurgie, et, s'il ne lui consacre qu'une petite part de son traité, et non un chapitre entier comme pour la mantique et le sacrifice, c'est qu'elle est présente dans chaque partie du rite dont elle constitue l'achèvement. Ainsi, dit-il, « les prières ne sont pas la plus petite partie des sacrifices, elles les complètent au plus haut point et, par elles, toute leur œuvre est renforcée et achevée, elles apportent au culte une contribution commune et elles tissent, indissoluble, la communion hiératique avec les dieux »516. En ceci, par conséquent, la prière offre diverses variétés et la terminologie qui lui est assignée atteste ses nuances nombreuses et parfois difficiles à distinguer. Éd. des Places traduit par « prière » l'έντυχία517, la παράκλησις518, l'εύχή519, les λιταί520, en établissant les nuances suivantes : l'έντυχία serait « la prière supplicatoire avant l'évocation »521, l'εῦχή, « la prière philosophique », par opposition à la « prière cultuelle », la λιτανεία522. Quant aux λιταί, elles auraient le même sens que l'εύχή, si l'on suit toujours Éd. des Places, qui renvoie, à leur sujet, au chapitre 26 du livre V consacré au rôle de l'εῦχή dans les rites523. Enfin, la παράκλησις désigne la prière dans l'évocation524 ou la prière des évocateurs525, ce qui correspond au contexte et à l'étymologie. Joignons encore à cette liste la supplication, la ίκετεία526, ou, plus théurgiquement, si l'on peut dire, la supplication hiératique, la ίερατική ίκετεία527.

134On peut nuancer quelque peu les distinctions établies dans la prière par Éd. des Places.

- 528 *Ibid.*, III, 13 (131, 8-10) : (…) τάξιν τε τής θρησκείας καί τήν όσιωτάτην έν πολλω χρόνω τών πόνων (...)
- 529 *P.G.M.*, IV, 1930 ; VII, 686. Bien que H. Lewy *(op. cit.*, p. 239, note 43) ne le considère pas comm (...)

135D'abord, si l'έντυχία peut effectivement être utilisée dans un contexte d'évocation en vue de la divination, aux côtés des « pratiques religieuses, des lois et autres rites », le terme peut tout aussi bien avoir un sens général528. Utilisé dans les papyrus magiques, il ne se trouve d'ailleurs pas toujours dans un contexte d'évocation529.

- 530 Ch. GUITTARD, *op. cit.*, p. 395, note 1 : « L'invocation constitue l'élément introductif de la pri (...)
- 531 Voir p. 55 et note 206.
- 532 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 24 (157, 13).
- 533 *Ibid*, I, 12 (40, 16-17 et 42, 6-7) : Άλλ' αί κλήσεις, φησίν, ώς προς εμπαθείς τούς θεούς γίγνονται (...)
- 534 LIDDEL-SCOTT-JONES, I, p. 960, col. gauche, *s.v. κλήσις ;* I, p. 638, col. droite *s.v. έπίκλησις ;* (...)
- 535 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 12 (40, 16) : αί κλήσεις traduit par « invocations », mais en IX, 10 (284, (...)
- 536 *Ibid.*, I, 12 (42, 9-10) : (…) ούχ ώς τοῦνομα, ώς γε ούτω δόξαι, αύτόθεν εμφαίνει, τον νουν τών θεώ (...)
- 537 *Ibid.*, V, 26 (238, 14-15) : έργον τε ουδέν ίερατικόν άνευ τών έν ταϊς εύχαϊς ίκετειών γίγνεται.

- 538 *Ibid.*, I, 15 (47, 12 – 48, 4) :’Αλλ’ *αί λιτανεΐαι,* ώς φής, άλλότριαί είσι προσφέρεσθαι πρός τήν το (...)
- 539 Cette distinction entre prière philosophique et cultuelle ne s’applique pas dans le cas précis de (...)
- 540 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (237, 16 – 238, 12) : Φημί δή ούν ώς τό μέν πρώτον τής ευχής εΐδός έστι (...)
- 541 *Ibid.*, I, 12 (40, 20) : (…)ή διά τών κλήσεων έλλαμψις (…).
- 542 *Ibid.*, I, 12 (41, 7-8) : (…) τήν ένωσιν τήν προς έαυτούς (…).
- 543 *Ibid.*, I, 12 (41, 18 – 42, 1) : (…) κάθαρσιν παθών καί άπαλλαγήν γενέσεως ένωσίν τε πρός τήν θείαν (...)
- 544 *Ibid.*, V, 26 (240, 3-4) : (…) τό τών εύχών άναγωγόν (…).
- 545 *Ibid.*, I, 15 (47, 19 – 48, 4) : (…) άπό δέ τής ίκετείας κατά βραχύ πρός τό ίκετευόμενον άναγόμεθα, (...)
- 546 *546 Ibid.*, V, 26 (239, 12-13) : (…) καί το όλον ειπείν, όμιλητάς τών θεών, ίνα ούτως είπωμεν, τους (...)
- 547 *Ibid.*, V, 26 (239, 8-11) : (…) και τό θείον της ψυχής άνάπτει, άποκαθαίρει τε πάν τό εναντίον τής (...)

136Ensuite, à côté de la παράκλησις, il faut citer la κλήσις et la πρόσκλησις. Ces trois termes, étant proches, recouvrent une même réalité et désignent, dans la prière, l’appel proprement dit530. C’est l’έπίκλησις des papyrus magiques531. Cette dernière appartient elle aussi à la terminologie du *De Mysteriis*532. Néanmoins, Jamblique y introduit certaines nuances. En effet, ayant affirmé l’impassibilité des dieux, il se doit de répondre à diverses objections de Porphyre : si les dieux sont impassibles, comment se fait-il que les κλήσεις s’adressent à eux comme à des êtres de passion, ainsi que les προσκλήσεις ? Une gradation est établie entre les deux termes, soulignée dans le texte par la négation ούδε533. Liddel-Scott-Jones traduit les trois termes κλήσις, έπίκλησις et πρόσκλησις par « *invocation* »534. Éd. des Places les traduit tantôt par « invocation », tantôt par « évocation »535. La différence n’apparaît en effet ni dans le processus ni dans l’effet obtenu (ascension vers les dieux ou apparition de ceux-ci et illumination). Jamblique invite même à se méfier de l’étymologie de πρόσκλησις qui n’indique pas, à son point de vue, une inclination du divin vers les hommes536. Quelles que soient les nuances entre ces termes, qui, étant donné le manque de précision de la part de Jamblique, nous échappent quelque peu, la κλήσις constitue la première partie de la prière. La supplication proprement dite est l’ικετεία, partie essentielle de la prière, sans laquelle, selon Jamblique aucun rite ne s’accomplit537. Κλήσις et Ικετεία forment l’εΰχή, appelée aussi λιταί ou encore λιτανεΐαι. Selon nous, il n’est pas question de distinguer les termes λιταί et λιτανεΐαι, utilisés par Jamblique dans un même paragraphe, aux côtés du terme ικετεία, pour désigner la prière vers laquelle, conscients de notre infériorité par rapport aux dieux, nous nous tournons naturellement et par laquelle nous nous rendons semblables aux dieux538. Toute cette terminologie s’applique à la prière philosophique et ce serait trahir la pensée de Jamblique que de la distinguer de la prière cultuelle539, dans l’idée que celle-ci constitue un désir concret, une demande de biens matériels, et non une aspiration à la communion avec le dieu. Dans le *De Mysteriis,* en effet, il faut entendre théurgie pour culte et, par conséquent, prière théurgique pour prière cultuelle. Or, la prière théurgique, c’est aussi la prière dite philosophique, dont le but est l’obtention de biens spirituels ou moraux et l’union avec Dieu. Tel est le but du salut mystique. Aussi dirons-nous que l’idéal de prière préconisé par Jamblique est la prière mystique. Le premier degré de cette prière provoque l’illumination, le second une action en commun, c’est-à-dire l’envoi des dons venant des dieux, le troisième, l’union avec Dieu. Jamblique affirme en effet « que le premier degré de la prière réunit, montrant le contact avec le divin et la connaissance ; le second sert à lier cela à une

communauté harmonieuse, appelant les dons qui sont envoyés par les dieux avant que nous ne parlions et qui achèvent tout le rite avant que nous ne pensions ; *au dernier degré, l'union ineffable est scellée*, établissant toute sa force dans les dieux et faisant que notre âme repose parfaitement en eux. À ces trois degrés dans lesquels tout le divin est mesuré, la prière, après nous avoir établis dans l'amitié avec les dieux, nous donne aussi le triple avantage hiératique venant des dieux, le premier tendant à l'illumination, le second à une action en commun, le troisième à la parfaite réplétion par le feu »540. Illumination, élévation de l'âme, union, tels sont les effets de la prière ou de l'invocation : lors de *l'illumination* par les invocations541, les dieux dispensent aux âmes des théurges *l'union* avec eux-mêmes542 ; « *l'ascension* par les invocations procure aux prêtres purification des passions, *affranchissement* de la génération et *union* au principe divin »543. Ailleurs encore, Jamblique rappelle la force *élevante* de la prière544 : « Par la supplication, nous nous élevons bientôt jusqu'à l'être supplié, nous acquérons la ressemblance avec lui par sa fréquentation continuelle, et nous parvenons peu à peu à la perfection divine depuis notre imperfection »545. En un mot, la prière fait de ceux qui la pratiquent, « pour ainsi dire, les familiers des dieux »546. Quant aux dons envoyés par les dieux, ce ne sont pas des biens matériels et terrestres, mais au contraire la séparation d'avec le monde créé et la purification de l'âme547.

- 548 *Ibid.*, I, 15 (46, 13-16) : Τό γάρ θείον έν ήμϊν (…) έγείρεται τότε έναργώς έν ταις εύχαϊς, έγειρόμ (...)
- 549 Voir p. 56-58. Jamblique le rappelle à propos de la prière, affirmant que les dieux « contiennent (...)
- 550 *Ibid.*, I, 15 (48, 5-7) : Εί δέ τις έννοήσειε καί τάς ίερατικάς ίκετείας ώς *άπ' αυτών τών θεών* άνθρ (...)
- 551 *Ibid.*, VII, 4 (255, 9-11) : "Οσπερ δέ έστι νοερός καί θείος τής θείας όμοιότητος συμβολικός χαρακτ (...)
- 552 *Ibid.*, VII, 4 (256, 6-17) : texte cité p. 70 et note 288.

137Tel est l'idéal de la prière chez Jamblique. Qu'elle soit appelée cultuelle, philosophique ou mystique, elle est un entretien avec les dieux, dans lequel ce qui est en nous de divin s'entretient avec le divin548. Cette conception répond au statut même de la théurgie qui, nous l'avons vu, constitue une relation horizontale entre la divinité et l'homme établi au rang des dieux549. Ce n'est par ailleurs pas le seul caractère théurgique de la prière. Comme la théurgie tout entière, les prières viennent des dieux et en sont les symboles550. Jamblique souligne encore le caractère symbolique des noms dans la prière551 et leur connaturalité avec les dieux, particulièrement en ce qui concerne les noms barbares552, caractéristiques essentielles dans la théurgie, du moins telle que le *De Mysteriis* nous la présente.

- 553 *Ibid.*, VII, 5 (258, 5-6).
- 554 *Ibid.*, VII, 5 (258, 19).
- 555 *Ibid.*, VII, 5 (259, 2-5) : (…) καί δει τα τών παλαιών ευχών, ώσπερ ιερά άσυλα, τηρείσθαι κατά τά α (...)
- 556 *Ibid.*, VII, 5 (259, 5-9) : Σχεδόν γάρ καί τούτο αίτιον νυνί γέγονε τού πάντα έξίτηλα καθεστηκέναι (...)

138Comme pour le sacrifice, Jamblique entreprend de revaloriser une pratique mise en question. L'efficacité des prières vient de la force des noms et des formules, établies selon des lois (θεσμοί553) et des règles (νόμοι554) qui sont celles de l'immutabilité : c'est pourquoi, « il faut que les formules des prières anciennes soient conservées, comme des asiles sacrés, les mêmes et de la même manière, sans en enlever rien et sans y ajouter rien qui provienne

d'ailleurs »555. Jamblique attribue au peu de souci des Grecs pour la tradition l'inefficacité de la prière : « Les noms et la vertu des prières », dit-il, « changent sans cesse par le goût des Hellènes d'innover et de changer les coutumes »556.

- 557 *Ibid.*, V, 26 (238, 14-15) : (…) έργον τε ούδέν ίερατικόν άνευ τών έν ταίς εύχαϊς ίκετειών γίγνεται
- 558 *Ibid.*, V, 26 (238, 12-14) : (…) καί ποτέ μέν προηγείται τών θυσιών, ποτέ δ' αύ μεταξύ διαλαμβάνει (...)
- 559 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 16 (221, 4-9) : (…) οίον καθαίροντες αυτό άπό κηλίδων παλαιών ή νόσων άπολ (...)
- 560 *Ibid.*, II, 6 (81, 13-14) : (…) ή μέν τών θεών παρουσία δίδωσιν ήμϊν ύγείαν σώματος (…).
- 561 *Ibid.*, V, 16 (221, 17 – 222, 1) : Καί μήν πολλά καί προς τόν άνθρώπινον βίον επιτηδείων δεόμενοι ή (...)

139La prière préconisée par Jamblique ne semble pas à la portée du tout venant, ce qui paraît étonnant, dès lors que, dans le sacrifice, il a récupéré les offrandes matérielles, permettant à chacun de trouver une forme de culte lui convenant. Néanmoins, puisque « aucun rite ne s'accomplit sans la supplication des prières »557, que la prière « tantôt précède les sacrifices, tantôt s'y place au milieu, tantôt en accomplit l'achèvement »558, on peut supposer que les biens matériels et corporels ne sont pas totalement exclus des dons qu'elle contribue à apporter aux hommes. Par les sacrifices, en effet, « nous purifions le corps des souillures anciennes, nous le débarrassons des maladies, le remplissons de santé, ou nous en retranchons le lourd et le lent, lui procurant le léger et l'actif, ou nous lui fournissons quelque autre bien »559. Les dons apportés par les apparitions des dieux comprennent aussi la santé du corps560. Bref, d'une manière tout à fait générale, dit Jamblique, « nous usons des rites sacrés en *demandant* aux êtres supérieurs aussi beaucoup des biens nécessaires à la vie humaine »561.

- 562 A. MOTTE, *La prière du philosophe chez Platon*, in *L'expérience de la prière dans les grandes relig* (...)

140En n'excluant pas de la prière la demande de biens terrestres, l'intention de Jamblique n'est-elle pas la même que celle qui le poussa à distinguer, en fonction des hommes, sacrifice corporel et incorporel, proposant une fois encore une théurgie à plusieurs niveaux, permettant à chacun d'y trouver la forme qui lui convient ? Notons pour terminer qu'en cela Jamblique ne s'oppose pas à la tradition platonicienne dans laquelle, comme A. Motte l'a souligné, le philosophe ne méprise pas les prières communes visant à l'obtention de biens terrestres, tout en préconisant une vie faite d'une prière continuelle de louange et d'offrande, c'est-à-dire d'une prière « réalisant l'unité de l'action et de la contemplation »562. Une fois encore, la figure du théurge de Jamblique récupère celle du sage de Platon.

- 563 PORPHYRE, *De abstinentia*, II, 52, 2 : (…) μηδέ μάντεων δεήσεσθαι μηδέ σπλάγχνων *ζώων. Ὧν* γάρ ένεκ (...)
- 564 Situé chronologiquement un peu avant Lucien par Éd. des Places *(Eusèbe de Césarée, Pr. év.*, livres (...)
- 565 EUSEBE DE CESAREE, *Prép. év.*, V, 20 à 26. 566
- 566 Voir à ce sujet encore, L. COULOUBARITSIS, *L'art divinatoire et la question de la vérité*, in *Kerno* (...)
- 567 R. FLACELIERE, *Plutarque, De defectu oraculorum*, introduction, p. 38-39.

- 568 M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes,* Paris, Payot, 1981, p. 56.
- 569 STRABON, X, 3, 23 : (…) τών δ' ενθουσιασμών καί θρησκείας καί *μαντικής* τό άγυρτικόν καί *γοητεία εγ* (...)
- 570 TITE-LIVE, XLIII, XIII, 1 : *Non sum nescius ab eadem neclegentia, qua nihil deos portendere vulgo* (...)
- 571 P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle,* Paris, De (...)

141Aux côtés du sacrifice et de la prière, la mantique apparaît comme la troisième forme du rite théurgique selon le *De Mysteriis.* À l'époque de Jamblique, de nombreuses critiques avaient déjà été émises à l'encontre des oracles et la foi en la divination avait connu des hauts et des bas. Ainsi, Porphyre, outre toutes les interrogations qu'on lui doit dans sa *Lettre à Anébon,* affirme dans le *De abstinentia* que « le philosophe n'aura pas besoin de consulter les devins et d'interroger les entrailles des victimes. Car il s'est exercé à s'éloigner des biens que visent les divinations »563. Eusèbe de Césarée, fidèle à sa méthode qui consiste à aller chercher chez les auteurs païens eux-mêmes de quoi nourrir sa propre critique du culte païen, se fonde sur les théories d'Œnomaos de Gadara564. Ce dernier composa un traité intitulé *Γοήτων φώρα,* dans lequel il s'indigne contre les nombreuses morts causées par l'ambiguïté des oracles d'Apollon565. Au début du II^e^ siècle de notre ère, probablement lors de son sacerdoce à Delphes, Plutarque écrivit un dialogue sur la disparition des oracles. La rédaction même d'un tel traité atteste l'existence d'un malaise566. À cette époque, des incrédules, notamment les Épicuriens, considéraient le mutisme des oracles comme la preuve d'une baisse de la foi, les clients des oracles mettant en doute la véracité de ceux-ci567. Et s'il faut en croire M. Delcourt, Plutarque écrit « après une longue interruption de la tradition oraculaire »568. Strabon569 et Tite-Live570 attestent en effet l'affaiblissement de la foi en la divination à l'époque de Cicéron571.

- 572 PLATON, *Phèdre,* 244 b-d : (…) τών παλαιών οί τα όνόματα τιθέμενοι ούκ αίσχρόν ήγοΰντο ουδέ όνειδος (...)
- 573 A. BOUCHE-LECLERCQ, *op. cit.*, I, p. 62 et P. AMANDRY, *op. cit.*, p. 46.
- 574 Pour ces différentes formes de divination (alphitomancie, empyromancie, etc.) : voir A. BOUCHE-LEC (...)

142À cause de ces critiques, Jamblique a dû sentir l'urgence d'une réhabilitation du rite. En matière de divination, il reste attaché à la tradition de Platon. Celui-ci distingue deux types de divination : la μαντική et l'οίωνιστική. La première, d'origine divine, s'opère par une révélation divine pendant le sommeil ou dans un état d'extase ou d'enthousiasme. La seconde, d'origine humaine, englobe l'art conjectural et l'interprétation des signes572. Tels sont aussi les deux types de méthode divinatoire que A. Bouché-Leclercq et, après lui, P. Amandry, se fondant tous deux sur les enseignements des Stoïciens, qualifient respectivement d'άτεχνος, comme étant intuitif et d'essence divine, et de τεχνικός ou έντεχνος, en tant que fondé sur l'art et l'étude573. Dans la première méthode, l'âme est envahie par l'inspiration divine, la seconde est fondée sur l'observation (des animaux, des actes instinctifs de l'homme, des végétaux et autres objets inanimés574). Jamblique établit une distinction semblable entre les modes divins et humains de divination. Il accorde évidemment aux premiers la prééminence sur les seconds et ne rejette pas tout à fait les seconds, suivant la méthode de récupération que nous lui connaissons désormais.

- 575 HOMERE, *Odyssée,* XIX, 562-567 :

- 576 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2 (103, 2-4 et 6-8) : Ταυτα τοίνυν α λέγεις συμβαίνειν εϊωθεν έπί τών αν (...)
- 577 *Ibid.*, III, 2 (103, 8-12, 14-16 ; 104, 1, 4-8) : Ού μήν οϊ γε θεόπεμποι καλούμενοι δνειροι τούτον (...)
- 578 *Ibid.*, III, 2 (105, 1-2) : (…)πρός ύποδοχήν τών θεών επιτήδεια (…).
- 579 *Ibid.*, III, 3 (106, 6-7 et 9-10) : (…) έγρηγορότες τά πολλά τή κοινή μετά τοΰ σώματος ζωή χρώμεθα (...)

143Parmi les modes divins, il range la *divination dans le sommeil.* Homère avait déjà évoqué le caractère incertain des songes quant à la vérité qui en émane et la réalisation de ce qu'ils annoncent, en imaginant une porte d'ivoire et une porte de corne : de la première nous viennent les songes mensongers, de la seconde, les songes véridiques575. Jamblique résoud la question en distinguant songes divins et songes humains. Ces derniers proviennent de l'âme et peuvent être tantôt vrais, tantôt mensongers576. Quant aux songes envoyés par les dieux, ils se manifestent sous la forme d'une voix, peuvent être accompagnés d'un *pneuma* ou d'une lumière dans laquelle les dieux apparaissent577. Le sommeil fait partie des états divins et « propres à recevoir les dieux »578, car, si « éveillés, nous usons la plupart du temps de la vie commune avec le corps », en revanche, « dans le sommeil, nous nous en débarrassons complètement »579.

- 580 E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 294-299.
- 581 On ne trouve pas le terme technique δοχεύς des *Oracles Chaldaïques.*
- 582 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 6 (112, 10-13) : Τό δέ μέγιστον όραται τω *θεαγωγοΰντί* τό κατιόν πνεύμα κ (...)
- 583 *Ibid.*, III, 4 (110, 5-14).
- 584 *Ibid.*, III, 6 (111, 17 – 112, 5).

144Parmi les modes divins encore, la *divination par enthousiasme* ou « théophorie ». C'est ce que E.R. Dodds appelle « la transe mediumnique » qui, avec la télestique, constitue, selon lui, le « *modus operandi* » de la théurgie580. Cette forme de mantique fait, en effet, intervenir un théurge qui suscite la présence du dieu dans un medium. Tout un vocabulaire technique est réservé à cette opération. Le théurge qui fait entrer le dieu est le θεαγωγών. L'entrée du dieu dans le medium sous la forme d'un πνεύμα s'appelle l'εΐσκρισις et le medium, le δεχόμενος ou encore le κατεχόμενος581 : « Le théurge voit le *pneuma* qui descend et qui entre, sa grandeur et sa qualité : il lui commande et le gouverne mystérieusement. Le medium, lui aussi, voit l'espèce du feu avant de le recevoir »582. Les symptômes de la possession par le dieu sont nombreux. Certains inspirés sont insensibles au feu et à la douleur physique583 ; il peut y avoir mouvement du corps ou immobilité, allongement et soulèvement du corps dans les airs584. Tels sont les signes de la présence du dieu dans le corps du medium.

- 585 A. BOUCHE-LECLERCQ, *op. cit.*, I, p. 359.
- 586 R. FLACELIERE, *Devins, op. cit.*, p. 51.
- 587 *Ibid.*, p. 69.
- 588 *Ibid.*, p. 58-62, 67.

145Peut-on voir dans cette forme de mantique, comme E.R. Dodds, un rite proprement théurgique, c'est-à-dire appartenant à la théurgie dans un sens restreint du terme et non dans un sens large qui est celui de la théurgie selon Jamblique ? En réalité, ce type de divination, caractérisé par la présence du dieu dans l'âme du prophète ou de la prophétesse, est proche de la divination par les oracles au point que A. Bouché-Leclercq affirme que les prêtres de

Delphes se sont servis de l'enthousiasme bachique et « ont fait monter et ont maintenu sur le trépied des prophétesses habituées à courir, la torche à la main, dans les halliers rocailleux du Parnasse (…). La divination délirante est entrée dans les institutions religieuses (…) par les soins des prêtres d'Apollon »585. La divination pratiquée à Delphes est en effet la divination inspirée par l'enthousiasme586 : on y retrouve les trois intervenants du mode de mantique théurgique, à savoir le prêtre (le théurge), la prophétesse (le medium) et le dieu qui l'inspire sous la forme d'un *pneuma*587. Ce sont les actions des prêtres d'Apollon qui sont prédominantes : ils font un sacrifice préliminaire qui doit juger de la disponibilité du dieu, introduisent dans le temple la Pythie qui n'agit pas de sa propre initiative mais reste accompagnée des prêtres jusque dans la salle où elle rend les oracles. Certes, dans la salle prophétique, elle reste cachée aux regards des prêtres588. Néanmoins, le rôle du théurge auprès du medium est proche de celui du prêtre d'Apollon auprès de la Pythie.

- 589 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 11 (125, 15-19) : (…) καί έν ίεροϊς τισιν άβάτοις τώ πλήθει καθ' εαυτόν (...)
- 590 *Ibid.*, III, 11 (126, 10 et 17) : (…) δίδωσιν έαυτήν τώ θείψ πνεύματι, (…) δλη γίγνεται του θεοΰ.
- 591 *Ibid.*, III, 11 (127, 9-10) : (…) δέχεται τόν θεόν (…) επιτήδεια παρασκευαζόμενη προς τήν ύποδοχήν (...)

146La *divination par les oracles* se rattache donc essentiellement à la divination par enthousiasme, en ceci que le prêtre de Colophon ou la prophétesse de Delphes ou encore celle des Branchides deviennent des réceptacles pour le dieu, comme le médium dans le type de divination décrit ci-dessus : le prêtre de Colophon, « dès qu'il commençait à être inspiré, s'était retiré en lui-même dans des lieux sacrés inaccessibles à la foule et, grâce à l'éloignement et l'affranchissement des affaires humaines, il se rend pur pour recevoir le souffle du dieu »589 ; la prophétesse de Delphes « se livre au souffle divin (…) et appartient tout entière au dieu »590 ; la prophétesse des Branchides « reçoit le dieu, (…) est rendue apte à le recevoir de l'extérieur »591. Que le premier prophétise par l'eau, la deuxième par un souffle issu du gouffre, assise sur un trépied en bronze ou le siège à quatre pieds du dieu, la troisième, en tenant une baguette transmise par un dieu ou en étant assise sur un axe ou encore par l'eau, tout cela ne constitue que des préparatifs, des préliminaires, auxiliaires de la véritable cause de cette divination.

- 592 *Ibid.*, III, 14 (133, 3) : (…) ή θεία παρουσία (…) καί ή έλλαμψις.
- 593 *Ibid.*, III, 14 (132, 11-15) : Αύτη δή που τό περικείμενον τή ψυχή αίθερώδες καί αύγοειδές όχημα έπ (...)
- 594 *Ibid.*, III, 14 (133, 9 – 134, 9).

147Enfin est également divin le mode de *divination* dit « *par adduction de lumière* ». Celle-ci s'accomplit « par la présence ou l'illumination divines dans l'âme »592, à la suite de quoi, « le véhicule éthéré et lumineux attaché à l'âme est éclairé d'une lumière divine, d'où des représentations divines saisissent la puissance imaginative qui est en nous, mues par la volonté des dieux »593. Par connaturalité (le semblable attire le semblable) ou parce que le contraire attire le contraire, ce type de divination admet comme auxiliaires de l'έλλαμψις, la lumière (du soleil, de la lune ou du ciel, ou celle issue de la transparence de l'eau, ou d'une paroi éclairée) ou les ténèbres594.

- 595 *Ibid.*, III, 3 (107, 10-12 ; 107, 16 – 108, 4 et 108, 8-9) : Άλλ' έάν μέν τό νοερόν έαυτής ή ψυχή κ (...)

- 596 *Ibid.*, III, 10 (122, 3) : (…) τής άλλης μανίας πάσης (…).

148Dans cette classification des divers modes divins de divination, Jamblique trouve le moyen d'étendre son œuvre de récupération. Par la *divination dans les songes*, il réhabilite les guérisons miraculeuses des sanctuaires d'Asclépios : dans ce processus en effet, l'âme, par connaturalité avec les dieux dans ce qu'elle a de divin, participe en quelque sorte à leur bonté et guérit les maladies595. *L'enthousiasme* est celui des Corybantes et des prêtres de Cybèle, à distinguer de « toute autre folie »596. C'est aussi, dans la divination par les oracles, celui du prêtre de Colophon ou des prêtresses de Delphes et des Branchides. Enfin, la mantique *par adduction de lumière* lui permet de ranger dans les modes divins de divination – et donc de les réhabiliter également – la catoptromancie et autre lécanomancie, généralement considérées comme ressortissant à la magie.

- 597 *Ibid.*, III, 15 (135, 8-17 et 136, 2-3) :'Ως μέν ούν τό δλον ειπείν, σημείοις τισί τούτο θείοις χρή (...)
- 598 *Ibid.*, III, 17 (141, 14-16) ; (…) καί άχρι τών άψυχων οίον ψηφιδίων ή ράβδων ή ξύλων τινών ή λίθων (...)
- 599 *Ibid.*, III, 27 (164, 10-16) : Καί πάνυ γάρ ταύτα εναργών όρώμενα τήν *θείας* μαντικήν ίχνον τι τά μέ (...)

149Quant aux modes humains de divination, loin de les rejeter ou de les mépriser, Jamblique tente de les expliquer de la manière suivante : ils reposent sur des signes envoyés par les dieux par l'intermédiaire de la nature ou des démons présidant à la nature. Cette mantique symbolique obéit au principe de la sympathie universelle, les signes se propageant des dieux jusqu'aux hommes grâce aux mouvements des parties du tout597. Telles sont l'extispicine et la divination par les oiseaux, et, comme ces signes se transmettent aussi par les objets inanimés598, l'alphitomancie et autre mantique par les cailloux, le bois, etc. Certes, cette forme de mantique n'est pour Jamblique qu'un simulacre de la mantique divine : « En effet, ces signes clairement vus tirent à eux, plus ou moins, une trace de la mantique divine ; car il n'est pas possible que des êtres en soient complètement privés ; mais de même qu'en tous une image du bien porte en soi le dieu, de même, en eux, apparaît une image de la mantique divine, obscure ou plus claire »599.

- 600 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 116, note 1.
- 601 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 13 (131, 11-16) : (…) άποχρώσαν νομίζουσι τήν έπί τών χαρακτήρων μόνην σ (...)

150Il est donc peu de formes de divination qui ne trouvent leur place dans le chapitre que Jamblique consacre à celle-ci. Une seule suscite son mépris, la divination « sur les caractères », qui consiste à se tenir debout sur des caractères sans doute dessinés à terre600 afin de susciter la venue du *pneuma*601.

151L'étude de la divination selon Jamblique rejoint, dans ses conclusions, celle du sacrifice et de la prière. D'abord, la mantique vient des dieux et, en tant que telle, répond au sens d'action sacrée qu'est la théurgie. Ensuite, elle offre de multiples formes, divines et humaines, qui peuvent satisfaire chaque fidèle. En tant que telle, elle s'inscrit dans l'œuvre de récupération que constitue le *De Mysteriis*.

Conclusions

- 602 A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.*, III, p. 48.

152L'étude de la théurgie selon Jamblique nous amène à revoir la définition et le statut généralement attribués à la théurgie par la plupart des savants, comme A.-J. Festugière qui la perçoit comme un « système religieux qui nous fait entrer en contact avec les dieux, non pas seulement par la pure élévation de notre intellect vers le Nous divin, mais au moyen de rites concrets et d'objets matériels »602. Bien que la théurgie consiste effectivement en des rites dont le but ultime est l'union avec Dieu, la définition que lui assigne Festugière pèche par deux points, l'un portant sur la part qui revient à l'intellect dans l'élévation vers Dieu, l'autre portant sur les rites matériels qui passent pour assurer la communication avec le divin.

- 603 PLOTIN, *Ennéades*, VI, 8, 13 (p. 151, 47-50 Bréhier) : τό οίον.
- 604 H.-D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel chez les Néoplatoniciens (IV^e^-V^e^ siècles)*, in (...)

153Pour envisager le premier point, il convient de rappeler que, selon Jamblique, « *ceux qui pratiquent la philosophie contemplative* » ne peuvent atteindre l'union car par « *l'acte de penser* » seulement on ne peut y arriver. En avançant cela, l'auteur du *De Mysteriis* entend dépasser Plotin qui envisagea une saisie de l'Un consistant à accéder à l'invisible réalité qui nous échappe, par la méthode subjective du « *comme si* »603, à savoir en faisant comme si les choses étaient telles alors qu'on sait qu'elles ne le sont pas. Même si cette démarche pourrait être considérée comme une étape dans le processus théurgique de l'ascension, elle n'en constituerait qu'une étape rationnelle, dépassée par la théurgie qui, seule, peut combler le vide entre l'intellect humain et l'Un qui en est absent, étant donné qu'elle est accomplie par ceux qui détiennent « *une force surnaturelle d'intellect* », probablement « *la fleur de l'intellect* » des *Oracles Chaldaïques*. Dès lors, la religion proposée par Jamblique dans le *De Mysteriis* doit être perçue, non comme une religion anti-intellectuelle, comme le dit H.-D. Saffrey604, mais comme une religion ultra-intellectuelle, dans laquelle les théurges, dotés de cette force surnaturelle d'intellect, peuvent mettre en œuvre les symboles (συνθήματα) communiqués par les dieux et effectuer les rites de la théurgie, appréhendée comme un *symbolisme actif*.

- 605 Ces distinctions ne semblent pas propres aux philosophes, mais dérivent probablement de la traditi (...)
- 606 HERODOTE, *Histoires*, II, 49.
- 607 ARISTOPHANE, *Acharniens*, 243.
- 608 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 18 (145, 17 – 146, 1) : Ού τοίνυν (…) παθόντος τοΰ έπιστήμονος θεουργοΰ (...)

154Cette approche nous amène au deuxième point qui porte sur le rôle des rites matériels dans la théurgie. Si l'on s'en tient à l'approche de la théurgie telle que nous venons de la préciser, on entrevoit assez mal que des actes concrets puissent y trouver une place. Pourtant, l'auteur du *De Mysteriis* s'est attaché à la description et à la revalorisation des trois actions sacrées déjà déterminées par son maître Platon, à savoir le sacrifice, la prière et la mantique. Afin de les insérer dans la théurgie, il prône un culte à plusieurs niveaux. Dans la prière, il distingue la prière philosophique ou mystique et la demande de biens matériels ; dans le sacrifice, le sacrifice matériel ou corporel et le sacrifice immatériel ou incorporel ; dans la mantique, la mantique humaine et la mantique divine605. Ces différentes catégories lui permettent de récupérer le culte traditionnel dans ses formes les plus diverses, comme le rite de la phallophorie lors des fêtes de Bacchus, attesté par des auteurs comme Hérodote606 ou Aristophane607. Mais l'originalité de sa démarche réside dans le fait de récupérer le culte

grec sous la dénomination et le statut de *théurgie*, à entendre dans le sens non d'une action exercée *sur* les dieux, mais *par* les dieux. Les rites ont été transmis symboliquement par les dieux aux théurges. Ceux-ci les opèrent, mais, en dernier ressort, la réussite du rite dépend encore des dieux. À ce moment, le théurge n'agit plus, il subit608.

155En concevant la théurgie comme une action *des* dieux et non *sur* les dieux, Jamblique entend revaloriser le rite païen, en expliquer le mécanisme et répondre à l'accusation de magie portée contre lui. Pour ce faire, même si les références au savoir égyptien sont explicites, il tient également à le fonder sur toute une tradition fondamentalement grecque constituant le savoir philosophique et théologique nécessaire à son accomplissement. On y retrouve les concepts bien connus de l'immanence et de la transcendance divines, de la sympathie universelle, de la hiérarchie des êtres supérieurs et de la providence divine. La conception d'un dieu qui, bien que *transcendant*, est *présent* jusque dans les matières inanimées, offre une explication philosophique à l'utilisation des pierres, herbes, et autres animaux dans les rites et justifie le niveau le plus bas, le plus matériel de la théurgie, niveau qui favorisa certainement l'assimilation de la théurgie à la magie. La *sympathie universelle* qui lie tous les êtres, et l'obligation, en fonction de la connaturalité, d'offrir aux dieux le culte qui leur convient, d'utiliser la langue qui leur convient, assurent le bon fonctionnement du rite. Dans la *hiérarchie* des êtres supérieurs, l'existence des démons, et surtout de mauvais démons, constitue une solution ingénieuse aux fautes qui se produisent dans le rite : c'est aux mauvais démons que l'on doit les apparitions trompeuses, les mensonges dans les oracles, etc. Établir des distinctions entre les dieux eux-mêmes, c'est encore insister sur la variété du rite qui en découle nécessairement. Enfin, du concept de la *providence divine*, il ressort que les dieux agissent vis-à-vis des hommes par bonté et non sous la contrainte.

156On comprend mieux encore la volonté de Jamblique de distinguer la théurgie de la magie quand on constate que cette confusion a traversé les siècles au point que, de nos jours, le *De Mysteriis* passe encore souvent pour une apologie de la magie plus que pour une œuvre de récupération du culte païen en déclin. C'est pourquoi nous avons tenu à souligner que les critères traditionnellement assignés à la magie – tant par les auteurs anciens que par les savants modernes – sont loin de pouvoir être appliqués de façon convaincante à la théurgie du *De Mysteriis*. La *contrainte exercée sur les dieux* lors des rites est formellement niée par l'auteur. Le rite agit sur les dieux grâce à l'action de la sympathie universelle, au respect de la hiérarchie des êtres supérieurs, à la bonté des dieux eux-mêmes et, raison suprême, parce que la théurgie vient des dieux. La deuxième caractéristique généralement attribuée à la magie est le recours aux lois de la *sympathie universelle*, qui se concrétise essentiellement par l'utilisation d'animaux, plantes, pierres et autres choses inanimées appartenant à des chaînes allant des êtres les plus infimes aux êtres supérieurs. Certes, ces animaux, plantes et autres aromates ne sont pas absents de *De Mysteriis*, mais nous avons pu montrer que l'extrait le plus significatif ne fait allusion ni à un rite magique, ni à un rite propre à la théurgie, mais bien à certaines pratiques du sacrifice traditionnel. Par ailleurs, si Jamblique reconnaît l'intervention de la sympathie universelle dans l'accomplissement du rituel, il ne la considère pas comme une cause suffisante de la réussite de celui-ci. Selon lui, c'est la φιλία, l'amitié, qui lie les dieux aux hommes, le créateur à sa création, qui assure le succès des rites. Quant au critère de la *condamnation par la loi*, outre qu'on ne peut lui accorder une valeur objective à une époque où païens et chrétiens s'accusent mutuellement de sorcellerie, nous l'avons écarté étant donné que la théurgie ne semble pas avoir fait explicitement l'objet d'une telle condamnation. Enfin, on peut conclure de l'étude du *rituel* lui-même que, même en admettant que, dans leurs formes, la prière, le sacrifice et la mantique théurgiques ne se distinguent pas clairement des pratiques magiques, en revanche, là où celles-ci visent essentiellement à des

buts pratiques, la théurgie répond plus au besoin de communiquer avec Dieu. Tel est le rôle joué notamment par la prière théurgique, qui doit accompagner tous les rites et dont Jamblique souligne « *la force élevante* ».

157En attribuant au culte païen la dénomination de *théurgie,* Jamblique n'apparaît pas comme le créateur d'un néologisme. Chacun sait qu'il faut remonter aux *Oracles Chaldaïques* pour trouver la première attestation du terme θεουργός. Aussi notre deuxième chapitre est-il consacré, d'une part, à l'étude de ces textes sacrés, dans l'optique bien précise que Jamblique a pu y trouver les éléments-clefs de son entreprise de récupération, d'autre part, à la théurgie selon Porphyre qui passe pour avoir amené les *Oracles* à la connaissance des philosophes néoplatoniciens.

Notes

1 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 2 (7, 2-6) : Τό δ' οικείου έπί πᾶσιν άποδώσομέν σοι προσηκόντων, και τὰ μεν θεολογικά θεολογικών, θεουργικῶν δέ τα θεουργικά άποκρινουμεθα, φιλοσόφως δε τα φιλόσοφα μετά σου συνεξετάσομεν.

2 *Ibid.*, I, 2 (5, 11-14) : (…) τὰ μέν άπό τῶν άρχαίων άπείρων γραμμάτων άναλογιζόμενοι τη γνώσει, τα δ' άΦ' ών ύστερον είς πεπερασμένον βιβλίον συνήγαγον οί παλαιοί τήν δλην περί των θείων εΐδησιν.

3 *Ibid.*, I, 2 (5, 15 – 6, 2) : Φιλόσοφον δ' εϊ τι προβάλλεις έρώτημα, διακρινουμέν σοι καί τούτο κατά τάς 'Ερμου παλαιάς στήλας, ας Πλάτων ήδη πρόσθεν καί Πυθαγόρας διαναγνόντες φιλοσοφίαν συνεστήσαντο, (…). On connaît la tradition qui consista à rattacher Pythagore et Platon à des sagesses plus anciennes… et barbares : A.-J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste, I, L'astrologie et les sciences occultes,* Paris, Les Belles Lettres, 19862 [1950], p. 19, cite ce fragment de NUMENIUS (*Περί τάγαθοϋ,* fr. la des Places) : Είς δε τούτο δεήσει είπόντα καί σημηνάμενον ταϊς μαρτυρίαις ταϊς Πλάτωνος άναχωρήσασθαι καί συνδήσασθαι τοις λόγοις τοΰ Πυθαγόρου, έπικαλέ-σασθαι δέ τα έθνη τα εύδοκιμοΰντα, προσφερόμενον αύτών τάς τελετάς καί τα δόγματα τάς τε Ιδρύσεις συντελουμενας Πλάτωνι όμολογουμένως, όπόσας Βρᾶχμάνες καί 'Ιουδαίοι καί Μάγοι καί Αίγύπτιοι διέθεντο. (« Il faudra, après avoir dit et noté les témoignages de Platon, remonter plus haut et les rattacher aux paroles de Pythagore, et en appeler aux peuples de bon renom en conférant leurs initiations, leurs dogmes, leurs fondations sacrées accomplies en accord avec Platon, à tout ce que les Brahmanes, les Juifs, les Mages et les Égyptiens ont établi »). Cette tradition est elle-même plus ancienne : voir notamment HERODOTE, II, 81, qui comparait déjà les usages pythagoriciens et égyptiens.

4 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 2 (6, 7-8) : Καί τα μὲν ἔργων πείρας δεόμενα πρός άκριβή κατανόησιν, μόνον δια λόγων δυνατόν (…). On peut s'étonner de ne pas trouver mention des fameux *Oracles Chaldaïques* qui, en tant que paroles de dieux, furent exploités -surtout par Proclus, comme nous le verrons – afin de sacraliser la tradition grecque. Diverses explications de ce silence ont été avancées (voir p. 156). Quoi qu'il en soit, des influences incontestables peuvent être relevées (voir p. 156-175) et Jamblique, en rédigeant le *De Mysteriis,* devait connaître ces textes dont il fit un commentaire aujourd'hui perdu.

5 B.D. LARSEN, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe,* Universitetsforlaget i Aarhus, Aarhus, 1972, p. 168.

6 S. EITREM, *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*, in *Symbolae Osloenses*, 22, 1942, p. 51.

7 *Ibid.*, p. 51-52.

8 MARINUS, *Vita Procli*, 28 (p. 165, 6-7 Boissonade) : (…) ἀρετήν ἔτι μείζονα καί τελεωτέραν έπορίσατο τὴν θεουργικήν καί οὐκ έτι μέχρι τής θεωρητικής έστατο, (…).

9 *Ibid.*, 3 (ρ. 152, 8-11 Boissonade) : Πρῶτον δή οὐν κατά γένη διελόμενοι τὰς άρετας, εἴς τε φυσικάς καί ήθικάς καί πολιτικάς καί ἔτι τάς υπέρ ταύτας·, καθαρτικάς τε καί θεωρητικός καί τάς οὕτω δή καλουμένας θεουργικάς.

10 *Ibid.*, 26 (ρ. 164, 6-8 Boissonade) : (…) έπί τὰς άκροτάτας των αρετῶν (…) ἃς ὸ ἔνθους Ἰάμβλιχος ὑπερφυῶς θεουργικάς άπεκάλεσεν.

11 *Ibid.*, 28 (ρ. 165, 16-19 Boissonade) : Παρ' αὐτῆ γὰρ καί μόνη έσώζετο άπό Νεστορίου τοῦ Μεγάλου ὄργια καί ή σύμπασα θεουργική άγωγή, διὰ τοῦ Πατρός αὐτῆ παραδοθείσα.

12 *Ibid.*, 29 (ρ. 165, 40 Boissonade) : (…) θεουργικά ἐνεργήματα (…).

13 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 14 (45, 7) ; III, 19 (147, 1) ; IV, 2 (184, 2) ; V, 18 (225, 4-5) ; V, 20 (228, 9) ; VIII, 4 (267, 8-9 : της ίερατικής θεουργίας) ; VIII, 6 (269, 11) ; IX, 5 (279, 14) ; IX, 6 (280, 18) ; X, 2 (287, 9-10) ; X, 8 (293, 15-16).

14 *Ibid.*, II, 10 (91, 10) ; II, 11 (98, 17-18) ; V, 23 (233, 11).

15 *Ibid.*, I, 9 (33, 9-10).

16 *Ibid.*, III, 31 (176, 5), V, 18 (225, 3-4) ; V, 20 (228, 7-8) ; V, 221 (230, 2) ; V, 22 (230, 15).

17 *Ibid.*, II, 11 (96, 8-9) ; V, 14 (217, 9).

18 *Ibid.*, III, 20 (149, 13).

19 *Ibid.*, III, 22 (152, 13).

20 *Ibid.*, II, 11 (98, 2-3).

21 *Ibid.*, III, 18 (143, 17-18).

22 *Ibid.*, III, 18 (144, 3).

23 *Ibid.*, IV, 3 (184, 19-185, 1).

24 *Ibid.*, V, 26 (238, 14-15) ; VII, 5 (258, 10).

25 *Ibid.*, III, 18 (144, 11).

26 *Ibid.*, III, 18 (145, 4).

27 *Ibid.*, IV, 3 (185, 14).

28 *Ibid.*, I, 2 (6, 7) ; V, 21 (229, 18) ; VIII, 8 (272, 2-3).

29 *Ibid.*, V, 21 (230, 3-4).

30 *Ibid.*, II, 11 (96, 17 et 18-19).

31 *Ibid.*, III, 31 (179, 11) ; IV, 6 (189, 6-7).

32 *Ibid.*, I, 11 (37, 5) ; V, 14 (217, 9) ; V, 16 (221, 19) ; V, 23 (232, 1 -2) ; IX, 9 (284, 2) ; au singulier : V, 17 (222, 19 -223, 1) ; V, 22 (231, 11) ; VIII, 8 (272, 8) ; IX, 1 (273, 10).

33 *Ibid.*, IV, 2 (184, 1-2) : ἡ δλη θεουργία.

34 *Ibid.*, III, 30 (175, 11).

35 *Ibid.*, I, 21 (65, 1) ; I, 21 (66, 5) ; III, 18 (145, 13).

36 *Ibid.*, I, 21 (65, 2).

37 *Ibid.*, I, 11 (37, 4-5).

38 *Ibid.*, III, 13 (131, 6-7).

39 *Ibid.*, II, 11 (98, 9).

40 *Ibid.*, I, 11 (38, 2-3) ; I, 11 (38, 11) ; III, 13 (131, 8) ; III, 20 (149, 16) ; V, 20 (227, 16-17) ; V, 21 (230, 3-4) ; V, 26 (237, 12).

41 *Ibid.*, V, 15 (220, 7) ; V, 25 (236, 15 : τῆς θείας δσίας).

42 *Ibid.*, I, 8 (28, 6) ; I, 11 (37, 18-19) ; I, 15 (47, 7) ; I, 21 (65, 1) ; III, 11 (127, 13) ; V, 18 (225, 6) ; V, 21 (229, 10) ; V, 25 (237, 7) ; V, 26 (240, 9) ; VII, 5 (258, 19) ; VIII, 5 (268, 8) ; VIII, 7 (270, 4) ; VIII, 8 (272, 2-3) ; au pluriel : V, 25 (236, 3-4).

43 *Ibid.*, V, 20 (228, 5).

44 *Ibid.*, III, 22 (152, 12-13) : Δοκεϊ δέ μοι ταϋτα δεινήν παρανομίαν έμφαίνειν είς δλην τὴν θεολογίαν τε καί τὴν θεουργικὴν ένέργειαν' (…).

45 *Ibid.*, X, 2 (287, 9-10) : (…) ούδέν ούδέ ταῦτα ἃπτεται τῆς άληθινῆς θεολογίας τε και θεουργίας.

46 *Ibid.*, I, 8 (28, 18-20) : Άλλ' οί μέν κρείττονες έν αύτῷ, ὡς ὑπό μηδενός περιέχονται, περιέχουσι πάντα έν έαυτοῖς.

47 Ibid., I, 8 (29, 11-15) : (…) άλλ' έπεί δει τοῦ *λόγου* στοχάζεσθαι μάλλον καί τῆς *θείας επιστήμης*, (…) καί ήμεις διὰ τοϋτο έναρμόζομεν τὴν άπηρτημένην άμΦισβήτησιν πρὸς *εὔλογόν* τινα καί *θεολογικήν* άντίληψιν.

48 À la suite de L.J. Rosan *(The philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought,* New-York, Cosmos, 1949, p. 213 et note 140), Éd. des Places *(Jamblique, De Myst.,* p. 45, note 2) juge équivalentes θεουργία, ίερατική (θεουργική) τέχνη, θεοσοφία et y ajoute άγιστεία, θρησκεία, ίερουργία, μυσταγωγία et θεία έπιστήμη.

49 JAMBLIQUE, *op. cit.,* III, 19 (146, 18).

50 *Ibid.,* III, 18 (145, 17-18).

51 *Ibid.,* II, 11 (98, 5-10) : Ούδέ γὰρ έάν γνώμεν τα έκάστω γένει παρακολουθοϋντα ίδια, ήδη καί τετυχήκαμεν αύτών τής έπί τών έργων αληθείας. Άλλ' ούκ άνευ μέν του γνῶναι παραγίγνεταί ποτε ή δραστική ένωσις, ού μήν έχει γε πρός αύτήν ταὐτότητα.

52 *Ibid.,* III, 1 (100, 7).

53 *Ibid.,* III, 1 (100, 17 – 101, 1).

54 *Ibid.,* V, 14 (217, 3-11). Sur le sacrifice et la mantique, voir respectivement p. 100-110 et p. 117-123.

55 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.,* p. 60, note 1.

56 JAMBLIQUE, *op. cit.,* VII, 1 (249, 12-14 et 250, 10-12) : (…) πρότερον δέ σοι βούλομαι τῶν Αίγυπτίων τόν τρόπον τῆς θεολογίας διερμηνεῦσαι' (…) είκότως και αύτοί τὸν πρόσφορον αύτῆς τρόπον τής κεκρυμμένης έν τοις συμβόλοις μυσταγωγίας προ-φέρουσιν.

57 J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus,* Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 11, cite de nombreuses références à ce sujet. Sur l'utilisation de métaphores empruntées au langage des mystères, voir p. 39 et note 127.

58 J. TROUILLARD, *op. Cit.,* p. 11.

59 JAMBLIQUE, *op. cit.,* II, 11 (96, 7-10) : Καί διότι φιλοσόφως μᾶλλον καί *λογικῶς* άλλ' ούχί κατά τήν *ένεργ*ὸν τῶν ίερέων τέχνην τόν άπολογισμόν ποιείται, διά τοῦτο οἴμαι δεῖν θεουργικώτερον είπεῖν τι περί αύτών.

60 JAMBLIQUE, *Vita Pythagorica,* 12, 58 (p. 31, 20-21 Klein) : Λέγεται δέ Πυθαγόρας πρῶτος φιλόσοφον έαυτόν προσαγορεϋσαι, ού καινοῦ μόνον όνόματος ύπάρξας, (…). (« On dit que Pythagore est le premier à s'être appelé lui-même philosophe, étant ainsi à l'origine d'un mot nouveau, (…) ») et 29, 159 (p. 89, 23 Klein) : Φιλοσοφίαν μέν οδν πρῶτος αύτός ώνόμασε (…). (« C'est lui qui le premier a employé le mot philosophie »). Voir L. COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme,* Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 19942, p. 59.

61 JAMBLIQUE, *op. cit.,* 1, 1 (p. 5, 7-9 Klein) : Έκ θεῶν γὰρ αύτῆς παραδοθείσης τό κατ' άρξας ούκ ἔνεστιν άλλως ή δια των θεῶν άντιλαμβάνεσθαι. (« Comme cette philosophie a été transmise à l'origine par les dieux, il n'est pas possible de s'en saisir autrement que par l'entremise des dieux »). Sur le pythagorisme de Jamblique, son interprétation de la mission divine de Pythagore à la lumière du *Phèdre* et du *Timée,* ainsi que sur les raisons pour lesquelles il s'est attaché à la figure de Pythagore, voir D.J. O' MEARA, *Pythagoras Revived.*

Mathematics and Philosophy in Late Antiquity, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 37, 88, 213-214.

62 J. SALEM, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure,* Paris, Vrin *(Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie),* 1989, p. 11 et J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection d'Études Anciennes),* 1981, p. 17.

63 PLATON, *Timée,* 86 b : Νόσον μέν δή ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον, δύο δ'άνοίας γένη, τό μέν μανίαν, τό δέ ἀμαθίαν. Voir aussi PLATON, *Sophiste,* 228 d : Έστι δή δύο ταύτα, ὡς φαίνεται, κακῶν έν αύτη γένη, τό μέν πονηρία καλούμενον ὑπό τών πολλών, νόσος αὐτής σαφέστατα δν. (…) Τό δέ γε ἄγνοιαν μέν καλοϋσι, (…).

64 PLATON, *Timée,* 88 a : (…) δταν εϊς τινας μαθήσεις καί ζητήσεις συντόνως ἴῃ, (…).

65 *Ibid.,* 88 c : Τόν δή μαθηματικόν ἤ τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοία κατεργαζόμενον καί τὴν τού σώματος ἀποδοτέον κίνησιν, γυμναστικὴ προσομιλοϋντα, τόν τε αύ σῶμα ἐπιμελῶς πλάττοντα τας τής ψυχής ἀνταποδοτέον κινήσεις, μουσικῆ καί πάση φιλοσοφία προσχρώμενον, εί μέλλει δικαίως τις ἅμα μέν καλός, ἅμα δέ ἀγαθός ὀρθῶς κεκλήσθαι.

66 A.-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique,* Fribourg, Éditions Universitaires / Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 74-75.

67 *Ibid.,* p. 79-85.

68 *Ibid.,* p. 109.

69 P. HADOT, p. ix et χ de l'introduction à l'ouvrage de Voelke cité ci-dessus.

70 JAMBLIQUE, *Protreptique, 2* (p. 42, 13-15 des Places) : Κρεϊττον μετά πενίας ἀρετήν ὑποληπτέον ἤ πλοϋτον μετά κακίας, ὀλιγοσιτίαν μετά υγείας ἤ πολυφαγίαν μετά νόσου.

71 *Ibid., 4* (ρ. 51, 8-11 et ρ. 51, 27 – 52, 2 des Places) : Ὥσπερ δέ τῶν φθόγγων, δι' ὡν τα ὀνύματά τε καί ρήματα τυπούμενα σαμαίνεται, γέγονεν ἄνθρωπος ὀργανον, οὕτω δέ καί τῶν νοαμάτων έν τοίς έόντεσσιν ὀπτιζομένων. (…) καί των νοημάτων των έν τοις ουσι θεωρός υπάρχει, καί πρός τουτο γέγονε καί ὀργανα καί δυνάμεις είληφε παρά του θεου.

72 *Ibid.,* 1 (ρ. 41, 3-6 des Places) : Εἰς γὰρ φιλοσοφίαν απλῶς παρορμήσει καί πρός αὐτό τό φιλοσοφείν συλλήβδην καθ' ήντινοῦν ἀγωγήν, μηδεμιάς τῶν αἱρέσεων ἀντικρυς προκρινομένης, ἀλλὰ κοινώς κατὰ γένος ἁπασῶν ἐπαινουμένων (…).

73 ARISTOTE, *Eudème,* fr. 5 (p. 18 Ross) : (…) ἐοικέναι δέ τήν μέν ἄνευ σώματος ζωήν ταϊς *ψυχαῖς* κατά φύσιν ούσαν ὑγεία, τήν δέ ἐν σώμασιν, ὡς παρά φύσιν, νόσω.

74 Celui-ci aurait rédigé au III^e^ siècle avant notre ère un *Περί σοφίας* (Voir Éd. DES PLACES, *Jamblique, Protreptique,* p. 48, note 2).

75 JAMBLIQUE, *Protreptique,* 4 (p. 50, 6-7 et 13-16 des Places) : (…) τὰ δντα θεωρεί (…) δήλόν που καί άπό τούτων γίγνεται ὡς ὀφθαλμός έστι καί ζωή τῶν νοερῶν ἡ σοφία, καί τό δράσθαι *τοίς* νοουμένοις παρέχει πάσι καί τό είναι τοις οὐσι, (…).

76 *Ibid.*, 4 (p. 52, 28 – 53, 2 des Places) : (…) οὐδέ ἄλλη πη εὐδαιμονήσομεν, ἐάν μή κτησώμεθα διὰ φιλοσοφίας καί θεωρήσωμεν τήν τῶν ὄντων φρόνησιν.

77 Sur l'éventualité que le *Protreptique* ait été rédigé avant le *De Mysteriis*, voir p. 33 et note 86.

78 JAMBLIQUE, *op. cit.*, 11 (p. 88, 7 des Places).

79 *Ibid.*, 10 (p. 85, 6-9 des Places) : (…) τῷ δέ φιλοσόΦώ μόνω τῶν ἄλλων ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβών ἡ μίμησίς ἐστιν αὐτών γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων.

80 JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 28 (167, 12-13) : (…) τῶν τὰ αληθινά είδη τῶν θεῶν θεωρούντων θεουργῶν.

81 JAMBLIQUE, *Protreptique*, 13 (p. 98, 25-30 des Places) :Ἐκ δή τῆς τοιαύτης ἐφόδου φαίνεται ἡμίν φιλοσοφία *ἀπαλλαγήν* τῶν ἑνθρωπίνων δεσμῶν παρέχειν καί λύσιν τῆς γενέσεως καί περιαγωγήν ἐπί τό δν καί γνῶσιν τής όντως έληθείας καί *κάθαρσιν* ταίς ψυχαίς. Εί δέ έν τούτω μάλιστά έστιν ἡ όντως εύδαιμονία, σπουδαστέον περί αύτήν, είπερ ὄντως βουλόμεθα μακάριοι είναι.

82 JAMBLIQUE, *De Myst.*, X, 7 (293, 5-8) : Οὐδέ περί σμικρῶν οί θεουργοί τόν θείον νοῦν ἑνοχλοῦσιν, ἀλλα περί τών *εἰς* ψυχής *κάθαρσιν* καί *ἀπόλυσιν* καί σωτηρίαν ανηκόντων.

83 JAMBLIQUE, *Protreptique*, 11 (p. 86, 10 des Places) : (…) τοις έλομένοις τόν κατά νοῦν βίον (…).

84 Par la théurgie, Jamblique entend dépasser Plotin qu'à certains égards pourtant il récupère. Ce point sera envisagé en son temps (voir p. 123-124).

85 JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 11 (96, 13-16 et 97, 2-4) :(…) οὐδέ γὰρ *ἡ* ἔννοια συνάπτει τοις θεοίς τούς θεουργοὺς έπεί τί έκώλυε *τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοϋντας* ἔχειν τήν θεουργικήν ἕνωσιν πρὸς τούς θεούς ; (…) Διόπερ οὐδέ τῷ νοείν αύτά ένεργοϋμεν ἔσται γὰρ ούτω νοερά αύτῶν ἡ ένέργεια καί άΦ' ημῶν ένδιδομένη.

86 La date de la composition du *Protreptique*, qui fait partie de la *Collection des opinions pythagoriciennes*, est incertaine et on ne sait si celle-ci parut du vivant de Porphyre, alors que le *De Mysteriis* est généralement considéré comme une œuvre de jeunesse composée avant la mort de Porphyre (304) : voir Éd. DES PLACES, *Jamblique, Protreptique*, introduction, p. 2 et *Jamblique, De Mysteriis*, notice, p. 12. Toutefois, B.D. Larsen *(op. cit.*, p. 43), même s'il reconnaît l'impossibilité, vu leur état incomplet, de situer chronologiquement les oeuvres de Jamblique, penche pour la thèse que le *De Mysteriis* est une œuvre tardive. Selon nous, l'évolution qui mène de la philosophie pratique du *Protreptique* à la théurgie du *De Mysteriis* va dans ce sens.

87 JAMBLIQUE, *Protreptique*, 4 (p. 53, 4-8 des Places) : Τό μέν γαρ κτήσασθαι φρόνησιν ποιητικής τινός έστι καί πρακτικῆς άρετῆς ἔργον, ής τέλος ού τό κατιδεϊν άπλῶς ούτωσίν, άλλα τό προσλαβεϊν αυτό δια τών ένεργειών, τό γε μήν θεωρήσαι τοῦ θεωρητικού νοῦ ένέργημα υπήρχε.

88 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 11 (40, 9-12) : θεραπείας οὐν ἕνεκα τῆς ἐν ἡμῖν ψυχῆς καί μετριότητος τῶν διά τήν γένεσιν προσφυομένων αύτή κακῶν, λύσεώς τε άπό τῶν δεσμών καί άπαλλαγῆς χάριν τὰ τοιαῦτα προσάγεται.

89 Voir ρ. 29-30.

90 Voir, entre autres références, JAMBLIQUE, *Vita Pyth.*, 23, 103 (p. 59, 17-18 Klein) : ‘Αναγκαιότατος δέ παρ’ αύτῷ τρόπος διδασκαλίας ύπῆρχε καί ό διά τῶν συμβόλων. (« C’était pour lui une nécessité vitale de transmettre son enseignement à l’aide des symboles »).

91 Voir p. 56-57.

92 Sur Pythagore « démon », voir JAMBLIQUE, *Vita Pyth.*, 15, 64 (p. 35, 26-27 Klein) ; 16, 70 (p. 40, 6 Klein) et surtout 6, 30 (p. 17 Klein) : (parlant des disciples de Pythagore à Crotone :) νόμους τε παρ’ αύτοῦ δεξάμενοι καί προστάγματα ώσανεί θείας ὕποθήκας (…) καί μετά τῶν θεῶν τόν Πυθαγόραν λοιπόν κατηρίθμουν ώς άγαθόν τινα δαίμονα. (« ils reçurent de Pythagore lois et préceptes comme des ordonnances divines (…) et comptaient désormais Pythagore au nombre des dieux, comme une sorte de démon bienfaisant »).

93 *Ibid.*, 23, 103 (p. 59, 27 – 60, 1 Klein) :(…) ύπέρ άνθρωπίνην έπίνοιαν θεωθείσι.

94 *Ibid.*, 1, 1 (ρ. 5, 7-9 Klein) : texte cité p. 30 et note 61.

95 J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London, Duckworth, 1977, p. 118-119, note toutefois qu’il devait exister dès les III^e^ et II^e^ siècles avant notre ère une série de textes – peut-être réunis en un *corpus* avant le milieu du I^er^ siècle avant notre ère – censés émaner d’anciens pythagoriciens désireux de montrer combien Platon et Aristote furent tributaires du pythagorisme. Selon Dillon, le canevas du mythe de la vie de Pythagore, sur lequel se seraient fondés Porphyre, Jamblique et, avant eux, Philon dans son portrait de Moïse, remonte à cette époque.

96 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 2 (5, 12 et 7, 4-5).

97 *Ibid.*, III, 25 (161, 9-10) : (…) ώς έριστικῶς περιπλανωμένοις άλλ’ ούχί μετά τινος φιλοσοφίας έπεζητημένοις. Sur l’opposition platonicienne dialectique / éristique, voir L. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 238-239.

98 LUCIEN, *Nékyomanteia*, 4.

99 J. BIDEZ, *La vie de l’empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 71. Sur la rencontre entre Julien et Maxime, ainsi que sur ce dernier, voir notre chapitre 3, p. 222-223.

100 J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 69.

101 JAMBLIQUE, *op. cit.*, X, 5 (291, 13-16 et 292, 4) et X, 6 (292, 5-9 et 16-17) : (…) ή δ’ ίερατική καί θεουργική τῆς εύδαιμονίας δόσις καλείται μέν θύρα πρός θεόν τόν δημιουργόν τῶν δλων, ή τόπος ή αύλή τοῦ άγαθοῦ (…) πρός τούς τών άγαθών δοτήρας θεούς ένωσιν. Έπειδαν δέ κατ’ Ιδίαν ταίς μοίραις τοῦ παντός συνάψη καί ταΓς διηκούσαις δι’ αύτών δλαις θείαις δυνάμεσι, τότε τω δλω δημιουργώ τήν ψυχήν προσάγει καί παρακατατίθεται καί έκτος

πάσης ὕλης αὐτήν ποιεί μόνω τώ άιδίω λόγω συνηνωμένην (…). Καί τοῦτο τέλος έστί τῆς παρ' Αίγυπτίοις Ιερατικῆς αναγωγῆς.

102 *Ibid.*, X, 7 (293, 5-8) : texte cité p. 33 et note 82.

103 *Ibid.*, VIII, 4 (267, 7-10) : (…) διά τῆς ίερατικής θεουργίας άναβαίνειν έπί τὰ ὑψηλότερα καί καθολικώτερα καὶ τῆς ειμαρμένης ὑπερκείμενα παραγγέλλουσι πρός τόν θεόν καὶ δημιουργόν (…). (« Les Égyptiens ordonnent de monter par la théurgie hiératique jusqu'aux régions plus élevées, plus universelles, supérieures au destin, jusqu'au dieu et démiurge »).

104 Même si l'on a pu relever que la part réservée à l'Égypte dans l'œuvre de Jamblique est assez mince (A.H. ARMSTRONG, *Jamblique et l'Égypte* (traduction française de L. BRISSON), in *Les Études Philosophiques,* oct.-déc. 1987, p. 521, a compté qu'elle occupe 18 des 178 pages de l'édition des Belles Lettres), il ne faut pas pour autant en amoindrir l'importance dans l'intention de l'auteur, qui s'est attaché à cautionner son propos par les inscriptions sacrées et les figures symboliques des Égyptiens.

105 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (179, 9-12) : (…) ή πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἀνοδος, ὅ δὴ καὶ τέλος δεϊ πάσης μέν προγνώσεως πάσης δέ θεουργικῆς πραγματείας προτίθεσθαι.

106 *Ibid.*, V, 22 (230, 15-16) : Ούχί τὸ ἀκρότατον τῆς ἱερατικῆς έπ' αὐτὸ τὸ κυριώτατον τοῦ ὅλου πλήθους ἔν ἀνατρέχει ;

107 Sur les différents niveaux de la théurgie : voir p. 104-108, 116, 122-123. Le but de la divination, telle que la conçoit Jamblique, est également l'union avec la divinité plus que la connaissance de l'avenir dans une optique plus concrète (voir G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à saint Augustin,* Paris, Desclée De Brouwer / Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie (*Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain),* 1945, p. 384).

108 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (237, 16 – 238, 12) : cité p. 114 et note 540.

109 *Ibid.*, II, 3 (70, 9) ; II, 4 (75, 11 et 76, 13) ; II, 6 (81, 11) ; II, 9 (87, 15) ; …

110 *Ibid.*, II, 3 (70, 19 et 72, 16).

111 *Ibid.*, II, 6 (81, 13) ; II, 8 (86, 15-16).

112 *Ibid.*, II, 3 (73, 15 : τὰ ἠρωϊκὰ αὐτοπτικὰ πνεύματα) ; II, 4 (76, 16-17 : ἐν ταῖς τῶν θεῶν αὐτοψίαις) ; II, 7 (83, 10 : έν ταϊς αὐτοψίαις) ; II, 7 (82, 17-18 : ή τῶν ἀρχόντων αὐτοπτικὴ δεϊξις) ; II, 10 (91, 10-11 ; τὰ αὐτοπτικὰ ἀγάλματα) ; II, 10 (92, 12 : τῆς αὐτοΦανοῦς δείξεως) ; II, 10 (93, 2 : τὸ αὐτοπτικόν πῦρ) ; II, 10 (93, 12-13 : ἐν τοίς αὐτοφανέσι πνεύμασι), etc.

113 Voir p. 116 et note 560.

114 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 7 (114, 10) : ἐπί τὸ κρείττον ἀναγωγή. Sur l' ἀναγωγή, terme chaldaïque : voir chapitre suivant, p. 173-175.

115 *Ibid.*, VIII, 8 (271, 15-16) : διὰ τίνων ἱερατικῶν ἀνόδων.

116 *Ibid.*, VIII, 8 (271, 14) : τίνες τέ είσιν ἀναγωγοί.

117 *Ibid.*, V, 26 (240, 3-4) : τὸ τῶν εὐχῶν ἀναγωγόν.

118 *Ibid.*, II, 4 (75, 14-15) : αὐτῶν κατιόντων ; V, 21 (229, 17) : ἐν τῷ κατιέναι καί κινεῖσθαι τοὺς θεούς.

119 *Ibid.*, V, 21 (228, 18-19) : ὅταν μέλλωσι κινεῖσθαι ἐπὶ γήν.

120 *Ibid.*, V, 21 (230, 6) : τῶν φανερῶν θείων καθόδων et V, 21 (230, 8-9) : ἐπί τῆς ἀφανοῦς αὐτῶν παρουσίας ἐν ταῖς θυσίαις.

121 Sur l'éventuelle connaissance par Jamblique des papyrus magiques, voir A.D. NOCK, *Greek Magical Papyri,* in *Journal of Egyptian Archaeology,* 15, 1929, p. 222.

122 Voir son article cité p. 25 et note 6.

123 *P.G.M.*, III, 291, 322, et 699 ; IV, 930, 950 et 954 ; V, 55 ; VII, 320, 335 et 728.

124 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 92, note 2.

125 Voir PLATON, *Banquet,* 210 a et la note 4, p. 67-68 de L. Robin dans l'édition des Belles Lettres : « L'initiation à un mystère est comme une route, avec des étapes réglées. Au terme, un rideau tombe qui cachait une sorte de Saint des Saints ou de Graal. Alors l'initié contemple (époptie) et adore (…) ». Voir encore Éd. DES PLACES, *Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique,* Paris, Picard et Cie, 1969, p. 209 ; P. BOYANCE, *Sur les Mystères d'Éleusis,* in *Revue des Études Grecques,* 75, 1962, p. 460 ; J. PEPIN, *Merikôteron – epoptikôteron (PROCLUS,* In Tim., I, *204, 24-27). Deux attitudes exégétiques dans le néoplatonisme,* in *Mélanges Puech,* Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 326, note 1 ; P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque,* Paris, 1904 (impression anastatique Culture et Civilisation, Bruxelles, 1966), p. 147.

126 Voir p. 27.

127 Éd. DES PLACES, *Platon et la langue des mystères,* in *Études platoniciennes 1929-1979,* Leiden, Brill, 1981, p. 83-98. Voir aussi A.D. NOCK, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments,* in *Mnemosyne,* 5, 1952, p. 177-213, qui montre comment s'est introduit, à l'époque hellénistique, l'usage métaphorique de la terminologie des mystères, et ce, dans un contexte parfois moins spécifiquement religieux, soulignant par exemple chez Sénèque la mention des rites initiatiques de la philosophie (sans vouloir présupposer une filiation directe, c'est dans ce courant – nous le montrerons – que se situe Proclus, quand il appelle mystagogie la théologie platonicienne) et Chr. RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien,* Berlin / New-York, Walter de Gruyter, 1987, p. 108-114.

128 Voir les conclusions de ce chapitre, p. 124.

129 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 28 (167, 10-13 et 168, 3-6) : (…) ὅ δέ προτείνεις ὡς οὐδαμῶς ἀπόβλητον τὸ είναι γεννητικούς τῶν δραστικῶν είδώλων, θαυμάσαιμ' ἄν εί τις ἀποδέξαιτο τῶν τα ἀληθινά εἴδη τῶν θεῶν θεωρούντων θεουργῶν (…). Οὐ γὰρ θεὸς αὐτῶν έστι ποιητής,

ἀλλ’ ἄνθρωπος οὐδ’ ἐκ τῶν ἑνοειδῶν καί νοητῶν οὐσιῶν παράγεται, ἀλλ’ ἀπό τῆς ὕλης τῆς λαμβανομένης. (« Quant à ce que tu avances, comme nullement méprisable, à savoir qu’il existe des artisans d’images opérantes, je serais étonné si quelqu’un des théurges qui contemplent les véritables formes des dieux y accordait créance (…). Car leur auteur n’est pas un dieu, mais un homme et elles ne proviennent pas des essences de l’Un et intelligibles, mais de la matière prise »).

130 *Ibid.*, III, 28 (168, 14).

131 *Ibid.*, III, 29 (173, 7-8).

132 *Ibid.*, III, 29 (172, 11).

133 *Ibid.*, III, 28 (169, 2).

134 *Ibid.*, III, 28 (170, 6) ; III, 29 (171, 5-6).

135 *Ibid.*, III, 28 (169, 1-4 et 170, 4-13).

136 Voir encore à ce propos III, 25 (160, 15-17) : (…) ταῖς *ἀπο τῆς γοητείας* τεχνικῶς κατασκευαζομέναις Φαντασίαις (…).

137 *Ibid.*, III, 29 (171, 10-13 et 16-17 ; 171, 18 – 172, 2 ; 172, 4-6) : Πότερον τὸ γνήσιον καί ἀληθές ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ; ἀλλ’ οὐδέν τῶν ὑπό ἀνθρωπίνής τέχνης συμπλαττομένων εἰλικρινές έστι καί καθαρόν (…). Ἐκ παντοδαπῶν καί ὑπεναντίων ποιοτήτων συμ-πεφόρηται. (…) Ἐπεί πολλαχόθεν ἐπίκτητόν τι συγκεκρότηται τό τοιοῦτον πλήθος τῶν ἀπορροιῶν ἀσθενές καί ἐξίτηλον ἐπιδεικνύμενον (…). Ἐπεί ταῦτά γε πολύ θᾶττον τῶν ἐν κατόπτροις ὁρωμένων εἰδώλων ἀποσβέννυται. (« Y a-t-il en elles l’authentique et le vrai ? Mais rien de ce qui est façonné par l’art des hommes n’est limpide et pur (…). Elles ont été construites à partir de qualités de toutes sortes et opposées (…) car une telle multitude d’émanations est assemblée de tous côtés de manière pour ainsi dire non naturelle et se révèle faible et sans effet (…) car ces images s’éteignent beaucoup plus vite que celles que l’on voit dans les miroirs »). Les caractéristiques de ces images issues de la matière ne sont pas sans rappeler la matière mauvaise et cause de désordre dont A.-J. Festugière attribue l’origine doctrinale à Platon *(Révélation, op. cit.,* II, p. 118). Cependant, comme on le verra, Jamblique reconnaît une certaine matière appropriée aux dieux et capable de les accueillir.

138 En ceci, Jamblique ramène à un seul genre les deux types de productions d’images définis par Platon dans le *Sophiste.* En effet, Platon, ayant divisé l’art de produire (ποιητική) en deux genres, l’un divin (θείον), l’autre humain (ἀνθρώπινον), subdivise encore ceux-ci en production de réalités d’une part, d’images, d’autre part. Cette dernière catégorie est l’εἰδωλοποιική qui peut, dès lors, être divine (par exemple, lorsque l’image produite est l’ombre projetée par le feu, lui-même réalité d’origine divine) ou humaine (par exemple, lorsque l’image produite est la représentation par un peintre d’une maison, réalité d’origine humaine) : PLATON, *Sophiste,* 265 b – 266 d.

139 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei,* X, IX, 1 (415 Dombart et Kalb) : (…) *non incantatio-nibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magian vel detesta-biliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant.* (« les incantations et les enchantements composés

par cet art d'une curiosité sacrilège que l'on appelle magie, ou du nom plus détestable de goétie, ou du nom plus honorable de théurgie »).

140 P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle,* Paris, L'Artisan du Livre, 1934, p. 13 : « Les néoplatoniciens essayèrent de réchauffer la dévotion païenne, mais souvent ils firent preuve d'un zèle indiscret qui souvent dépassait le but. L'auteur du traité des *Mystères* ne découvre-t-il pas un sens édifiant au culte même du phallus ? » (À ce sujet, voir ce chapitre, p. 124) « L'artifice de ces interprétations complaisantes empêcha qu'on les prît au sérieux, en dehors des petites chapelles de la secte ».

141 Pour le choix de ces critères, nous avons fait appel aux théories de M. Mauss *(Sociologie et anthropologie,* Paris, Presses Universitaires de France, 1973[5], 1^ère^ *partie : Esquisse d'une théorie générale de la magie*, p. 3-141). Si nous avons choisi de nous référer à cet ouvrage déjà ancien mais toujours pertinent, c'est qu'il pose clairement le problème de la distinction magie / religion, au point que l'ouvrage récent de Fr. Graf *(La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection Histoire),* 1994) reprend des critères déjà établis par Mauss afin de dégager la spécificité de la magie (sympathie, rituel, contrainte : p. 231-261).

142 M. MAUSS, *op. cit.*, p. 16.

143 *Ibid.*, p. 21.

144 Voir p. 61-85.

145 Il est intéressant de noter qu'on retrouve ici les trois termes relevés chez saint Augustin, qui semblent avoir fait une longue carrière.

146 A.A. BARB, *The survival of magic art,* in A. MOMIGLIANO, *The conflict between paganism and christianity in the fourth century,* Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 100-125. Voir aussi A.-M. TUPET, *La magie dans la poésie latine, I, Des origines à la fin du règne d'Auguste,* Université de Lille III, Service de reproduction des thèses, 1976, p. VIII-XII, qui fait le point sur cette « aussi vaste question » et reprend le mot de A.A. Barb, selon lequel, la ligne est impossible à tracer entre le bon et le mauvais. Enfin, tout récemment, Fr. Graf *(op. cit.,* p. 23-27) rappelle encore les principales orientations de la discussion, soulignant notamment le point de vue de Frazer *(Le rameau d'or)* selon l'intention et le rituel, et celui de Mauss qui avait montré que la magie appartient aux mêmes représentations collectives que les rites religieux.

147 J. BIDEZ, *La liturgie des mystères chez les néoplatoniciens,* in *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques,* Bruxelles, 1919, p. 416, citant A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie,* Leipzig et Berlin, Teubner, 19233, p. 25.

148 Nous aurons recours tout au long de ce travail à l'une ou l'autre d'entre elles. La référence en sera citée à ce moment.

149 M. MAUSS, *op. cit.*, p. 40.

150 A.A. BARB, *op. cit.*, p. 103.

151 A.-M. TUPET, *op. cit.*, p. IX. 152

152 Cet ouvrage n'étant pas une recherche sur la magie, nous avons envisagé la question de façon non exhaustive, ne retenant que des textes se rapportant à des rites magiques qui pourraient faire l'objet de rapprochements avec le traité de Jamblique. Nous avons donc volontairement écarté certaines branches de la magie, comme la magie d'amour ou encore la magie médicale, et des textes comme les *Idylles* de Théocrite ne trouvent pas leur place ici.

153 Fr. GRAF, *op. cit.*, p. 254.

154 PLATON, *Lois*, X, 909 b : (…) καί θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καί εὐχαῖς καί ἐπωδαῖς γοητεύοντες (…). Si Platon n'affirme pas qu'il y a contrainte, mais plutôt persuasion, il faut entendre par celle-ci une forme de contrainte. Il faut toutefois distinguer chez Platon deux types de persuasion, une persuasion de croyance et une persuasion d'enseignement. Celle-ci seulement est une méthode légitime de persuasion. La première, qui s'applique à la rhétorique, implique « une contrainte camouflée » *(Cf.* A. MOTTE, *Persuasion et violence chez Platon,* in *L'Antiquité Classique,* 50, 1981, p. 562-577). Par ailleurs, la persuasion ne recourt pas forcément aux mots, comme le pense Fr. Graf *(op. cit.*, p. 254-255) : voir l'extrait de la *Médée* d'Euripide cité par V. Pirenne-Delforge *(Le culte de la persuasion : Peithô en Grèce ancienne,* in *Revue de l'Histoire des Religions,* 208, 1991, p. 397), qui pose déjà l'effet produit par les cadeaux sur les dieux. Voir encore PLATON, *Rép.*, II, 364 b-c : (…) ἔστι παρά σοίσι δύναμις ἑκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καί ἐπωδαῖς εἴτε τι ἀδίκημά του *yéyovev* αὐτοϋ ἢ προγόνων ἀκεϊσθαι (…). Sur l'attribution de ces pratiques aux orphiques, voir la note 1, p. 58, de l'édition des Belles Lettres d'Ém. Chambry.

155 PHILOSTRATE, *Vita Ap.*, VIII, 7 (p. 294 et 296 Conybeare) : (…) εί δέ γόητά με ᾠετο, οὐδ' ἂν ξυνῆψέ μοι κοινωνίαν φροντίδων, οὐδέ γὰρ τοιαύτα ἤκων διελέγετο, οίον ἀνάγκασον τὰς Μοίρας ἢ τὸν Δία, τυραννον ἀποφῆναί με ἢ τεράτευσαι διοσημίας ὑπέρ ἐμοῦ, δείξας τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα μέν ἀπὸ τῆς ἑσπέρας, δυόμενον ὅέ, ὅθεν ἀρχεται. (…) σὺ μέν γὰρ ἴσως τόν πατέρα ἡγῇ τὸν σεαυτοῦ βασιλείας ἐρῶντα γόησι μᾶλλον ἢ ἑαυτῷ πιστεῦσαι, καί ἀνάγκην ἐπί τοὺς θεούς, ἵνα τούτου τύχοι, παρ' ἐμοῦ εὑρέσθαι, (…). (« Si le père de Domitien avait pensé que j'étais un sorcier, il ne m'aurait pas fait partager ses préoccupations et, en effet, il n'est pas venu me dire cela, par exemple : "Contrains les Moires ou Zeus à me déclarer tyran ou à faire des présages en ma faveur, en montrant le soleil se lever à l'ouest et se coucher où il se lève" (…). Peut-être penses-tu que ton père, dans son désir de pouvoir, faisait confiance aux sorciers plutôt qu'à lui-même et qu'il attendait de moi que je contraignisse les dieux afin qu'il l'obtînt »).

156 PHOTIUS, *Bibliothèque*, VI, cod. 242 : Ὡς δ'ούκ έπείθετο τὸ δαιμόνιον τῆς γυναικός έξελθεῖν λὸγοις ἡμερωτέροις, ὅρκω αὐτό έπηνάγκαζεν ὸ Θεοσέβιος καίτοι οὐτε μαγεύειν είδώς ούτε θεουργίασμά τι μελετήσας.

157 ESCHYLE, *Perses*, 632-635 et 697 : 'Η ρ' ἄΐει μου μακαρί-
τας ίσοδαίμων βασιλεύς
βάρβαρα σαφηνῆ
ίέντος τὰ παναίολ'
αΐανῆ δύσθροα *βάγματα ;*
(…)
Άλλ' έπεὶ κάτωθεν ήλθον *σοΐς* γόοις
πεπεισμένος.

(« M'entend-il, le roi bienheureux, égal aux dieux, lancer, en langue barbare, claire, ces paroles plaintives et lugubres, aux sons variés ? » (…) « C'est pour obéir à tes lamentations que je suis remonté au jour »).

158 S. EITREM, *La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains,* in *Symbolae Osloenses,* 21, 1941, p. 48-49.

159 Ph.-E. LEGRAND, A *propos d'un nouveau fragment de Sophrôn,* in *Revue des Études Anciennes*, 36, 1934, p. 31 : (…) ἐγών

πότ τάνδ' ἐπ[ά]κτ' ἀλεύσω.
Πότνια δεί[πν]ου μέν τυ καϋ
[ξ]ενίων ἀμεμφέων ἀντά[σ…

(…« moi, je la chasserai après l'avoir évoquée. Maîtresse, viens prendre part au repas et aux présents d'hospitalité irréprochables »…).

160 LUCAIN, *Pharsale,* VI, 445-446 : *Vna per aethorios exit vox illa recessus*
verbaque ad invitum perfert cogentia numen
(« Seule, cette voix pénètre à travers les retraites de l'éther et porte à la divinité qui ne le veut pas des paroles contraignantes »).

161 *Ibid.,* VI, 492-499 : *Quis labor hic superis cantus herbasque sequendi*
spemendique timor ? Cuius commercia pacti
obstrictos habuere deos ? Parere necesse est
an iuvat ? Ignota tantum pietate merentur
an tacitis valuere minis ? Hoc iuris in omnis
est illis superos, an habeant haec carmina certum
imperiosa deum qui mundum cogere, quidquid
cogitur ipse, potest ?
(« Quelle est cette peine qu'ont les êtres supérieurs à suivre les incantations et les herbes, quelle est cette crainte de les mépriser ? Quel fut le pacte dont l'échange tient les dieux ainsi liés ? Est-il inévitable ou leur plaît-il d'obéir ? Est-ce le prix d'une piété inconnue ou la puissance de mystérieuses menaces ? Ont-elles pareil pouvoir sur tout le ciel, ou ces charmes s'adressent-ils à un dieu déterminé qui peut contraindre comme il est lui-même contraint ? »).

162 *Ibid.,* VI, 527-528 : *Omnes nefas superi prima iam voce precantis*
concedunt carmenque timent audire secundum.
(« Les dieux célestes lui concèdent tous les forfaits dès les premiers mots de sa prière et ils craignent d'entendre un second charme »).

163 APULEE, *Apologie,* XXVI, 6 : *(…) more vulgari eum isti proprie magum existimant, qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae velit incredibili qua-dam vi cantaminum polleat (…).*

164 PHILOSTRATE, *Vita Ap.,* III, 38 (p. 316 Conybeare) : Θάρσει, ἔφη ὁ σοφός, οὐ γὰρ ἀποκτενεί αὐτόν ἀναγνούς ταύτα, καί τινα ἐπιστολὴν ἀνασπάσας τοῦ κόλπου ἔδωκε τῇ γυναικί, ἐπέσταλτο δέ ἄρα ἡ ἐπιστολὴ πρὸς τὸ εἴδωλον ξύν ἀπειλῇ καὶ ἐκπλήξει. (« Aie confiance, dit le sage, car le démon ne tuera pas ton fils quand tu lui auras lu ceci et il tira une

lettre de son vêtement et la donna à la femme ; cette lettre était donc adressée au fantôme et contenait des menaces effrayantes »).

165 G. BARDY, *Origène et la magie*, in *Recherches de Science Religieuse,* 18, 1928, p. 126-142. Bien qu'Origène interdise explicitement à ses frères la pratique de la magie qui implique le commerce avec les démons, il reste cependant sensible à la force des noms, prononcés dans leur langue originale. Il doit donc trouver des arguments pour distinguer les exorcismes des Chrétiens pour chasser les démons et les incantations des magiciens. Comme Jamblique le fera plus tard, il entreprend alors de distinguer magie et piété, en ce sens que les exorcismes des Chrétiens opèrent des transformations dans les âmes et ont pour but de les mener à la perfection, tandis que les magiciens s'emparent de la puissance maléfique des démons.

166 ORIGENE, *Contre Celse*, I, 6 : Ὁ Κέλσος φησὶ δαιμόνων τινῶν ὀνόμασι καὶ κατακλήσεσι δοκείν ίσχύειν Χριστιανούς, (…).

167 *Ibid.*, I, 24 : Διὸ καί δύναται ταῦτα τὰ ὀνόματα, λεγόμενα μετά τίνος τοῦ συνυøοῦς αὐτοις είρμοῦ, (…).

168 *Ibid.*, I, 25 : (…) τὴν αὐτὴν ἐπωδὴν είπόντα μέν τῆ *οίκεία διαλέκτω* ἔστιν ἐνεργῆσαι ὅπερ ἐπαγγέλλεται ἡ έπωδή. (« Il est possible, en prononçant l'incantation dans son dialecte propre d'accomplir ce que l'incantation promet »).

169 *Ibid.*, V, 45 : (…)δαιμόνων νικωμένων καὶ ὑποταττομένων τῷ λέγοντι ταῦτα.

170 *P.G.M.*, I, 182-187 : (…) ὅταν δέ θέλης τι πρᾶξαι, είς ἀέρα λέγε τό ὄνομα | μόνον κα[ί « έλθέ », κ]αὶ ὄψη αύτόν, καὶ ἐγγύς σου ἐστῶτα, καὶ λέγε | αὐτῷ « ποίη[σον] τοῦτο τό ἔργον », καί ποιεί παραυτὰ καί ποιήσας έρεϊ | σοι- « τί ἄλλο βούλεῖ ; σπεύδω γὰρ εὶς ούρανόν ». έάν δέ μή ἔχης | παραυτα έπιτάξαι, λέγε αύτῷ « πορεύου, κύριε », καί άπελεύ|σεται.

171 *Ibid.*, III, 107-110 : (…) έπά|κουσο[ν έν]ευχομένου μου, ὅπως ποιή|σης τὸ δείνα [πράγμα] ὅτι ένεύχομαί σοι κατά τῶν σῶν |όνομ[άτων (…).

172 *Ibid.*, III, 623-632 : (…) ὅτι « ποίησόν μοι | ύπηρε[τήσε]ιν ν[ῦν τ]ήν σκιάν μου, ὅτι οἶδά | σου τα άγ[ια] όνόμ[ατα κα]ί. τα σημεία καί τα παρά[σημα καί [τίς et καθ' ὡρίαν καί τι σοι όνομα » | ταῦτα ειπῶν λ[έγε αύθις τ]όν λόγον τόν άπάνω | καί ὅταν μή [άκούση λέγε] « είρηκά σου τα άγια όνόμ[ατα κ]αί τα [σημεία σου] καί τα παράσημα | διό, κύριε, ποίη[σον] ύπηρετειν μοι τήν ἐμήν [σ]κ[ιά]ν » κ[αί ὥρα έ]βδόμη έλεύσεταί σοι | έξαν[τ]ά [σο]υ.

173 *Ibid.*, VII, 787-789 : (…) εϊρηκά σου τα σημεία καί τα σύμβολα | τοῦ ὀνόματος ἵνα μοι έπακούσης ὅτι σοι | έπεύχομαι, τῇ δεσποίνη τοῦ παντός κόσμου (…).

174 *Cf.* Fr. HEILER, *La prière*, traduit d'après la 5e édition allemande par E. KRUGER et J. MARTY, Paris, Payot, 1931, p. 153 : « Tout comme les discours de l'homme ne se bornent pas à être conversation ou communication, mais parfois aussi tentative d'influencer, de gagner et si possible de faire changer d'avis celui à qui on s'adresse, de même la prière tend avant tout à pousser Dieu à accorder le secours ou l'exaucement que l'homme lui demande ». Voir encore Ch. GUITTARD, *L'expression du verbe de la prière dans le « carmen » latin archaïque,* in *Recherches sur les religions dans l'antiquité classique,* par R. BLOCH et autres, Genève, Oroz

/ Paris, Champion *(Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie,* III, *Hautes Études du monde gréco-romain,* 10), 1980, p. 395.

175 HOMERE, *Iliade,* IX, 497-501 : (…) στρεπτοί δέ τε καί θεοί αύτοί,
τῶν περ καί μείζων άρετὴ τιμή τε βίη τε'
καί μεὺ τοὺς θυέεσσι καί εύχωλῆς ἀγανῆσι
λοιβῆ τε κνίση τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι
λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ύπερβήη καί ἁμάρτη.
(« On peut fléchir les dieux eux-mêmes ; pourtant leur valeur, leur gloire, leur force sont plus grandes. Par des sacrifices, des vœux aimables, des libations et l'odeur des sacrifices, les hommes les détournent, leur adressant des prières quand ils ont péché et commis une faute »).

176 PLATON, *République,* II, 364 c : (…) ὡς Øασιν, πείθοντές σφισιν ύπηρετεῖν et 364 d : (…) οί δέ τῆς τῶν θεῶν ὕπ' άνθρώπων παραγωγῆς τόν Ὅμηρον μαρτύρονται, ὅτι καί ἐκεῖνος εἴπείν (Suit le passage d'Homère avec la variante λιστοί au lieu de στρεπτοί).

177 HOMERE, *Iliade,* I, 37-42.

178 LUCIEN, *Sur les sacrifices,* 2-3 : Οὕτως οὐδέν, ὡς ἔοικεν, ἁμισθῖ ποιοῦσιν ὡν ποιοῦσιν (…). εἰκάζειν δέ χρὴ πολλὰ εἶναι ἀλεκτρυόνος και στεφάνου καί λιβανωτοῦ μόνου παρ' αὐτοῖς ὦνια. Ταῦτά γε, οἶμαι, καί ὁ Χρύσης ἐπισταμένος ἅτε ἱερεύς ὢν καί γέρων καί τὰ θεῖα σοφός, ἐπειδὴ ἄπρακτος ἀπήει παρά τοῦ 'Αγαμέμνονος, ὡς ἂν καί προδανείσας τῷ Ἀπόλλωνι τὴν χάριν δικαιολογεῖται καὶ ἀπαιτεῖ τὴν ἁμοιβὴν καὶ μόνον οὐκ ὀνειδίζει (…). Sur la vénalité des dieux, idée contre laquelle Platon s'insurgea *(Second Alcibiade,* 149 e), voir D. AUBRIOT-SEVIN, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e^ siècle av. J.C.,* Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen *(Collection de la Maison de l'Orient, 22. Série littéraire et philosophique,* 5), 1992, p. 466 et 494.

179 Ch. GUITTARD, *op. cit.,* p. 395, note 1.

180 Fr. HEILER, *op. cit.,* p. 62.

181 Th. HOPFNER, *s.v.* Θεουργία, dans *RE,* VI, 1, 1936, col. 261.

182 PLATON, *Cratyle,* 400 d-e : (…) περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτέ ἑαυτοῦς καλοῦσιν ὅήλον γὰρ ὅτι ἐκεῖνοί γε τάληθῆ καλουσι (…) νόμος ἐστίν ἡμῖν εὔχεσθαι, οἵτινές τε καὶ ὀπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ημᾶς αὐτοὺς καλεῖν, ὡς ἄλλο μηδέν εἰδότας. (« Au sujet des dieux, nous ne savons rien, ni d'eux, ni des noms dont ils s'appellent eux-mêmes ; car il est clair qu'ils emploient, eux, les noms véritables (…). C'est la loi que nous les priions et les appelions nous-mêmes des noms, quels qu'ils soient et de quelque origine qu'ils soient, dont ils aiment à être appelés, en reconnaissant que nous ne savons rien de plus »). Sur l'importance des noms, voir encore PLATON, *Philèbe,* 12 c : Τό δ'ἐμόν δέος (…) ἀει πρὸς τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα οὐκ ἔστι κατ' ἄνθρωπον, ἀλλὰ πέρα τοῦ μεγίστου φόβου. Καί νῦν τὴν μὲν Ἀφροδίτην, ὅπη ἐκείνη φίλον, ταύτη προσαγορεύω. (« J'ai toujours eu, à l'égard des noms des dieux, une crainte plus qu'humaine et qui dépasse les craintes les plus fortes, et à présent aussi, j'appelle Aphrodite du nom qui lui agrée »).

183 CICERON, *Sur la réponse des haruspices,* XI, 23 : *Si aedilis verbo aut simpuvio aberravit, ludi non sunt rite facti.*

184 P. BOYANCE, *Sur les mystères d'Éleusis,* in *Revue des Études Grecques*, 75, 1962, p. 471.

185 Voir ci-dessus, p. 50.

186 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei,* X, XI, 1 (418 Dombart et Kalb) : *Melius sapuit iste Porphyrius, cum ad Anebontem scripsit Aegyptium, ubi consulenti similis et quaerenti et prodit artes sacrilegas et evertit (…). Miratur autem quod non solum dit alliciantur victimis, sed etiam compellantur atque cogantur facere quod homines volunt.*

187 G. BARDY, *op. cit.,* p. 137. Voir encore M. SIMON, *Apulée et le christianisme,* in *Mélanges Puech, op. cit.,* p. 300-301 : « Les détracteurs d'Apulée le soupçonnaient à tort sans doute de christianiser. Pareil soupçon n'aurait rien d'invraisemblable puisque christianisme et magie étaient souvent associés dans l'esprit des païens. Les Chrétiens étaient soupçonnés de magie par la malveillance populaire ».

188 Voir p. 62-70.

189 M. MAUSS, *op. cit.,* p. 57 ; voir aussi J. ANNEQUIN, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I^er^ et II^ème^ siècles après J.C.),* Paris, Les Belles Lettres *(Centre de Recherches d'Histoire Ancienne,* 8, *Annales littéraires de l'Université de Besançon),* 1973, p. 18 et 56 : « La magicienne a besoin des dépouilles de l'amant ou du mari infidèle pour l'évoquer, en vertu de la loi magique du contact ». *Cf.* encore Th. HOPFNER, *RE,* XIV, 1, 1928, *s.v. mageia,* col. 311-314 à *sympatheia.*

190 APOLLONIOS de RHODES, *Argonautiques,* IV, 51-53 :

(…) θαμά καὶ πρὶν ἀλωμένη ἀμφί τε νεκροὺς
ἀμφί τε δυσπαλέας ῥίζας χθονός, οἷα γυναίκες
φαρμακίδες (…).

191 PHILOSTRATE, *Vita Ap.,* II, 40 (p. 224 Conybeare) : Μίαν δέ τινα τῶν ψήφων ἀνελόμενος, « ὦ βέλτιστη, » εἰπεν, « ὡς ές καιρόν σε καὶ οὐκ ἀθεεί εὕρηκα, » ἰσχύν, οἶμαί, τινα ἐν αὐτῇ καθεωρακώς ἀπόρρητόν τε καὶ θείαν. (« Prenant une des pierres : "O très belle, dit-il, comme je t'ai trouvée au moment opportun et avec l'aide des dieux", trouvant en elle, je pense, une certaine force ineffable et divine »).

192 PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle,* XXXVII, 73 : *Ananticide in hydromantia dicunt evocari imagines deorum, synochitide teneri umbras inferum evocatas, dendritide alba defossa sub arbore quae caedatur securium aciem non hebetari. Sunt et multo plures magisque monstrificae, quibus barbara dedere nomina confessi lapides esse, non gemmas. Nobis satis erit in his coarguisse dira mendacia magorum.*

193 APULEE, *Apologie,* XXX *(passim) : At si Vergilium legisses, profecto scisses alia quaeri ad banc rem solere ; (…). Memorassem tibi etiam Theocriti paria et alia Homeri (…). Igitur unum etiam poetam Latinum attingam ; vorsus ipsos, quos agnoscent qui Laevium legere : (…).*

194 *P.G.M.,* I, 248-249 ; III, 165-186 ; IV, 28 ; IV, 753 ; IV, 1331-1389 ; IV, 2456 *sq. ;* IV, 2574 *sq. ;* etc.

195 J. BIDEZ, *Le philosophe Jamblique et son école,* in *Revue des Études Grecques,* 32, 1919, p. 38.

196 J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 67, note 2.

197 B.D. LARSEN, *op. cit.*, p. 86.

198 Voir p. 47. Voir encore Fr. GRAF, *op. cit.*, p. 76-81.

199 Voir D. GRODZYNSKI, *Par la bouche de l'empereur,* in *Divination et rationalité,* de J.-P. VERNANT et autres, Paris, Seuil, 1974, p. 268-269, 280.

200 APULEE, *Apologie,* XLII, 3 : *puerum quempiam carmine cantatum remotis arbitris, secreto loco, arula et lucerna et paucis consciis testibus.*

201 PHILOSTRATE, *Vita Ap.,V,* 12 (p. 488 Conybeare) : (…) οί γόητες (…) οί μὲν ἐς βασάνους εἰδώλων χωροῦντες, οί δ'ές θυσίας βαρβάρους, οί δε ές τὸ ἐπάσαι τι ἢ ἁλεῖψαι, μεταποίειν Øασι τὰ είμαρμένα (…).

202 *Souda,* vol. I, P. I, col. 1127, *s.v. γοητεία :* Μαγεία μέν οὐν έστιν έπίκλησις δαιμόνων ἀγαθοποιῶν (…). Γοητεία δέ ἐπί τῷ ἀνάγειν νεκρὸν δι' έπικλήσεως. Et vol. II, P. I, col. 654-655, *s.v. μαγεία* : Μαγεία έπίκλησίς έστι δαιμόνων ἀγαθοποιῶν πρὸς ἀγαθοῦ τίνος σύστασιν (…). Γοητεία δέ ἐπίκλησίς ἐστι δαιμόνων κακοποιῶν περί τοὺς τάφους γινομένη.

203 Voir aussi l'essai de reconstitution d'A.-M. TUPET, *op. cit.*, p. 8-10.

204 *P.G.M.*, I, 41 : εἰλικρ[ίνειαν (…) πᾶσαν] ; I, 54-56 : προ||αγνεύσας καὶ [ἀπεχόμενος ἐμψύ]χου καὶ πάσης ἀκαθαρ|σίας ; IV, 27 : προαγνεύσας ζ' ἡμέρας ; IV, 1268-1269 : καθαρὸς γενό|μενος ἐπί ημέρας γ' ; VII, 846 : λέγε ἁγνεύσας ; XIII, 648 : καθαρὸς ἀπὸ πάντων.

205 *P.G.M.*, I, 20 (λαβών τὸ γάλα σύν τώ μέλιτι), III, 1 (λαβών αἴ]λουρον), III, 165 (λαβών [κ]α[ρ]δάμινον ξύλον), IV, 1332 (λαβών |ὄνου μέλανος στέαρ), etc.

206 *P.G.M.*, I, 250-251 : λέγε τὸν λό|γον, ὡς ὑπόκειται ; II, 22 : λέγε τὴν ὑποκειμένην έπίκλησιν ; II, 24 : ποίει δέ τ[ὴ]ν έπίκλησυν ; III, 106-107 : έπά|κουσο[ν ἐν]ευχομένου μου ; III, 495 : ούτως έπικαλου ; III, 699 : λέγε λόγον αὔτοπτον ; III, 704 : δίωκε τοὺς λόγους έπι[κειμένους] ; IV, 485-486 : ἔστιν δὲ τοῦ λόγου | ἥδε ἡ κλῆσις. Voir encore IV, 930-1114 (succession d'invocations) et IV, 1599-1717 (idem), etc.

207 *P.G.M.*, IV, 919 : έπίθυε (…) λέγων ; IV, 1496-1595 : combinaison de formules et de sacrifices ; exemples : ἀγωγὴ ἐπί ζμύρνης ἐπιθυομένης ; ἐπιθύων ἐπί ἀνθράκων δίωκε τὸν λὸγον.

208 *P.G.M.*, IV, 906-907 : λέγε τὸν λόγον ζ', είτα ἐπίθυε | λίβανον ἀρσενικόν ; IV, 1331-1335 : λαβών ὄνου μέλανος στέαρ καί αίγὸς ποικίλης | στέαρ καί ταύρου μέλανος στέαρ καί κύ|μινον αίθιοπικόν ἀμφότερα μιξον || καί ἐπίθυε πρὸς ἄρκτον.

209 *P.G.M.*, IV, 296-298 : λαβών |κηρόν [ή πηλὸν] | ἀπό τροχοῦ κεραμικοῦ πλάσον ζώδια δύο, ἄρρε|νικὸν καί θηλυκόν ; IV, 1840-1844 : ἔχει δέ καί πρα|ξιν πάρεδρος, ός γίνεται j ἑκ

μορέας ξύλου γίνεται δέ ⌈Ερως πτερωτός χλαμύδα | ἔχων ; IV, 2359-2361 : Πρακτικόν λαβών κιρρὸν κηρὸν καί || χυλούς ἀερίας καὶ σεληνίτιδος μῖξον καί | πλάσον ‘Ερμῆν ὑπόκενον.

210 Il paraissait à ce point douteux que des êtres supérieurs pussent être soumis à des inférieurs, que les auteurs des papyrus magiques eux-mêmes, se rendant compte de cette contradiction, montrent parfois la divinité évoquée se retourner contre le magicien (Voir G. MEAUTIS, *Notes sur quelques papyrus magiques*, in *Aegyptus*, 15, 1924, p. 142-143).

211 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 11 (37, 4-5) : Πῶς οὐν πρὸς ἐμπαθείς αὐτούς πολλά δρᾶται ἐν ταῖς ἱερουργίαις ;

212 *Ibid.*, I, 12 (40, 16-17) : Ἀλλ’ αί κλήσεις, φησίν, ὡς πρὸς ἐμπαθεῖς τοὺς θεοὺς γίγνονται, (…).

213 *Ibid.*, III, 17 (139, 11-12) :"Επειτα ἀπορεῖς εἰ ἀχρι τοσούτου κατάγεται εἰς ὑπηρεσίαν ἀνθρώπων τὸ θεῖον (…).

214 *Ibid.*, III, 18 (145, 4-7) : Οὐ μὴν ἔτι γε δίδομεν ὅ σὺ προσέρριψας ὡς ὁμολογούμενον, τι δι’ ημῶν ἑλκόμενος ἀνάγκαις ταῖς τῆς κλήσεως ταῦτα ἐπετελεῖ.

215 *Ibid.*, IV, 1 (181, 3-4) :"Ο τι δὴ πάνυ με θράττει, πῶς ὡς κρείττονες παρακαλούμενοι ἐπιτάττονται ὡς χείρονες.

216 *Ibid.*, V, 10 (211, 19 – 212, 1-3) : Πολύ γὰρ ταῦτα ἀληθέστερά ἐστι (…) ἢ ὅ σύ καθυπονοεῖς, ὡς ἀτμοίς θυσιῶν τοις ἀπό *ζώων* μάλιστα δελεάζονται.

217 *Ibid.*, I, 15 (47, 5-10) : (…) ἐν ἑαυτοίς δὲ περιέχουσι τῶν ἀγαθῶν τὰς ἐνεργείας τῶν λόγων, καὶ μάλιστα ἐκείνων οἵτινες διὰ τής ἱερᾶς ἁγιστείας ἐνιδρυμένοι τοῖς θεοῖς καὶ συνηνωμένοι τυγχάνουσιν ἀτεχνῶς γὰρ τηνικαῦτα ἑαύτό τὸ θεῖον πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι.

218 *Ibid.*, IV, 2 (184, 1-13) : Τῆς ὅλης θεουργίας διττόν ἐστι πρόσχημα, τὸ μὲν ὡς παρ’ ἀνθρώπων προσαγόμενον, ὅπερ δὴ τηρεῖ καὶ τὴν ἠμετέραν τάξιν ὡς ἔχει φύσεως ἐν τῷ παντί, τό δέ κρατυνόμενον τοίς θείοις συνθήμασι καὶ ἄνω μετέωρον δι’ *αυτών* τοίς κρείττοσι συναπτόμενον, περιαγόμενόν τε ἐμμελῶς ἐπί τὴν ἐκείνων διακόσμησιν, ὅ δὴ δύναται εἰκότως καὶ τὸ τῶν θεῶν σχῆμα περιτίθεσθαι. Κατὰ τὴν τοιαύτην ουν διαØορὰν εἰκότῶς καὶ *ώς* κρείττονας καλεί τὰς ἀπὸ τοῦ παντὸς δυνάμεις, καθόσον ἐστὶν ὁ καλῶν ἄνθρωπος, καί ἐπιτάττει αύταῖς αύθις, ἐπειδή περιβάλλεταί πως διὰ τῶν απορρήτων συμβόλων τὸ ἱερατικόν τῶν θεῶν πρόσχημα.

219 *Ibid.*, VI, 6 (246, 16 – 247, 6) : ‘Ο θεουργὸς διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος οὐδ’ ὡς ἀνθρωπίνη ψυχῆ χρώμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς, ἀλλ’ ὡς ἐν τῆ τῶν θεῶν τάξει προϋπάρχων μείζοσι τῆς καθ’ ἑαυτὸν οὐσίας ἐπανατάσεσι χρῆται·οὐχ ὡς ποιήσων πάντα ἅπερ διισχυρίζεται, ἀλλ’ ἐν τῆ τοιαύτη τῶν λόγων χρήσει διδάσκων ὅσην καί ἡλίκην καὶ τίνα ἔχει τὴν δύναμιν διὰ τὴν πρὸς θεούς ἕνωσιν, ἣν παρέσχηκεν αὐτῷ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἡ γνῶσις.

220 S. SAUNERON, *Aspects et sort d’un thème magique égyptien : les menaces incluant les dieux*, in *Bulletin trimestriel de la Société française d’Égyptologie,* 8, 1951, p. 18-19, se fonde sur le traité de Jamblique pour attester que les menaces sont restées pratique courante, et note que Jamblique les justifie en les détournant sur les démons.

221 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 18 (145, 13-16) : (…) ἡ κλῆσις καί τὰ δρώμενα ὑπὸ τοῦ ἐπιστήμονος τῇ εξομοιώσει καὶ τῇ οἰκειώσει προστρέχει τοῖς κρείττοσιν αὐτὰ καὶ συνάπτεται, ἀλλ' οὐχὶ διά βίας ἀπεργάζεται τὴν ἑαυτῶν ἐνέργειαν.

222 *Ibid.*, IV, 3 (185, 15 – 186, 1 et 186, 3-4) : Ἐάν μέν οὖν καλοῦν ἢ καλούμενον ἢ ἐπιτάττον ἢ ἐπιταττόμενον ἢ κρείττον ἢ χείρον διαιρῶμεν, τὴν τῶν γενέσεῶν ἐπί τὰ τῶν θεῶν ἀγέννητα ἀγαθὰ μεταφέρομέν πως ἐναντιότητα, ἐάν δέ πάντων τούτων ὡς γηγενῶν καθάπερ ἐστί δίκαιον, ὑπερίδωμεν, (…) ἀνήρηται ευθύς ἡ πρώτη τῶν ζητημάτων τούτων ὑπόθεσις, (…).

223 *Ibid.*, III, 1 (100, 6-8) : (…) οὐδ' ὅλώς ἀνθρωπικόν ἐστι τό ἔργον, θεῖον δέ καὶ ὑπερφυές ἄνωθεν τε ἀπό τοῦ ουρανού καταπεμπόμενον, (…).

224 *Ibid.*, I, 12 (40, 19 – 41, 6) : Αὐτοφανής γὰρ τὶς ἐστι καὶ αὐτοθελὴς ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἔλλαμψις, πόρρω τε τοῦ καθέλκεσθαι ἀφέστηκε, διά τῆς θείας τε ἐνεργείας καί τελειότητος πρόεισιν εἰς τὸ ἐμφανές, καὶ τοσούτω προέχει τῆς ἑκουσίου κινήσεως ὅσον ἥ τάγαθοῦ θεία βούλησις τής προαιρετικής υπερέχει ζωής. Διά τής τοιαύτης οὐν βουλήσεως ἀφθόνως οἱ θεοί τό φῶς ἐπιλάμπουσιν ευμενείς ὄντες καί ἵλεω τοῖς θεουργοίς. (« L'illumination par les invocations brille d'elle-même et de sa propre volonté, elle est loin de se laisser attirer vers le bas, grâce à l'activité et la perfection divines, elle s'avance jusqu'à apparaître et est supérieure au mouvement volontaire autant que la volonté divine du Bien l'est à la vie qui décide de son propre mouvement. Par une telle volonté donc, les dieux font resplendir la lumière abondamment, bienveillants et favorables à l'égard des théurges »).

225 *Ibid.*, III, 23 (155, 16 – 156, 3) : Καὶ νῦν οὐν τό μὴ πάντως τοῖς ἡμετέροις ἔργοις συντρέχειν τὴν ἐν τοίς ὀνείροις ἀλήθειαν καὶ τὸ πολλάκις αὐτὴν ἀφ' ἑαυτῆς ἐλλάμπειν, ἔξωθέν τε δείκνυσιν ἀπό θεῶν οὐσαν τὴν μαντείαν καὶ ταύτην αὐτεξούσιον ὅταν βούληται καὶ ὡς ἀν ἐθέλη μετ' εὐμενείας τό μέλλον ἀναφαίνουσαν.

226 *Ibid.*, III, 19 (147, 12-15) et III, 20 (149, 13-14) : (…) πρόγνωσις πάσα καί ἔργων ἀιδίων πράξις θεῶν μέν ἐστιν ἔργα, οὐτε δὲ δι' ανάγκης οὔτε δι' ἄλλας ἀνθρωπίνας αἰτιας επιτελεῖται, ἀλλα διὰ τοιαύτας ὁποιας οἱ θεοί μόνοι γιγνώσκουσιν. (…) παρά μόνων θεῶν ἡ τῶν θείων ἔργων ἐνδίδοται κατόρθωσις.

227 Voir ρ. 45 et note 154.

228 Voir p. 46 et note 157.

229 *P.G.M.*, I, 53-54 : Πνούθεως λόγος πείθειν θεούς (…).

230 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 13 (44, 7-10) : (…) ἡ διά τῆς ἐκθύσεως πειθώ τῶν κρειττόνων, εἰς κηδεμονίαν ανακαλούμενη πάλιν αὐτῶν τήν εὐμένειαν καὶ ἀποτρέπουσα τὴν στέρησιν, παντελῶς ἂν εἴη καθαρά καὶ ἀτρεπτος.

231 *Ibid.*, I, 12 (42, 12-15) : (…) τὴν γνώμην τῶν ἀνθρώπων ἐπιτηδείαν ἀπεργαζόμεναι προς τό μετέχειν τῶν θεῶν, καί ἀνάγουσαι αὐτήν πρός τούς θεούς καί διά πειθοῦς ἐμμελοῦς συναρμόζουσαι.

232 *Ibid.*, I, 12 (42, 7) : (…) διά τής θείας φιλίας (…).

233 *Ibid.*, V, 26 (239, 6-7) : (…) πειθώ δέ καί *κοινωνίαν* καί *Øιλίαν* άδιάλυτον *έγείρει*, τόν τε θείον *έρωτα* συναύξει, (…).

234 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, VII (p. 165, 11-14 et p. 166, 3-5 Bywater) : "Ετερον δ' έστι φιλίας είδος τό καθ' ύπεροχήν, οίον πατρί προς υίόν καὶ δλως πρεσβυτέρω πρός νεώτερον, άνδρί τε πρός γυναίκα καί παντί άρχοντι πρός άρχόμενον. (…) άκριβής μέν ούν έν τοις τοιούτοις ούκ έστιν όρισμός, έως τίνος ο'ι φίλοι πολλών γαρ αφαιρουμένων έτι μένει, πολύ δέ χωρισθέντος, οίον τού θεού, ούκέτι.

235 PLATON, *Banquet*, 186 b : (…) μέγας καί θαυμαστός καί έπί πάν δ θεός τείνει, καί κατ' άνθρώπινα καί κατά θεια πράγματα.

236 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 12 (42, 7) : (…) διά δέ τῆς θείας φιλίας τῆς συνεχούσης τὰ πάντα (…). Voir aussi l'avis d'Agathon (PLATON, *Banquet*, 195 e), selon lequel l'amour asseoit sa résidence dans les âmes des dieux et des hommes.

237 PLATON, *Banquet*, 188 b-c-d : (…) αἱ θυσίαι πᾶσαι καί οἵς μαντική έπιστατεϊ (ταύτα δ' έστίν ή περὶ θεούς τε καί άνθρώπους προς άλλήλους *κοινωνία)* ού περί άλλο τί έστιν ή περί έρωτος φυλακήν τε καί ἴασιν (…) καί έστιν αύ ή μαντική φιλίας θεών καί άνθρώπων δημιουργός τώ έπίστασθαι τα κατ' άνθρώπους έρωτικά, δσα τείνει πρός θέμιν καί εύσέβειαν.

238 *Ibid.*, 193 b : (…) *φίλοι* γαρ γενόμενοι καί διαλλαγέντες *τω θεώ,* έξευρήσομέν τε καί έντευξόμεθα τοις παιδικοίς τοίς ήμετέροις αύτών, (…).

239 *Ibid.*, 212 a : (…) τεκόντι δέ άρετήν άληθῆ καὶ θρεψαμένω ύπάρχει, *θεοφιλεϊ* γενέσθαι, (…).

240 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 8 (209, 3) : αιτία ύπερφυής.

241 *Ibid.*, I, 21 (65, 3-4) : (…) ούχ αϋτη μέν κατὰ θεσμούς θεῶν νοερώς τε κατ' άρχάς ένομοθετήθη ;

242 *Ibid.*, VIII, 8 (272, 2-8) : Νόμοις γαρ άχράντοις καί νοεροϊς ὥρισται πάλαι τά ἔργα της ἱερᾶς άγιστείας, τάξει τε μείζονι καὶ δυνάμει λύεται τά καταδεέστερα, είς βελτìονά τε μεθισταμένων ημῶν λήξιν άπόστασις γίγνεται τῶν καταδεεστέρων καὶ ού παρὰ τόν έξ άρχής τι θεσμόν έπιτελείται έν τῷ τοιῷδε, ἵνα μεταστραφώσιν οί θεοί κατά τήν εις ύστερον γιγνομένην ίερουργίαν, (…).

243 PLATON, *République*, IV, 427 b : (…) τῷ μέντοι 'Απόλλωνι τῷ έν Δελφοίς τά τε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα τῶν νομοθετημάτων. (…) 'Ιερῶν τε ίδρύσεις καὶ θυσίαι καί ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ηρώων θεραπεϊαι.

244 Voir ρ. 23.

245 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, I, p. 90 et note 1 : « Le néoplatonisme (surtout après Plotin : Jamblique et Proclus) a imposé au système l'explication sous sa forme définitive par la théorie des "chaînes" (σειραί) qu'il a, sinon inventée (hermétisme ? *cf. CH., XVI, Asclépius),* du moins fixée sous l'aspect qu'elle gardera chez les Arabes, dans le monde latin du Moyen Âge et chez les occultistes de la Renaissance ».

246 JAMBLIQUE, *op. cit.,* V, 20 (227, 16-18) : texte cité p. 108 et note 503.

247 Éd. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique,* Paris, Klincksieck, 1964, p. 9 et 27.

248 *Ibid.*, p. 63-99 : συγγένεια chez Platon.

249 Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* Conférences faites au Collège de France, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1924, p. 160 : c'est une « croyance aussi vieille que les sociétés humaines ».

250 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.,* II, p. 418-425 ; P. BOYANCE, *Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique,* in *Revue des Études Anciennes,* 36, 1934, p. 346 ; « Il n'est pas impossible que Posidonius soit le premier à avoir analysé ce concept de "sympathie", à lui avoir donné allure de notion scientifique » ; L. COULOUBARITSIS, *op. cit.,* p. 560, présente cette radicalisation du concept par Posidonius comme condition de revalorisation de la divination et fondement de la future théurgie.

251 J. ANNEQUIN, *op. cit.,* p. 18 : « Si le magicien menace les dieux dans les incantations qui accompagnent tout sacrifice, c'est parce qu'ayant prise sur un fragment, si réduit soit-il, il a prise sur toutes les forces du cosmos » ; M. MAUSS, *op. cit.,* p. 57 : les lois de la magie sont les lois de la sympathie (contiguïté, similarité, contraste) ; A.-J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* Paris, Gabalda, 1981, p. 294 ; « Le mage communique avec la force divine en vertu de la croyance selon laquelle le monde forme un tout divin dont les parties sont liées les unes aux autres par une sorte de sympathie » ; G. VERBEKE, *op. cit.,* p. 322 : « Les formules magiques et les pratiques qui s'y rattachent reposent sur une conception de la divinité et du monde qui est foncièrement stoïcienne : le cosmos est conçu comme un grand organisme animé par un souffle divin ». Voir encore A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.,* I, p. 90-91, 233 ; Fr. CUMONT, *Religions orientales, op. cit.,* p. 159 ; Éd DES PLACES, *op. cit.,* p. 90.

252 CICERON, *De divinatione,* II, 43, 92 : *(...) quae potest igitur contagio ex infinito paene intervallo pertinere ad lunam vel potius ad terram ?* (« Quelle relation peut donc s'étendre depuis presque l'infini jusqu'à la lune ou plutôt jusqu'à la terre ? »).

253 A. BOUCHE- LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité,* Paris, 1879 (impression anastatique, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1963), t. I, p. 59 : « En vertu de la sympathie universelle qui unit tous les êtres de la nature, il n'y a pas de fait qui ne soit rattaché par des rapports nécessaires à tout l'ensemble des faits passés, présents et futurs ». Voir aussi R. FLACELIERE, *Devins et oracles grecs,* Paris, Presses Universitaires de France, 19723, p. 110-111.

254 PLOTIN, *Ennéades,* IV, 4, 40 (p. 147, 29-30 Bréhier) : Τας δὲ γοητείας πώς ; "Η τ ῇ συμπαθεια (…). Sur la position de Plotin vis-à-vis de la magie, voir L. BRISSON, *Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la* Vie de Plotin *par Porphyre,* in *Porphyre, La vie de Plotin,* II, Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique,* 16), 1992, p. 465-475, qui montre que Plotin n'était pas absolument opposé à la pratique magique, puisqu'il se prêta volontiers à une séance d'évocation. Sur celle-ci, assimilée à tort à une pratique théurgique, voir E.R. DODDS, *op. cit.,* p. 286-289. Par ailleurs, on a pensé à tort que Plotin prétendait contraindre les dieux parce que, selon Porphyre, il aurait affirmé : « C'est aux dieux de venir à

moi, non à moi d'aller à eux » (PORPHYRE, *Vie de Plotin,* 10). En réalité, il faut voir dans ces propos son indifférence vis-à-vis des dieux honorés dans les temples, qu'il jugeait inférieurs à l'Un dont il recherchait la contemplation (voir G. LUCK, *Tbeurgy and Forms of Workship in Neoplatonism,* in *Science and Magic in Concert and in Conflict,* édité par J. NEUSNER et autres, Oxford / New-York, Oxford University Press, 1989, p. 185-225).

255 Voir p. 92 et note 422.

256 Fr. CUMONT, *L'astrologie et la magie dans le paganisme romain,* in *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses,* 11, 1906, p. 31.

257 P. BOYANCE, *Théurgie et télestique néoplatoniciennes,* in *Revue de l'Histoire des Religions,* 147, 1955, p. 197.

258 PLATON, *Protagoras,* 316 d : Έγώ δέ τὴν σοφιστικήν *τέχνην* φημὶ μέν είναι παλαιαν, τούς δέ μεταχειριζομένους αύτὴν τῶν παλαιών άνδρών, (…) προκαλύπτεσθαι *(...), τους* δέ αύ τελετάς (…), *τους* άμφί τε Όρφέα καί Μουσαίον (…). (« Moi, je dis que l'art de la sophistique est ancien, mais que ceux des anciens qui le pratiquaient (…) le dissimulaient sous un masque, (…) certains sous le masque des initiations (…) comme Orphée et Musée »).

259 Ils ont été mis en évidence par Ph. Derchain *(Pseudo-Jamblique ou Abammôn ? Quelques observations sur l'égyptianisme du* De Mysteriis, in *Chronique d'Égypte,* 38, n° 76, 1963, p. 220-226). Ces influences peuvent s'expliquer par un séjour de Jamblique à Alexandrie (voir B.D. LARSEN, *op. cit.,* p. 35).

260 Dès qu'on aborde la question de l'origine du *Corpus Hermeticum,* il convient de nuancer la position helléniste représentée par A.-J. Festugière et A.D. Nock. Pour ces derniers, les textes hermétiques, se plaçant entre 100 et 300 de notre ère, contiennent, de façon éclectique, les concepts des grands courants de la philosophie grecque (A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.,* I, p. 67-88 et A.D. NOCK, *Corpus Hermeticum,* Tome I, Traités I-XII, Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France),* 1983, introduction, p. V-VII). Cette position a été revue et depuis les études de Ph. Derchain *(L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le* Corpus Hermeticum, in *Revue de l'Histoire des Religions,* 161, 1962, p. 175-198) et de G. Fowden *(The Egyptian Hermes. A Historical Approach of the Late Pagan Mind,* Princeton, Princeton University Press, 1993), l'hermétisme a été rétabli dans son contexte égyptien.

261 *CH.,* XVI, 12 (26-27) : (…) ό νοητὸς κόσμος τὸν αίσθητόν κόσμον *περιέχων πληροί αύτόν (...).*

262 *Ibid.,* XVI, 17 (11-12) : (…) *ήρτηται* ούν ό νοητός κόσμος τοῦ θεοῦ, ό δέ αίσθητὸς τοῦ νοητοῦ (…).

263 JAMBLIQUE, *op. cit.,* I, 3 (8, 11-12) : (…) *περιεχόμεθα* γαρ έν αύτῇ μᾶλλον ἡμείς καὶ *πληρούμεθα* ύπ' αυτῆς, (…).

264 *Ibid.,* I, 3 (10, 1) : (…) αύτοίς *συνηρτημένη (...).*

265 Cela répond à Porphyre qui « concédait » l'existence des dieux : (…) Øής τοίνυν πρῶτου διδόναι είναι θεούς *(.Ibid.,* I, 3 (7, 12)).

266 Le développement de cette conception s'étend sur les chapitres 2 à 5 de *l'Asclépius,* et il serait trop long de les reproduire ici.

267 *Asclepius,* 19 (p. 319, 12-16 et p. 320, 1) : *(...) his ergo ita se habentibus ab imo ad summum* t *se admoventibus sic sibi conexa sunt omnia pertinentia ad se at de (...)* † *inmortalibus mortalia sensibiliaque insensibilibus adnexa sunt.*

268 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.,* II, p. 217. Voir *Épinomis,* 992 a : Δεσμὸς γὰρ πεφυκώς πάντών εἵς ἀναφανήσεται διανοούμένοις. (« Car, à la réflexion, apparaîtra un lien naturel unique entre tous les phénomènes »). On a eu souvent tendance à en attribuer l'origine aux Égyptiens (Fr. CUMONT, *L'Égypte des astrologues,* Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1937, p. 122) et aux Chaldéens : en effet, prêtres d'Égypte et mages de Chaldée connaissent « ces chaînes mystérieuses », « ces sortes de sympathies » (A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.,* I, p. 37).

269 JAMBLIQUE, *Op. cit.,* I, 19 (58, 10).

270 *Ibid.,* V, 26 (240, 7).

271 *Ibid.,* II, 1 (67, 17).

272 *Ibid.,W,* 7 (207, 13) : texte cité entièrement p. 87, note 400. (« Dans les sacrifices, une certaine appropriation de l'agent au patient *met en mouvement* le semblable et l'approprié »).

273 *Ibid.,* III, 30 (173, 14-16) : Καὶ γὰρ τὰ ἔσχατα τῶν ἐν τῇ γενέσει κινείται τοις ούρανίοις δρόμοις καὶ συμπάσχει πρός τάς ἀπ' αύτῶν κατιούσας ἀπορροίας (…) (« En effet, les derniers des êtres dans la création *sont mus* par les courses célestes et sympathisent avec les émanations qui en descendent »). Voir encore IV, 10 (193, 18 – 194, 1 et 194, 2-3) : Καί ἡ μέν συμπαθώς δι' ὁμοιότητα καί δι' ὁμοιότητα τοίς πάθεσιν ὑπεναντίως συγκινείται, (…) καί ἡ μέν κατά μίαν ἁρμονίαν τοῦ κόσμου τα πορρωτάτω ποιεί συνεργείν, (…). (« Lors des évocations, le don de cette activité *se meut* avec l'usager par sympathie en vertu de cette similitude, et, grâce à cette similitude, contrairement aux passions (…) et fait que, selon une seule harmonie cosmique, les éléments les plus éloignés coopèrent »).

274 *Ibid.,* III, 16 (137, 20 – 138, 12) : Καί ἡ ἕνωσις δέ καὶ ἡ συμπάθεια τοῦ παντός καὶ ἡ ὡς ἑφ' ένός *ζώου* συγκίνησις τῶν πορρωτάτω μερῶν ὡς ἐγγύς ὄντων, τὴν τῶν σημείων τούτων πομπήν ἐκ θεών ἀνθρώποις καταπέμπει, δια τού ούρανού μέν πρώτως ἔπειτα δια τού ἀέρος ἐκφαινομένην τοίς ἀνθρώποις ὡς ὁίόν τε μάλιστα λαμπρότατα. Δήλον δή ουν διά πάντων τών εἰρημένων καί τούτο γέγονεν, ὡς ὀργάνοις μέσοις πολλοίς οί θεοί χρώμενοι τά σημεία τοίς ἀνθρώποις ἐπιπέμπουσι, δαιμόνων τε ὑπηρεσίαις καί ψυχών καί τής φύσεως ὁλης χρώμενοι πάσί τε τοις περί τόν κόσμον ἐκείνοις ἀκολουθοῦσι, κατά μίαν ἀρχήν ἐξηγούμενοι καί ἀνιέντες τήν ἀπ' αυτών κατιοῦσαν κίνησιν, δπηπερ αν ἐθέλωσιν. (« Et l'union et la sympathie du tout et le mouvement simultané, comme en un seul être, des parties les plus éloignées, comme si elles étaient proches, envoient la procession de ces signes des dieux jusqu'aux hommes, procession qui apparaît aux hommes d'abord par le ciel, ensuite par l'air, avec le plus d'éclat possible. De tout ce qui a été dit, il apparaît clairement que c'est en se servant de nombreux instruments que les dieux envoient des signes aux hommes, utilisant les services des démons, des âmes, de toute la nature et tous les phénomènes cosmiques qui les accompagnent, conduisant et laissant aller selon un seul principe le mouvement qui descend d'eux, comme ils le veulent »). Que ce genre de mantique fondé sur la sympathie entraîne un

mouvement, c'est encore ce que prouve l'extrait suivant : Συμπαθής γαρ αύτη άλλως συμβαίνει συγκινουμένων τινών ζώων μοίραις τισί τού παντός καί δυνάμεσιν. (« Car la vérité arrive autrement par sympathie, quand certains animaux *se meuvent* en même temps que certaines parties et puissances du tout » : *Ibid.*, III, 26 (162, 16 -163, 2)).

275 A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism,* The Hague, M. Nijhoff, 1974, p. 91-94.

276 Voir p. 104-108, 116, 122-123.

277 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 14 (133, 9-18 et 134, 1-2) : Έπεί δέ καί ἠ τὸ έναντίον δεκτικοί έστι τοῦ έναντίου κατά μεταβολήν καὶ έκστασιν άφ' εαυτού, ἠ τὸ συγγενές καί οίκεῖον δι' ομοιότητα, δια ταύτα δή είκότως τότε μέν σκότος συνεργόν λαμβά-νουσιν οί φωταγωγοῦντες, τότε δέ ήλιου φῶς ἠ σελήνης ἠ όλως τήν ύπαίθριον αύγήν συλλαμβανόμενα ἔχουσι πρός τὴν έλλαμψιν. 'Ενίοτε δέ καί καταστάσεσί τινων χρώνται, όσα οίκεία τοίς θεοῖς υπάρχει τοις μέλλουσιν έπιφέρεσθαι, ἠ καί έπωδαῖς ἠ συστάσεσι, καί αύταῖς οίκείαις παρεσκευασμέναις εις τε τήν παρασκευήν τής υποδοχής καί τήν παρουσίαν τών θεῶν καί έπιφάνειαν.

278 *Ibid.*, III, 22 (154, 5-7) : (…) τῇ άπὸ τῶν ζώων ὕλη τοὺς δαίμονας ἐπιβεβηκέναι, προσαγομένη δ' αύτῇ συμπαθῶς πρὸς αύτὴν κινεῖσθαι. (« (…) les démons entrent dans la matière que constituent les animaux et *se meuvent* d'après elle par sympathie avec elle lorsqu'elle est offerte »).

279 *Ibid.*, I, 15 (49, 1-5) : Καί εἴ τις έγγύθεν ἠ πόρρωθεν *συγγένεια* ἠ *όμοιότης* πάρεστιν, έξαρκεί καί αὔτη πρός ἣν νυνί λέγομεν συναφήν ούδέ γάρ έστί τι τών κατὰ βραχὺ προσωκειωμένων τοῖς θεοῖς, ᾧ μὴ πάρεισιν εύθὺς οἱ θεοί καὶ συνάπτονται.

280 *Ibid.*, V, 21 (229, 3-7) : (…) ὁ δὲ πάντα τε ἱλεωσάμενος καὶ έκάστω τὰ κεχαρισ-μένα καὶ κατὰ δύναμιν *όμοιότατα* γέρα προσενεγκών, ἀσφαλής καὶ ἄπταιστος ἀεί διαμένει, τέλεον καὶ ὁλόκληρον τὴν ὑποδοχήν τού θείου χοροῦ καλῶς ἀποπληρώσας.

281 *Ibid.*, V, 23 (234, 1-4 et 9-13) : (…) δεῖ (…) τήν δὲ οἰκείαν πρὸς αὐτοὺς ἐκλέγεσθαι, ὡς συμφωνεῖν δυναμένην εἴς τε θεῶν οἰκοδομήσεις καὶ καθιδρύσεις ἀγαλμάτων καὶ δή καὶ εἰς τὰς τῶν θυσιών ἱερουργίας. (…) ύλη τις έκ θεῶν παραδίδοται αύτη δέ που συμφυής έστιν αύτοῖς έκείῦοις τοῖς διδοῦσιν ούκοῦν καί ἠ τῆς τοιαύτης ύλης θυσία ανεγείρει τούς θεούς ἐπί τὴν ἔκφασιν, καὶ προσκαλεῖται εύθέως πρὸς κατάληψιν (…).

282 *Ibid.*, V, 25 (236, 8-15) : Καί τῶν μὲν πρὸς θεούς θυσιῶν ἔφορος ἐστι θεός, τῶν δὲ πρός άγγέλους ἄγγελος, τῶν δέ πρὸς δαίμονας δαίμων, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως ὅ κατά τὸ οἰκεῖον γένος συγγενῶς συγκεκλήρωται έφ' έκαστων. Όπότε δὴ ούν μετὰ θεῶν έφόρων καὶ ἀποπληρωτών τῆς θυηπολίας τὰς θυσίας προσάγομεν τοῖς θεοῖς, ὁμοῦ μὲν σέβειν δεῖ τὸν θεσμὸν τῆς ἐν ταῖς θυσιαῖς θείας δσίας.

283 *Ibid.*. V. 14 (217, 17 – 218, 4 et 218, 15-17) : Εί δή τις τους τοιούτους βούλοιτο θεραπεύειν θεουργικῶς, ᾗ πεφύκασι καί ᾗ τὴν αρχὴν εἰλήχασι ταύτη προσεκτέον αύτοῖς τὴν θεραπείαν, ένύλοις οὐσιν αύτοίς ἔνυλον ουσαν ούτω γὰρ ἂν ὅλους αύτούς δι' ὅλων προσαγοίμεθα είς οίκείωσιν, συγγένεϊάν τε αύτοῖς έν τῇ θεραπεία προσ-φέροιμεν τὴν προσήκουσαν (…). Διόπερ τοῖς μὲν ἀύλοις θεοῖς ύλην προσφέρειν διὰ θυσιῶν ἐστιν ἀλλότριον, τοῖς δ' ἐνύλοις οἰκειότατον ἅπασιν.

284 *Ibid.*, I, 15 (46, 13-16) : Τὸ γὰρ θεῖον ἐν ἡμῖν καὶ νοερὸν καὶ ἕν, ἢ εἰ νοητὸν αὐτὸ καλεῖν ἐθέλοις, ἐγείρεται τότε ἐναργῶς ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἐγειρόμενον δὲ ἐφίεται *τοῦ ὁμοίου* διαφέροντος καὶ συνάπτεται πρὸς αὐτοτελειότητα.

285 PLATON, *Protagoras*, 322 a : (…) Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν *διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειάν* (cette dernière expression a été considérée comme une addition, sans doute à cause de la redondance avec le début de la citation. Il n'y a pourtant pas lieu ici d'amputer la leçon des manuscrits) ζώων μόνον θεούς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἱδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν.

286 PLATON, *Lois*, X, 899 d : Ὦ ἀριστε δὴ φῶμεν, ὅτι μὲν ἠγῇ θεούς, συγγένειά τις ἴσως σε θεία πρὸς τὸ σύμφυτον ἄγει τιμᾶν καὶ νομίζειν εἶναι.

287 Nous le verrons souvent étayer son propos par une référence à l'Orient : voir à ce sujet notre article *La théurgie, outil de restructuration dans le* De Mysteriis *de Jamblique*, in *Kernos*, 7, 1994, p. 210-215.

288 JAMBLIQUE, *op. cit.*, VII, 4 (256, 6-11 et 14-17) : Διότι γὰρ τῶν ἱερῶν ἐθνῶν, ὥσπερ Ἀσσυρίων τε καὶ Αἰγυπτίων, οἱ θεοὶ τὴν ὅλην διάλεκτον ἱεροπρεπῆ κατέδειξαν, διὰ τοῦτο καὶ τὰς κοινολογίας οἰόμεθα δεῖν τῇ συγγενεῖ πρὸς τούς θεούς λέξει προσ-φέρειν, καὶ διότι πρῶτος καὶ παλαιότερός ἐστιν ὁ τοιοῦτος τρόπος τῆς φωνῆς, (…) ἀκίνητον διατηροῦμεν δεῦρο ἀεὶ τὸν θεσμόν τῆς παραδόσεως. Εἴπερ γάρ τι τοῖς θεοῖς ἄλλο προσήκει, δηλονότι καὶ τὸ ἄϊδιον καὶ ἀμετάβλητον αὐτοίς ἐστι συγγενές.

289 Voir ρ. 59-61 ; *cf.* également B.D. LARSEN, *op. cit.*, p. 185 et B. NASEMANN, *op. cit.*, p. 279, qui précise qu'en présentant les effets de la théurgie comme non automatiques, mais se produisant grâce à l'aide bienveillante des dieux, Jamblique énonce là une différence fondamentale entre magie et théurgie.

290 Voir p. 62.

291 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 5 (15, 5 à 16, 5 : les genres extrêmes ; 16, 6 à 19, 7 : les genres intermédiaires) et I, 6 (les genres intermédiaires).

292 *Ibid.*, I, 5 (17, 14-15) : (…) καὶ ἀναγωγήν ἀπὸ τῶν ὑποδεεστέρων ἐπί τὰ πρότερα διαβιβάζει (…).

293 *Ibid.*, I, 17 et 19.

294 *Ibid.*, I, 19 (58, 4-5) : τοῖς ὁρωμένοις σώμασι τῶν θεῶν ; I, 19 (61, 14-15) : συνημμένων δέ τῶν ἐμφανῶν θεῶν τοῖς ἀφανέσιν ; I, 20 (63, 5-6) : οι μέν γὰρ ἐμφανεῖς τε καὶ ἀφανεῖς θεοί (…) ; etc.

295 *Ibid.*, I, 19 (60, 9-10) : (…) τοῖς αἰσθητοῖς θεοῖς σώματα ἔχουσιν οἱ παντελῶς ἀσώματοι θεοὶ συνήνωνται et I, 19 (61, 3-4) : Καὶ περὶ μέν τῆς συναφῆς τῶν αἰσθητῶν θεῶν ἱδρυμένων πρὸς τοὺς νοητοὺς θεούς (…).

296 *Ibid.*, I, 19 (59, 1-4) :'Ετι δ' ἡ τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα νοερὰ ἐπιστροφὴ καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων εἰς τοὺς δευτέρους θεούς δόσις τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως συνέχει τὴν εἰς ἕν αυτῶν σύνοδον ἀδιάλυτον.

297 *Ibid.*, V, 14 (217, 3-11) : texte cité p. 103 et note 479.

298 *Ibid.*, VIII, 8 (271, 10-12) : Εἰ δ' ἀρα τις καὶ δύο γένη περικοσμίων καὶ ὑπερ-κοσμίων θεῶν ἀπολείποι, διά τῶν ὑπερκοσμίων ἔσται ταῖς ψυχαῖς ἡ ἀπόλυσις. (« Si on gardait deux genres de dieux, cosmiques et hypercosmiques, c'est par les hypercosmiques que se fera la libération des âmes »).

299 *Ibid.*, I, 20 (61, 14-64, 12).

300 *Ibid.*, *II*, 1-2.

301 *Ibid.*, II, 3-9.

302 *Ibid.*, II, 3 (73, 6-7) : (…) τὰ μέν θεῖα κάλλος οἷον ἀμήχανον ἀπαστράπτει, (…).

303 *Ibid.*, II, 4 (76, 16 – 77, 1) : Οὐκοῦν ἐν μὲν ταῖς τῶν θεῶν αὐτοψίαις ἐναργέστερα καὶ αὐτῆς τῆς ἀληθείας ὁρᾶται τὰ θεάματα, (…).

304 *Ibid.*, II, 5 (79, 7-8) : Καὶ μήν τό γε ἀποκαθαρτικὸν τῶν ψυχῶν τέλεον μέν ἐστιν ἐν τοῖς θεοῖς, (…).

305 *Ibid.*, II, 6 (81, 12-16) : (…) ἀλλ' ἡ μέν τῶν θεῶν παρουσία δίδώστν ἡμῖν ὑγείαν σώματος, ψυχῆς ἀρετήν, νοῦ καθαρότητα, καὶ πάντων, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, τῶν ἐν ἡμῖν ἐπὶ τάς οἰκείας ἀρχὰς ἀναγωγήν.

306 *Ibid.*, II, 10 (92, 17 – 93, 2) : (…) καὶ τὰ τὴν ἀλήθειαν χορηγοῦντα πᾶσι τοῖς οὐσι περὶ ἑαυτῶν πρώτως ἀληθεύει, καὶ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν προηγουμένως ἀναφαίνει τοῖς θεωροῦσι. διόπερ δὴ καὶ τὸ αὐτοπτικὸν πῦρ τοῖς θεουργοῖς ἐπιδείκνυσιν. (« ce qui fournit la vérité à tous les êtres dit d'abord la vérité à son propre sujet et montre préalablement son essence propre à ceux qui contemplent ; c'est pourquoi aussi il montre le feu de l'époptie aux théurges »).

307 Voir p. 119.

308 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 7 (114, 8-9) : (…) οὐτε δαιμόνων, θεῶν δὲ γίγνεται ἐπί-πνοια. Il ajoute encore dans le même ordre d'idée que si c'est un dieu qui assiste à une action divine et l'exécute, les résultats en sont parfaits, si c'est un démon ou un ange, ils sont inférieurs : (…) ἀλλ' ὅπου μὲν τέλεια τὰ κατορθώματά ἐστι καὶ αὐταρκή καὶ ἀνενδεῆ, θεοὶ τούτων εἰσὶν ἡγεμόνες, ὅπου δὲ μέσα καὶ βραχύ τι τῶν ἄκρων ἀπολει-πόμενα ἀγγέλους ἔχει τούς ἐπιτελο ῦντας αυτά καὶ ἀποδεικνύοντας, τὰ δ'ἔσχατα δαίμοσι διαπράττεσθαι ἀπονενέμηται (III, 18 (144, 3-8)).

309 *Ibid.*, II, 7 (83, 16 et 84, 1) : (…) τῶν δ'ἀγαθῶν δαιμόνων (…) τῶν δέ τιμωρῶν δαιμόνων (…).

310 Fr. CUMONT, *Les anges du paganisme,* in *Revue de l'Histoire des Religions,* 72, 1915, p. 165-166.

311 Sur l'existence d'une démonologie dans la pensée pythagoricienne, voir M. DETIENNE, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de* daimôn *dans le pythagorisme ancien,* Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 20-21.

312 Voir B.D. LARSEN, *op. cit.*, p. 160, qui considère cette influence comme très hypothétique, admettant plutôt un rapprochement avec le milieu juif ou gnostique.

313 B. DECHARNEUX, *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le Juif »*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994, p. 56-58.

314 J. DANIELOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Tome 1 : Théologie du judéo-christianisme*, Paris, Desclée/Cerf *(Bibliothèque de Théologie)*, 19912, p. 176-186.

315 Fr. Cumont *(op. cit.*, p. 167) fonde son argumentation sur le fait que Proclus, au V^e^ siècle de notre ère, en rappelant que Platon, dans le *Cratyle*, donne à Hermès et à Iris le titre de messagers des dieux, vise à prouver que le nom d'ἄγγελοι n'appartient pas à la théosophie barbare. C'est là sans doute faire un procès d'intention à l'auteur des *Commentaires* de Platon : n'est-il pas plus vraisemblable que Proclus ait voulu rester dans la tradition de la démonologie platonicienne ?

316 Voir V. PIRENNE- DELFORGE, *Éros en Grèce : dieu ou démon ?*, in *Anges et démons, Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987)*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1989, p. 224-226, qui replace le *daimôn* dans la tradition homérique et hésiodique.

317 PLUTARQUE, *Vie de Dion, 2*, 5-6 : (…) οὐκ οἶδα μὴ τῶν *πάνυ* παλαιῶν τὸν ἀτοπώτατον ἀναγκασθῶμεν προσδέχεσθαι λόγον, *ὡς* τα φαῦλα δαιμόνια καὶ βάσκανα προσφθονοῦντα τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι καὶ *ταῖς* πράξεσιν ἐνιστάμενα ταράχος καὶ φόβους ἐπάγει (…). (« Je ne sais si nous ne devons pas accepter comme la plus étrange des antiques traditions, la tradition selon laquelle les démons mauvais et envieux, jalousant les hommes bons et s'opposant à leurs actions, sont cause de troubles et de craintes »). Voir D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France *(Publications de l'Université de Lyon)*, 1969, p. 397, qui, dans le même ordre d'idée, note encore que dans le *De Iside*, Plutarque attribue la théorie des démons à *d'anciens théologiens,* antérieurs à Pythagore, Platon, Xénocrate et Chrysippe.

318 PLUTARQUE, *De Iside*, 26, 361 A-C ; voir D. BABUT, *op. cit.*, p. 401.

319 PLATON, *Banquet*, 202 d-e.

320 P. DECHARME, *op. cit.*, p. 456-457. Voir aussi J. SOUILHE, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues,* Paris, Librairie F. Alcan *(Collection Historique des Grands Philosophes)*, 1919, p. 197 et G. SOURY, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection d'Études Anciennes),* 1942, p. 22, note 1.

321 L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour,* Paris, Presses Universitaires de France *(Bibliothèque de Philosophie Contemporaine)*, 1964[3], p. 110-113.

322 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 3 (71, 4-5 et 7) : (…) τῶν ἀρχόντων, et μέν σοι δοκοῦσιν οὑτοι εἰναι οί κοσμοκράτορες οί τὰ ὑττὸ σελήνην στοιχεῖα διοικοῦντες, (…) οί *τῆς ὑλης* προεστηκότες (…).

323 *P.G.M.*, IV, 2194.

324 Voir Y. JANSSENS, *Les leçons de Silvanos (NH VII, 4)*, Québec, Presses de l'Université de Laval *(Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes,* 13), 1983, p. 23.

325 *Les leçons de Silvanos*, p. 117, 14-15 Janssens. Ce passage est explicitement inspiré de *l'Épître aux Éphésiens,* 6, 12, où est attesté également le terme κοσμοκράτορες.

326 J. LACARRIERE, *Les gnostiques*, Paris, Albin Michel *(Collection Spiritualités)*, 1994, p. 39.

327 H.-Ch. PUECH, *Plotin et les Gnostiques*, in *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Classique,* 5, Vandœuvres-Genève (Fondation Hardt), 1957, p. 160-174. Voir encore M. TARDIEU, *Les gnostiques dans la* Vie de Plotin. *Analyse du chapitre 16*, in *Porphyre, La vie de Plotin*, II, Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique,* 16), 1992, p. 503-546, selon lequel, dans la *Vie de Plotin,* Porphyre visait à préparer le lecteur à comprendre les attaques de Plotin contre ces mêmes gnostiques.

328 M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, Études Augustiniennes, 1974, p. 31.

329 M. SIMON, *Éléments gnostiques chez Philon*, in *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden, Brill, 1967, p. 364 et 374.

330 PHILON D'ALEXANDRIE, *De specialibus legibus*, I, 13-14 : ὁ κόσμος ἔδοξεν εἶναι (…) καθάπερ πόλις ἡ μεγίστη, ἄρχοντας ἔχουσα καὶ ὑπηκόους, ἄρχοντας μὲν τούς ἐν οὐρανῷ πάντας ὅσοι πλάνήτες καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρες, ὑπηκόους δὲ τὰς μετὰ σελήνην ἐν αέρι καὶ περιγείους φύσεις τούς δὲ λεχθέντος ἄρχοντας οὐκ αυτεξούσιους, ἀλλ' ενός τοῦ πάντων πατρὸς υπάρχους, ού μιμούμενους τὴν έπιστασίαν κατορθοῦν πρυτανεύοντος κατὰ δίκην καὶ νόμον ἕκαστον τῶν γεγονότων.

331 Quand H.-Ch. Puech présente le christianisme, le gnosticisme et le néoplatonisme comme trois grandes forces qui se disputent, au milieu du III^e^ siècle, la conquête des âmes, il ne manque pas de souligner qu'au-delà de cet antagonisme, il y a aussi rapport et parenté *(En quête de la gnose. I. La gnose et le temps et autres essais*, Paris, Gallimard, 1978, p. 62).

332 PLATON, *Timée*, 42 e : τοῦτο καὶ πάνθ' ὅσα ἀκόλουθα ἐκείνοις ἀπεργασαμένους ἄρχειν, καὶ κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα τό θνητόν διακυβερνᾶν ζῷον (…).

333 P. BOYANCE, *Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon*, in *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden, Brill, 1967, p. 340-356.

334 Voir A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, III, p. 41 : « (…) l'âme, née au Ciel, par essence incorporelle et immortelle, est tombée dans un corps mortel et retournera au Ciel (…). Ce schème, et le dogme qui le commande, l'origine céleste de l'âme, nous les retrouvons dans un certain nombre de systèmes de philosophie religieuse, de théurgie ou de gnose qui s'échelonnent du II^e^ au IV^e^ siècle, depuis Numénius et les *Oracles Chaldaïques* (composés sans doute sous Marc-Aurèle) jusqu'au *De Mysteriis* de Jamblique ».

335 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 5 (17, 8-11 et 13-15) : Ταῦτα δὴ οὐν τα γένη μέσα συμ-πληροῦνται τὸν κοινὸν σύνδεσμοι θεῶν τε καὶ ψυχών, καί άδιάλυτον αύτών τήν συμ-πλοκήν απεργάζεται, μίαν τε συνέχειαν άνωθεν μέχρι τοῦ τελοῦς συνδει, (…) πρόοδόν τε ἀπὸ τῶν βελτιόνων έπὶ τά έλάττονα καὶ άναγωγὴν ἀπὸ τῶν ὑποδεεστέρων έπὶ τὰ πρότερα διαβιβάζει, (…).

336 *Ibid.*, II, 10 (91, 9-15 et 17-18) : (…) ήνίκα ἂν ἁμάρτημά τι συμβαίνη περὶ τὴν θεουργικὴν τέχνην, καὶ μὴ οία δεϊ τὰ αύτοπτικά ἀγάλματα ἀλλ' ἕτερα ἀνθ' ἑτέρων ἀπάντηση τότε γὰρ ὑποδυόμενα τά καταδεέστερα τό τῶν σεμνΟτερων τάξεων σχῆμα, προσποιεϊται έκεϊνο εἶναι ὅπερ ὑποδέδυκε, καὶ ἐνταύθα αλαζόνας προΐεται λόγους καί μείζονας τής παρούσης αύτοίς δυνάμεως. (…) δ δεί δή τούς ἱερέας καταμανθάνειν (…). (« Lorsqu'une erreur survient dans l'art théurgique et que, dans l'autopsie, les images ne se présentent pas comme il faut mais les unes à la place des autres, alors les espèces inférieures, revêtant l'aspect des ordres plus augustes, font semblant d'être ce qu'elles ont revêtu et avancent alors des paroles mensongères et plus grandes que leur puissance propre. (…) Cela, les prêtres doivent le reconnaître »).

337 Dans le *De defectu oraculorum,* la démonologie intervient dans deux points de vue : d'une part, si la divinité est bien la cause première des oracles, en revanche, elle n'intervient pas dans leur fonctionnement. Celui-ci est assuré par les démons à qui il arrive de disparaître ou d'émigrer, ce qui provoque la disparition ou l'affaiblissement des oracles (15, 418 C-D : (…) τοίς περί τά μαντεία καί χρηστήρια τεταγμένοις δαιμονίοις έκλείπουσί τε κομιδή συνεκλείπει ταῦτ' αυτά, καί φυγόντων ᾗ μεταστάντων άποβάλλει τὴν δύναμιν). D'autre part, afin de justifier les fautes dans les oracles, Plutarque admet l'existence de mauvais démons.

338 PLUTARQUE, *De E Delphico,* 21, 394 C : Μάλιστα δέ τά θεϊα πρὸς τὰ δαιμόνια συγχέοντες εἰς ταραχὴν αύτους κατέστησαν. Voir G. SOURY, *op. cit.*, p. 45-61, où la croyance en l'existence de bons et mauvais génies est replacée dans la tradition grecque.

339 PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 10, 415 A : έμοὶ δέ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας άπορίας οἱ τό τῶν δαιμόνων γένος (…) έξευρόντες, (…).

340 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 7 (84, 1-4) : (…) τῶν δέ τιμωρῶν δαιμόνων τα εἴδη τῶν τιμωριῶν έμφαινόντων, τῶν δ' ἄλλων όπωσοῦν πονηρῶν θηρία τινά βλαβερά καί αίμοβόρα καί άγρια περικειμένων, (…).

341 *Ibid.*, III, 13 (130, 4-6) : (…) διά τό έξίτηλον της δυνάμεως εϊωθεν ενίοτε υπό τών δαιμονίων φαύλων πνευμάτων έπιταράττεσθαι.

342 *Ibid.*, IV, 7 (190, 9-11) : (…) τών κακών δαιμόνων τών ύποκρινομένων τήν τών θεών καί τών αγαθών δαιμόνων παρουσίαν, (…).

343 *Ibid.*, IV, 13 (198, 6-12) : (…) ούδέ γαρ πάς άνήρ διακρίναι δυνηθείη τί ποτ' έστι τό σπουδαίον αυτού καί φαῦλον ή τίσι γνωρίσμασι διακρίνεται έκάτερον ö δή μή οἵοί τε ὄντες καθοράν άτόπως συλλογίζονται περί τούτων τήν τής αιτίας ζήτησιν, καί έπανάγουσιν αύτήν έπί τά κρείττονα γένη τής φύσεως τε καί τής δαιμονιας τάξεως.

344 *Ibid.*, X, 7 (293, 6 et 10-11) : (…) ol θεουργοί (…) ούδ' ύπό πλάνου τινός φενακίζονται δαίμονος (…).

345 *Ibid.*, II, 10 (95, 1-8) :"0 δέ νύν λέγεις, ώς κοινόν έστι <τό> τής είδωλοποιίας καί τής περιαυτολογίας θεών καί δαιμόνων καί τών άλλων, συμφύρει πάντα τά τών κρειττόνων γένη έν άλλήλοις, καί ούδ' ήντινοῦν αυτών άπολείπει διαφοράν πρός άλληλα- έσται γαρ αύτοίς ούτω κοινά πάντα, καί ούδέν τοις ύπερέχουσιν άποδοθήσεται έξαίρετον. "Ενεστι δ' ούν καί δικαιότερον πρός σέ άντιλέγειν τί δή ούν έσται κρεϊττον τό τών θεών γένος παρά τό τών δαιμόνων ;

346 PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 16, 419 A : Τίνι γαρ τών θεών διαφέρουσιν, εί καί κατ' ούσίαν τό άφθαρτον καί κατ' άρετήν τό άπαθές καί άναμάρτητον έχουσι ;

347 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 25 (236, 16 – 237, 7) : (…) προσήκει (…) τήν άξίαν εύλάβειαν έχειν, μή πη τών θεών άνάξιόν τι δώρον προσαγάγωμεν ή άλλότριον έπί τώ τέλει δέ κάκεϊνο παραγγέλλομεν, στοχάζεσθαι. πάντων τέλειος τών περί ημάς, τών έν τώ παντί, τών κατά γένη διωρισμένων θεών αγγέλων δαιμόνων, καί πρός πάντας ταύτη ομοίως προσφιλή τήν θυσίαν δωρεΓσθαί' μόνως γαρ αν ούτως επάξιος τών έφεστηκότων αυτής θεών ή άγιστεία γένοιτο. Sur l'adaptation du culte aux dieux : voir encore les textes cités p. 104, note 480, p. 108, note 498.

348 *Ibid.*, V, 10 (213, 8-13) : Διά τί ούν οί ταύτα λέγοντες ού καί τήν δλην άνα-στρέφουσι τάξιν, ώστε ημάς έν καλλίονι ποιείν τάξει καί δυνατότερους ; εί γαρ τροφέας ημάς καί άποπληρωτάς ποιοῦσι τών δαιμόνων, ημείς τών δαιμόνων έσόμεθα αίτιώτεροι έκαστον γαρ άφ' ου γέγονεν, άπό τούτου καί τήν τροφήν καί τελειότητα προσλαμβάνει. (« Pourquoi donc ceux qui disent cela ne renversent-ils pas tout l'ordre, de manière à nous placer dans un rang plus élevé et à nous faire plus puissants ? Car s'ils font de nous les nourriciers et les fournisseurs des démons, nous serons des causes antérieures à eux : car chacun tire de celui dont il est issu sa nourriture et sa perfection »).

349 *Ibid.*, III, 17 (139, 11-17) :"Επειτα άπορείς εί άχρι τοσούτου κατάγεται είς ύπηρεσίαν άνθρώπων τό θείον ώς μή όκνείν τινας καί άλφιτομάντεις είναι. Τό δέ ού καλώς ύπολαμβάνεις, τήν περιουσίαν τής δυνάμεως τών θεών καί τήν ύπερβάλλουσαν άγαθότητα καί τήν πάντα περιέχουσαν αίτιαν κηδεμονίαν τε ημών καί προστασίαν ύπηρεσίαν έπονομάζων.

350 *Ibid.*, III, 17 (140, 6-7 ; 11-12 ; 15-16) : (…) ή παρούσα έπίστασις (…) κακώς εικάζει καί τήν τών θεών δύναμιν ύπηρετικήν είναι τοις ύπ' αύτών κατευθυνομένοις, (…) άλλα μεταδίδωσι μέν πάσι τών άγαθών (…).

351 PLATON, *République*, II, 379 b : (…) ούκοῦν αγαθός δ γε θεός τώ δντι (…).

352 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 5 (16, 17) : (…) τό άφανές αυτών άγαθόν (…).

353 *Ibid.*, I, 13 (43, 4) : (…) τής άγαθοεργού κηδεμονίας (…).

354 *Ibid.*, I, 13 (44, 8) : (…) εύμένειαν (…).

355 *Ibid.*, III, 17 (139, 15) : (…) τήν υπερβάλλουσαν άγαθότητα (…).

356 *Ibid.*, I, 12 (41, 6) : (…) εύμενείς δντες καί ίλεω (…).

357 *Ibid.*, X, 5 (292, 4) : (…) τούς τών άγαθών δοτήρας θεούς (…).

358 *Ibid.*, IV, 1 (181, 9) : (…) ἀφθόνω τῶν ἀγαθῶν ἀποπληρώσει (…).

359 *Ibid.*, IV, 10 (194, 15-16) : (…) ἀναίτιον (…) τῶν κακῶν καί ἀδικων (…).

360 *Ibid.*, I, 18 (52, 19 – 53, 1) : (…) πώς αυτών οί μέν είσιν ἀγαθοποιοί, οί δέ κακοποιοί.

361 *Ibid.*, I, 18 (54, 11-15) : "Ατοποι ούν οϊ τε χρώμα καί σχήμα καί ἀφήν τοίς νοητοῖς εἴδεσι προστιθέντες, διότι τα μεταλαμβάνοντα αύτών είσι τοιαύτα, καί οί τοίς ούρανίοις σώμασι κακίαν ἀνατιθέντες, διότι τά μετέχοντα αύτών φύεται ένίοτε κακά.

362 J. LABARBE, *La prière « contestataire » dans la poésie grecque,* in *L'expérience de la prière dans les grandes religions, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et de Liège (22-23 novembre 1978),* Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1980, p. 145.

363 PLUTARQUE, *Sur les délais de la justice divine,* 3, 549 B : (…) τήν πίστιν ή βραδυτής ἀφαιρεί τής προνοίας, (…).

364 JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 5 (187, 4-5) : Καί προς τήν προνοίαν δέ τό αύτό τούτο κοινώς είώθασιν οί πολλοί προσαπορεῖν, (…).

365 PLATON, *République,* II, 379 c : Οὐδ' ἀρα, ήν δ' έγώ, ό θεός, επειδή αγαθός, πάντων αν εϊη αίτιος, ώς οί πολλοί λέγουσιν, ἀλλα ολίγων μέν τοις ἀνθρώποις αίτιος, πολλών δέ αναίτιος πολύ γαρ ἐλάττω τάγαθά τών κακών ήμϊν, καί τών μέν αγαθών ούδένα ἄλλον αίτιατέον, τών δέ κακών ἀλλ' ἀττα δεϊ ζητεῖν τά αίτια ἀλλ' ού τόν θεόν.

366 JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 4 (186, 16-17) : (…) εί τινα δή τιμωρίαν έπάγουσιν ἐκ παρακλήσεως τών καλούντων (…).

367 *Ibid.*, IV, 6 (189, 6-7) : (…) ώς ἀδικα τινα δράσθαι ἐν ταϊς κατά τάς κλήσεις πραγματείαις (…).

368 *Ibid.*, IV, 7 (190, 17 – 191, 5) : Καθάπερ δή ουν ἐν ταϊς μαντείαις μόνως τό ἀληθεύειν τοϊς θεοϊς ἀπονείμαντες, κατιδόντες τό ψεύδος λεγόμενον ἐν αύταῖς, είς ἕτερον γένος αιτίας τούτο ἀνήγομεν, τό τών δαιμόνων, ούτω καί ἐπί τών δικαίων καί αδίκων θεοῖς μέν καί ἀγαθοϊς δαίμοσιν ἀποδιδόναι δεϊ μόνως τό καλόν καί δίκαιον, τά δέ ἀδικα καί αισχρά απεργάζονται οί φύσει πονηροί δαίμονες. (« De même que dans les oracles nous ne rapportions aux dieux que la vérité et que, voyant le mensonge s'y proférer, nous l'attribuions à un autre genre de cause, à savoir les démons, de même pour tout ce qui est juste et injuste, il ne faut attribuer aux dieux et aux bons démons que le beau et le juste ; les démons mauvais par nature accomplissent l'injuste et le laid »).

369 PLUTARQUE, *De Iside et Osiride,* 46, 369 D et 370 B : Καί δοκεῖ τούτο τοίς πλείστοις καί σοφωτάτοις νομίζουσι γαρ οί μέν θεούς είναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τόν μέν <γάρ> ἀγαθών, τόν δέ φαύλων δημιουργόν οί δέ τόν μέν ἀμείνονα θεόν, τόν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ώσπερ Ζωροάστρης ό μάγος, (…). Ούτος ούν ἐκάλει τόν μέν Ὡρομάζην, τόν δ' 'Αρειμάνιον. (…) τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τόν "Αιδην, (…). Voir Y. VERNIERE, *Nature et fonction des démons chez Plutarque,* in *Anges et démons, Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987),* Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1989, p. 243-244.

370 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 18). On peut noter que ce dualisme se rencontre également dans des écrits gnostiques *(Les leçons de Silvanos,* p. 91, 19-20 Janssens) et dans le Nouveau Testament *(Première épître à Timothée,* 5, 14), extraits dans lesquels le diable est appelé άντικείμενος.

371 *Ibid.*, I, 8 (27, 8-10 ; 28, 1-5 et 16-20) : Tt δέ δή καί τό διακωλῦόν έστι τους θεούς προϊέναι πανταχού καί τό άνειργον αυτών τήν δύναμιν ώστε ίέναι μέχρι τής ουράνιας άψϊδος ; (…) Ούχ όρώ δέ έγωγε καί τίνα τρόπον δημιουργείται τα τήδε καί ειδοποιείται, εί γε μηδεμία θεία δημιουργία καί τών θείων ε'ιδών μετουσία διατείνει δια παντός τού κόσμου. (…) Ούτε γαρ οί θεοί κρατούνται έν τισι τού κόσμου μέρεσιν, ούτε τα περί γήν άμοιρα αυτών καθέστηκεν. ‘ Αλλ' οί μέν κρείττονες έν αύτώ, ώς ύπό μηδενός περιέχονται, περιέχουσι πάντα έν έαυτοίς.

372 *Ibid.*, I, 9 (30, 1-2) : (…) ούδέ γάρ έστιν άληθές τό έν άρχή, ώς κατ' ούρανόν μόνον οί θεοί περιπολοῦσι.

373 *Ibid.*, I, 9 (30, 3-4) : (…) πώς ένύδριοί τινες λέγονται και αέριοι, τόπους τε διειλήχασιν άλλοι άλλους.

374 *Ibid.*, I, 9 (33, 7-11) : (…) άλλ' οΐμαι τά μετέχοντα έστιν έκαστα τοιαύτα, ώς τά μέν αίθερίως τά δ' αερίως τά δ' ένυδρίως αυτών μετέχει S δή κατιδοῦσα καί ή τών έργων τέχνη χρήται ταϊς οίκειώσεσι καί κλήσεσι κατά τήν τοιαύτην διαίρεσιν καί οικειότητα.

375 *Ibid.*, I, 9 (30, 2-3) : (…) πάντα γαρ αυτών έστι πλήρη (…).

376 ARISTOTE, *De l'âme,* A 5, 411 a 7 : Θαλής ώήθη πάντα πλήρη θεών είναι (texte cité par Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 55, note 2, qui y ajoute deux autres citations de Platon).

377 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 3 (8, 11-12) : (…) περιεχόμεθα γαρ έν αύτη μάλλον ήμεϊς και πληρούμεθα ύπ' αυτής, (…).

378 *Ibid.*, I, 8 (27, 8-9) : texte cité ci-dessus, note 371.

379 *Ibid.*, III, 19 (146, 9) : (…) πάντα πεπλήρωκεν εαυτού (…).

380 *Ibid.*, III, 17 (140, 1) : (…) χωριστός (…).

381 *Ibid.*, I, 9 (33, 3-4) : (…) δσα δ' *έστίν έξηρημένα* τοίς δλοις παντελώς (…) ; III, 14 (133, 2-3) : (…) *χωριστή* καί ή θεία παρουσία έστι καί ή έλλαμψις (…) ; V, 2 (200, 3-4) : (…) καί τήν τών θεών πρός τούς άνθρώπους *έξηρημένην* ύπερβολήν (…) ; V, 5 (206, 12) : (…) ώς αίτιων *έξηρημένων (...).*

382 *Ibid.*, I, 9 (31, 5-6) : (…) τών θεών τό φώς έλλάμπει χωριστώς (…) προχωρεί διά τών δντων δλων.

383 *Ibid.*, III, 12 (129, 3-5) : (…) χωριστή δ' ουσα καί άδιαίρετος δλη πανταχού πάρεστι τοϊς μεταλαμβάνειν αύτής δυναμένοις, (…).

384 *Ibid.*, V, 23 (233, 7-10) : (…) έπεί γαρ έδει καί τά έν γή μηδαμώς είναι άμοιρα τής θείας κοινωνίας, έδέξατό τινα άπ' αύτής θείαν μοῖραν καί ή γή, ίκανήν ουσαν χωρήσαι τούς θεούς.

385 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, II, p. 59-71.

386 L. COULOUBARITSIS, *Op. cit.*, p. 536.

387 PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 29, 426 B : ού γαρ ώς σμήνους ηγεμόνας δει ποιείν ανέξοδους ουδέ Øρουρείν συγκλείσαντας τή ύλη, μάλλον δέ συμφράξαντας, ώσπερ ούτοι τούς θεούς άέρων έξεις ποιούντες καί ύδάτων καί πυρός δυνάμεις έγκεκραμένας ηγούμενοι συγγεννώσι τώ κόσμιώ καί πάλιν συγκατακάουσιν, (…). (« Il ne faut pas considérer les dieux comme les chefs d'un essaim d'abeilles, ne sortant jamais de la ruche, ni les entourer de gardes, enfermés ou plutôt barricadés dans la matière, comme ceux qui, considérant les dieux comme des états de l'air et comme des puissances mélangées de l'eau et du feu, les font naître avec le monde et se consumer avec lui, (…) »).

388 *Ibid.*, 29, 425 F : (…) άρχοντα πρώτον καί ηγεμόνα τού δλου θεόν έχοντα καί νουν καί λόγον, (…) et 30, 426 C : 'Εκείνος δ' οΐμαι σεμνότερος ό λόγος καί μεγαλοπρεπέστερος, άδέσποτους καί αύτοκρατεΐς τούς θεούς όντας, (…).

389 PLUTARQUE, *De Pythiae oraculis*, 8, 398 A : έγώ δέ φαίην αν καί τών άναθημάτων τά ένταυθοϊ μάλιστα συγκινεΐσθαι καί συνεπισημαίνειν τή τού θεού προνοια, καί τούτων μέρος μηδέν είναι κενόν μηδ' άναίσθητον, άλλα πεπλήσθαι πάντα θειότητος. (« Je dirais que ces offrandes-là précisément se meuvent et donnent des signes en même temps que la prescience du dieu, qu'aucune partie de celles-ci n'est vide ni insensible, mais que tout est plein de divinité »).

390 L. COULOUBARITSIS, *op. cit.*, p. 599-600.

391 *P.G.M.*, IV, 1496, 2441 ; VII, 300 a (άγώγιμου αϋθωρον : charme agissant sur l'heure) ; XXXVII, 187.

392 JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 13 (197, 13 – 198, 5 et 199, 2-4) : (…) πώς λίθος ή βοτάνη πολλάκις φύσιν έχουσιν άφ' εαυτών φθαρτικήν ή πάλιν συναγωγόν τών γιγνομένων μή γαρ ούκ ήν έπί τούτων μόνων άλλα καί έπί μειζόνων καί έν μείζοσι πράγμασι φύσεων ή φυσική αύτη επικράτεια, ήν οί μή δυνάμενοι συλλογίζεσθαι τάχ' αν έπί τά κρείττονα έργα τά τών φύσεων ενεργήματα μεταφέροιεν. Ήδη τοίνυν συνωμολόγηται, έν τή γενέσει καί περί τά άνθρώπεια πράγματα καί δσα έστίν έν τοίς περί γήν τό τών πονηρών δαιμόνων φϋλον πλέον έπικρατειν δύνασθαι. (…) Ουδαμώς άρα τό θείον καί δσον εστίν αγαθόν δαιμόνιον ύπηρετεί ταΐς παρανόμοις είς τά άφροδίσια τών άνθρώπων έπιθυμίαις, (…). (« Comment une pierre ou une herbe ont souvent d'elles-mêmes une nature propre à détruire ou au contraire à réunir les êtres ? Mais peut-être cette domination naturelle ne s'exerçait-elle pas seulement sur celles-ci, mais aussi sur des natures supérieures et à un niveau plus élevé, et ceux qui ne peuvent la comprendre attribueraient aussitôt à des oeuvres supérieures des activités naturelles. Or, on a déjà reconnu que dans la création et au sujet des affaires humaines et de tout ce qui est terrestre, c'est la race des mauvais démons qui peut l'emporter (…). Ce n'est donc nullement le divin ni tout ce qui est bon démon qui servent les désirs illégitimes des hommes en matière d'amour »).

393 *Ibid.*, III, 27 (166, 16 – 167, 3) : Τό γαρ λίθους καί βοτάνας φέρειν τούς καλουμένους, δεσμείν τε ιερούς τινας δεσμούς καί λύειν τούτους, τά τε κεκλεισμένα άνοίγειν καί τάς προαιρέσεις μεταβάλλειν τών ύποδεχόμενων, ώστε έκ φαύλων σπουδαίας άπεργάζεσθαι, πάντα δή ταύτα έξωθεν τήν έπίπνοιαν γίγνεσθαι διασημαίνει.

394 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 138, note 1 et E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 297 et note 126 de l'appendice II, ainsi que la note 19 du chap. IV, p. 128.

395 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XI, 1 (419 Dombart et Kalb) : *Quaerit etiam veluti dubitans, utrum in divinantibus et quaedam mira facientibus animae sint passiones an aliqui spiritus extrinsecus veniant, per quos haec valeant ; et potius venire extrinsecus conicit, eo quod lapidibus et herbis adhibitis et alligent quosdam et aperiant clausa ostia, vel aliquid eius modi mirabiliter operentur.*

396 *Ibid.*, X, XI, 1 (419 Dombart et Kalb) : *Unde dicit alios opinari esse quoddam genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et daemones et animas defunctorum, et hoc esse quod efficiat haec omnia quae videntur bona esse vel prava.*

397 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 16-17) : (…) τοτέ δ' *αυ* δαίμονας πονηρούς αντί τών θεών είσκρίνοντα, ους δή καί καλοῦσίν άντιθέους (…).

398 *Ibid.*, V, 9 (209, 14-19) : "Οταν (…) λάβωμέν τί *ζωον* ή τών φυομένων έπί τής γής άκραιφνώς καί καθαρώς διασώζον τό βούλημα τού πεποιηκότος, τότε δια τού τοιούτου τήν έπιβεβηκυίαν άχράντως έπ' αύτού δημιουργικήν αίτίαν οίκείως κινοῦμεν.

399 *Ibid.*, V, 23 (234, 1-4) : texte cité p. 68, note 281.

400 *Ibid.*, V, 7 (207, 10 – 208, 1) :'Εàν δέ λέγομεν ώς έν ένί ζώω τώ παντί καί μίαν ζωήν τήν αυτήν πανταχού έχοντι κοινωνία τών όμοιων δυνάμεων ή τών έναντίων διάστασις ή τις έπιτηδειότης τοϋ ποιοῦντος προς τό πάσχον συγκινεί τά όμοια καί έπιτήδεια ωσαύτως κατά μίαν συμπάθειαν διήκουσα καί έν τοις πορρωτάτω ώς έγγιστα ουσι, λέγεται μέν τι ούτω τών αληθών καί τών συνεπομένων ταις θυσίαις έξ ανάγκης, ού μήν δ γε αληθής τρόπος τών θυσιών έπιδείκνυται.

401 *Ibid.*, V, 9 (209, 11-14) : Βέλτιον ούν φιλίαν καί οίκείωσιν αίτιάσθαι, σχέσιν τε συνδετικήν τών δημιουργούντων πρός τά δημιουργούμενα καί τών γεννώντων πρός τά άπογεννώμενα.

402 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. 163.

403 Voir p. 59-61.

404 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 23 (233, 11-16) : Ταύτα τοίνυν κατιδοῦσα ή θεουργική τέχνη, κοινώς τε ούτωσί κατ' οικειότητα έκάστω τών θεών τάς προσφόρους ύποδοχάς άνευρίσκουσα, συμπλέκει πολλάκις λίθους βοτάνας *ζώα* άρώματα άλλα τοιαύτα ιερά καί τέλεια καί θεοειδή, κάπειτα άπό πάντων τούτων ύποδοχήν όλοτελή καί καθαράν άπεργάζεται.

405 E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 289-293.

406 HÉRODOTE, V, 86 (9-16) : ‘Αθηναίους μέν νυν, έπείτε σφι ούδείς ές μάχην κατίστατο, άποβάντας άπό τών νεών τραπέσθαι πρός τα άγάλματα ού δυναμένους δέ άνασπάσαι έκ τών βάθρων αύτά ούτω δή περιβαλομένους σχοινιά έλκειν, ές ου έλκόμενα τά άγάλματα άμφότερα τώυτό ποιήσαι, έμοί μέν ού πιστά λέγοντες, άλλω δέ τεω ές γούνατα γάρ σφι αύτά πεσείν, καί τόν άπό τούτου χρόνον διατελέειν ούτω έχοντα.

407 Voir à ce sujet le chapitre *De statuarum consecratione* dû à G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae,* Berlin, J. Springer, 1856, p. 206. Ajoutons qu’Héraclite déjà (fr. 44, p. 171 Conche) avait ridiculisé ceux qui prient les statues et rappelé que celles-ci ne sont que pierre ou bois : καί τοις άγάλμασι δέ τουτέοισιν εύχονται, οίον εί τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, ού τι γινώσκων θεούς, ούδ’ ήρωας οϊτινές είσι.

408 LUCIEN *Philopseudès,* 19 : Έπειδάν τάχιστα (…) νύξ γένηται, ό δέ καταβάς άπό τής βάσεως, έφ’ η έστηκε. περίεισιν έν κύκλω τήν οίκίαν καί πάντες έντυγχάνουσιν αύτω ένίοτε καί άδοντι, καί ούκ έστιν δντινα ήδίκησεν έκτρέπεσθαι γάρ χρή μόνον ό δέ παρέρχεται μηδέν ένοχλήσας τους ίδόντας. Καί μήν καί λούεται τά πολλά καί παίζει δι’ όλης τής νυκτός, ώστε άκούειν τοΰ ύδατος ψοφούντος.

409 *Ibid.,* 33 : (…) άλλά μοι καί έχρησεν ό Μέμνων αύτός άνοίξας τό στόμα έν έπεσιν έπτά (…).

410 M. Meunier parle « d’un mélange curieux de crédulité et d’observation critique » qui « a fait douter de l’authenticité du traité » (LUCIEN de SAMOSATE, *La Déesse Syrienne,* traduction nouvelle avec prolégomènes et notes par M. MEUNIER, Paris, Janick, 1947. p. 14).

411 LUCIEN, Περί *της Συρίης θεοϋ,* 10 : (…) ένι δέ καί (…) ξόανα θεοπρεπέα καί θεού δέ κάρτα αύτοϊσιν έμφανέες ίδρώει γάρ δή ών παρά σφίσι τά ξόανα καί κινέεται καί χρησμηγορέει.

412 *Ibid.,* 36 : (…) μαντήια πολλά μέν παρ’ Έλλησι, πολλά δέ καί παρ’ Αίγυπτίοισι, τα δέ καί έν τή Λιβύη καί έν τη δέ ‘Ασίη πολλά έστιν. ‘Αλλά τά μέν ούτε Ίρέων άνευ ούτε προφητέων φθέγγονται δδε δέ αυτός τε κινέεται καί τήν μαντηίην ές τέλος αύτουργέει. Τρόπος δέ αυτής τοιόσδε- εύτ’ άν έθέλη χρησμηγορέειν, έν τή έδρη πρώτα κινέεται- ol δέ μιν ίρέες αύτίκα άείρουσιν ήν δέ μή άείρωσι, ό δέ ίδρώει καί ές μέζον έτι κινέεται. Εύτ’ άν δέ ύποδύντες φέρωσιν, άγει σφέας πάντη περιδινέων καί ές άλλον έξ έτερου μεταπηδέων Τέλος ό άρχιρεύς άντιάσας έπερέεταί μιν περί άπάντων πρηγμάτων ό δέ ήν τι μή έθέλη ποιέεσθαι, όπίσω άναχωρέει, ήν δέ τι έπαινέη άγει ές τό πρόσω τούς προσφέροντας δκωσπερ ήνιοχέων.

413 APULEE, *Métamorphoses ou l’âne d’or,* XI, 17 : *At cum ad ipsum iam templum perveniemus, sacerdos maximus quique divinas effigies progerebant et qui venerandis penetralibus pridem fuerant initiati intra cubiculum deae recepti disponunt rite* simulacre spirantia.

414 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux, 2,* 160 a : Ή δέ ώσπερ ένδείξασθαι τώ ‘Ρωμαίων έθέλουσα δήμω δτι μή ξόανον άγουσιν άπό τής Φρυγίας άψυχον, έχει δέ άρα δύναμίν τινα μείζω καί θειοτέραν δ δή παρά τών Φρυγών λαβόντες έφερον, έπειδή τού Τύβριδος ήψατο, τήν ναΰν ϊστησιν ώσπερ ριζωθεισαν έξαίφνης, κατά τού Τύβριδος.

415 MACROBE, *Saturnales,* I, 23, 13 : *Huius templi religio etiam divinationepraepollet. quae ad Apollinis potestatem refertur, qui idem atque sol est. Vehitur enim simulacrum dei*

Heliopolitani ferculo, uti vehuntur in pompa ludorum circensium deorum simulacra et subeunt plerumque provinciae proceres, raso capite, longi temporis castimonia puri ferunturque divino spiritu, non suo arbitrio, sed quo deus propellit vehentes, ut videmus apud Antium promoveri simulacra Fortunarum ad danda responsa.

416 Il semble qu'il en ait été de même en Égypte : « Les statues des dieux n'étaient plus des images sans intelligence, mais des corps réels des dieux, où siégeait l'esprit divin qui manifestait sa volonté et protégeait celui qui avait sa statuette dans sa maison ou la portait sur lui » (Ph. Dr. Fr. LEXA, *La magie dans l'Égypte antique, de l'ancien régime jusqu'à l'époque copte,* I, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925, p. 77).

417 DIOGENE LAERCE, II, 116 : Τούτον φασιν περί τής 'Αθηνάς της τοϋ Φειδίου τοιούτον τινα λόγον έρωτήσαι- « άρά γε ή του Διός 'Αθηνά θεός έστι » ; φήσαντος δέ « ναί », « αϋτη δέ γε, » εΤπεν, « ούκ έστι Διός, άλλα Φειδίου » συγχωρουμένου δέ, « ούκ άρα, » είπε, « θεός έστιν. » (« On raconte qu'à propos de l'Athéna de Phidias, il [Stilpôn] posa cette question : "Athéna, fille de Zeus n'est-elle pas une déesse ?" L'autre répondant "oui", il ajouta : "Celle-ci n'est pas fille de Zeus, mais de Phidias", l'autre étant d'accord : "Donc, dit-il, elle n'est pas une déesse" »). PLUTARQUE, *De Iside et Osiride,* 71, 379 C-D : ώσπερ 'Ελλήνων οί τά χαλκά καί τά γραπτά καί τά λίθινα μή μαθόντες μηδ' έθισθέντες άγάλματα καί τιμάς θεών άλλα θεούς καλεϊν, είτα τολμώντες λέγειν δτι τήν Άθηναν Λαχάρης έξέδυσε, τόν δ' 'Απόλλωνα χρυσούς βοστρύχους έχοντα Διονύσιος άπέκειρεν, (…) λανθάνουσι συνεφελκόμενοι καί παραδεχόμενοι δόξας πονηράς έπομένας τοίς όνόμασιν. (« de même, parmi les Grecs, il y en a qui, par manque d'instruction ou d'habitude, n'appellent pas les bronzes, peintures ou pierres, images et objets de culte, mais bien dieux, osant dire ensuite que Lacharès a dévêtu Athéna, que Denys a coiffé Apollon aux boucles d'or, (…), sans se rendre compte qu'ils attirent et accueillent de mauvaises opinions attachées aux mots »).

418 ORIGENE, *Contre Celse,* VII, 64 (p. 164, 17-26 Borret) : Χριστιανοί δέ καί 'Ιουδαίοι διά τό (…) « Ού ποιήσεις σεαυτώ εϊδωλον (…) ού προσκυνήσεις αύτοίς ούδέ μή λατρεύσεις αύτοϊς », (…) έκτρέπονται νεώς καί βωμούς καί άγάλματα (…). (« Les Chrétiens et les Juifs, à cause de ces commandements (…) "Tu ne te feras pas d'idole" (…) et "Tu ne te prosterneras pas devant ces images ni ne les serviras" (…) se détournent des temples, des autels et des statues »). Dans son livre de propagande daté de la première moitié du III^e^ siècle de notre ère, le chrétien Minucius Felix *(Octavius,* XXIV, 8) dit aussi ceci : *Nisi forte nondum deus saxum est vel lignum vel argentum. Quando igitur hic nascitur ? Ecce funditur, fabricatur, sculpitur : nondum deus est ; ecce plumbatur, construitur, erigitur : nec adhuc deus est ; ecce ornatur, consecratur, oratur : tunc postremo deus est, cum homo illum voluit et dedicavit.* (« Si par hasard la pierre ou l'argent ou le bois ne sont pas encore dieu, quand donc celui-ci naît-il ? Voici qu'il est coulé, forgé, sculpté : il n'est pas encore dieu ; voici qu'il est soudé, assemblé, érigé : il n'est pas encore dieu ; voici qu'il est orné, consacré, prié : alors enfin il est dieu, lorsque l'homme l'a voulu et dédié tel »).

419 JULIEN, *Lettres,* 89, 294 b-c : 'Αφορώντες ούν εις τά τών θεών άγάλματα, μήτοι νομίζωμεν αύτά λίθους είναι μήτε ξύλα, μηδέ μέντοι τούς θεούς αύτούς είναι ταύτα. Καί γάρ ούδέ τάς βασιλικάς εικόνας ξύλα καί λίθον καί χαλκόν λέγομεν, ού μήν ουδέ αυτούς τούς βασιλέας, άλλα εικόνας βασιλέων. (« Donc, lorsque nous contemplons les statues des dieux, ne considérons pas qu'elles ne sont que pierres ou bois, ni qu'elles sont les dieux eux-mêmes. En effet, nous ne disons pas que les portraits des empereurs sont bois, pierre ou airain, ni que ce sont les empereurs eux-mêmes, nous disons qu'ils sont les images des empereurs »).

420 PORPHYRE, *Περί άγαλμάτων,* 1 (p. *2**, 4-10 Bidez) : (…) έμήνυσαν *άνδρες* τα *άφανή* φανεροϊς άποτυπώσαντες πλάσμασι, τοις καθάπερ έκ βίβλων τών *άγαλμάτων* άναλέγειν τά περί θεών μεμαθηκόσι γράμματα. Θαυμαστόν δέ ούδέν ξύλα καί λίθους ήγείσθαι τά ξόανα τούς αμαθέστατους, καθά δή καί τών γραμμάτων οί άνόητοι λίθους μέν όρώσι τάς στήλας, ξύλα δέ τάς δέλτους, έξυφασμένην δέ πάπυρον τάς βίβλους. (… » des hommes ont révélé les choses pas claires en les modelant en des modèles clairs pour ceux qui apprennent à partir des statues comme à partir des livres des enseignements au sujet des dieux. Il n'est nullement étonnant que les plus ignorants pensent que les statues sont du bois et de la pierre ; dans les écrits aussi, aux yeux des sots, les stèles ne sont que des pierres, les tablettes du bois et les livres du papyrus tissé »).

421 PORPHYRE, *De abstinentia,* II, 49, 3 : (…) ö τίνος τών κατά μέρος <θεών> Ιερεύς έμπειρος τής ίδρύσεως τών άγαλμάτων. (« Le prêtre d'un tel des dieux particuliers est expert dans l'art de lui élever des statues »). En Egypte également, la préparation et la consécration des statues incombent à des prêtres initiés. Voir à ce sujet Ph. DERCHAIN, *L'*Atelier des Orfèvres *à Dendara et les origines de l'alchimie,* in *Chronique d'Égypte,* 65, 1990, p. 219-242.

422 PLOTIN, *Ennéades,* IV, 3, 11 (p. 78, 1-6 Bréhier) : Καί μοι δοκούσιν οί πάλαι σοφοί, δσοι έβουλήθησαν θεούς αύτοίς παρειναι ιερά καί άγάλματα ποιησάμενοι, είς τήν τού παντός φύσιν άπιδόντες, έν νώ λαβείν ώς πανταχού μέν εύάγωγον ψυχής φύσις, δέξασθαί γε μήν ράστον άν είη άπάντων ε'ί τις προσπαθές τι τεκτήναιτο ύποδέξασθαι δυνάμενον μοϊράν τινα αυτής.

423 Dans le chapitre consacré à Proclus, nous envisagerons comment définir celui-ci qui semble n'être, pour Proclus, qu'un aspect de la théurgie.

424 PROCLUS, *Sur l'art hiératique,* in *C.M.A.G.,* VI, par J. BIDEZ, Bruxelles, M. Lamertin, 1928, p. 148, 21 – 149, 1 ; "A δή κατιδόντες οί πάλαι σοφοί, τά μέν άλλοις, τά δέ άλλοις προσάγοντες τών ουρανίων, έπήγοντο θείας δυνάμεις είς τόν θνητόν τόπον kcί διά τής όμοιότητος έφειλκύσαντο Ικανή γαρ ή όμοιότης συνάπτειν τα όντα άλλήλοις.

425 Pour P. Boyancé *(Théurgie et télestique néoplatoniciennes,* in *Revue de l'Histoire des Religions,* 147, 1955, p. 189-209), ces « sages d'autrefois » appartiennent assurément à la tradition grecque et il voit en eux Orphée. Voir p. 63.

426 C'est aussi le contenu du traité que Julien de Laodicée a consacré à l'érection des statues au V^e^ siècle de notre ère, probablement influencé par Porphyre : JULIEN de LAODICEE, Περί *θεών καθιδρύσεως,* in *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, Codicum Parisinorum,* partem quartam descripsit P. BOUDREAUX, edidit appendice sullata Fr. CUMONT, Tome VIII, Pars IV, Bruxelles, M. Lamertin, 1922, p. 252-253.

427 JAMBLIQUE, *op. cit.,* V, 23 (234, 1-4) : texte cité p. 68, note 281.

428 PORPHYRE, *Contra Christianos,* fragment 77 von Harnack : El δέ καί τις τών 'Ελλήνων ούτω κούφος τήν γνώμην ώς έν τοίς άγάλμασιν ένδον οίκείν νομίζειν τούς θεούς, (…).

429 MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza,* 61, 5-6 : (…) έωρακώς ό ένοικων δαίμων έν τή στήλη, μή φέρων ίδεϊν τό φοβερόν σημείον, έξελθών έκ τού μαρμάρου μετά αταξίας πολλής (…).

430 O. BALLERIAUX, *Mantique et télestique dans le* Phèdre *de Platon,* in *Kernos,* 3, 1990, p. 35-43.

431 PROCLUS, *In rem publicam,* I, p. 255, 17.

432 PLATON, *Banquet,* 201 d : καί ‘Αθηναίοις ποτέ θυσαμένοις πρό του λοιμού δέκα έτη άναβολήν έποίησε της νόσου.

433 MAXIME DE TYR, *Philosophumena,* IV, 5 (p. 46 Hobein) : (…) καθάπερ τά Ιδρύματα, οίς περιέβαλλον οί *τελεσταί* χρυσόν καί άργυροι » καί πέπλους (…). Il faut toutefois distinguer celui qui érige et consacre les statues et celui qui les rend vivantes : voir à ce sujet H. LEWY, *op. cit.,* p. 495.

434 ORIGENE, *Contre Celse,* V, 38 (p. 116, 29-38 Borret) = NUMENIUS, fr. 53 : Περί δέ Σαράπιδος πολλή καί διάφωνος ιστορία, χθες καί πρώην εις μέσον έλθόντος κατά τινας μαγγανείας τοΰ βουληθέντος Πτολεμαίου οιονεί έπιφανή δείξαι τοις έν ‘Αλεξανδρεια θεόν. ‘Ανέγνωμεν δέ παρά Νουμηνίω τω Πυθαγορείω περί τής κατασκευής αύτοΰ, ώς άρα πάντων τών ύπό φύσεως διοικουμενων μετέχει ούσίας ζώων καί φυτών ίνα δόξη μετά τών άτελέστων τελετών καί τών καλουσών δαίμονας μαγγανειών ούχ ύπό άγαλματοποιών μόνων κατασκευάζεσθαι θεός άλλα καί ύπό μάγων καί φάρμακων καί τών έπωδαϊς αυτών κηλουμένων δαιμόνων. Sur les « truquages » et autres aménagements mécaniques permettant à la statue de paraître suspendue en l’air et capable de se mouvoir d’elle-même, voir Fr. THELAMON, *Païens et Chrétiens au IV^e^ siècle. L’apport de l’*Histoire ecclésiastique *de Rufin d’Aquilée,* Paris, Études Augustiniennes, 1981, p. 181-183, 194, 197, *sq.*

435 Voir l’introduction à l’*Asclépius (Corpus Hermeticum,* tome II, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 259) de A.D. NOCK et A.-J. FESTUGIERE et la note 57 de G. BARDY, p. 601 dans l’édition de la *Cité de Dieu,* livres VI-X, de B. DOMBART et A. KALB. Sur le caractère égyptien de ce texte, voir J.-P. MAHE, *Hermès en Haute-Égypte,* Tome II, *Le fragment du* Discours Parfait *et les* Définitions *hermétiques arméniennes (NH VI, 8. 8a),* Québec, Presses de l’Université de Laval *(Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Textes »,* 7), 1982.

436 *Asclepius,* 23 = SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei,* VIII, 23 (355 Dombart et Kalb) : *Et quoniam de cognatione et consortio hominum deorumque nobis indicitur sermo, potestatem hominis, o Asclepi, vimque cognosce. Dominus et pater vel, quod est summum deus ut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum, qui in templis sunt humana proximitate contenu.* (« Et puisque notre conversation traite de la parenté et de la communauté entre les hommes et les dieux, connais, ô Asclépius, la force et la puissance de l’homme. De même que le seigneur et le père, ou, ce qui est son nom suprême, Dieu, est le créateur des dieux célestes, de même l’homme est l’artisan des dieux qui sont dans les temples, satisfaits du voisinage de l’homme »).

437 *Asclepius,* 23 : *Species vero deorum, quas conformat humanitas, ex utraque natura conformatae sunt ; ex divina quae est purior multoque divinior et ex ea quae intra homines est, id est ex materia qua fuerint fabricatae.* (« Mais les images des dieux façonnées par l’homme ont été formées des deux natures, de la divine qui est plus pure et beaucoup plus divine et de celle qui est en-deçà des hommes, c’est-à-dire de la matière dans laquelle elles ont été fabriquées »).

438 *Asclepius*, 23-24 = SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, VIII, 23 (355 Dombart et Kalb) : (…) *sicuti pater ac dominus, ut sut similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sut vultus similitudine figuraret. –Statuas dicis, o Trismegiste ? – Statuas, o Asclepi. Videsne, quatenus tu ipse diffidas ? Statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somniis multisque aliis rebus praedicentes, inbecillitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis.* (« (…) de même que le père et le seigneur a fait les dieux éternels afin qu'ils soient à son image, de même, l'homme a façonné ses dieux à la ressemblance de son visage. – Tu parles des statues, ô Trismégiste ? – Oui, des statues, Asclépius. Vois combien toi-même tu t'en défies. Ce sont des statues animées, pleines de sensibilité et de souffle vital, accomplissant de si grandes et si belles choses, des statues qui connaissent l'avenir et le prédisent par le sort, les devins, les songes et bien d'autres moyens, rendant les hommes malades et les guérissant, dispensant selon les mérites la tristesse et la joie »).

439 *Asclepius*, 37 = SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, VIII, 24 (358 Dombart et Kalb) : (…) *homo divinam potuit invenire naturam eamque efficere. (...) invenerunt artem qua efficerent deos. Cui inventae adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent.* (« L'homme a pu découvrir la nature divine et la produire (…) ils inventèrent l'art de faire des dieux. L'ayant inventé, ils y attachèrent une vertu appropriée, tirée de la nature du monde et, la mêlant, puisqu'ils ne pouvaient créer des âmes, évoquant les âmes des démons et des anges, ils les introduisirent dans les images par des mystères sacrés et divins afin que, grâce à ces âmes, les idoles eussent le pouvoir de faire le bien et le mal »).

440 *Asclepius*, 38 : *– Et horum, o Trismegiste, deorum, qui terrent habentur, cuiusmodi est qualitas ? – Constat, o Asclepi, de herbis, de lapidibus et de aromatibus divinitatis naturalem vim in se habentibus.*

441 A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.*, II, p. 22-23, 26-27.

442 J.-P. VERNANT, *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la* θυσία *grecque*, in *Le sacrifice dans VAntiquité*, huit exposés suivis de discussions par J.-P. VERNANT et autres, in *Entretiens sur l'Antiquité classique,* 27, Vandoeuvres-Genève, 1980, p. 1 ; R.K. YERKES, *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif*, Paris, Payot, 1955, p. 55, 98, 99, 136-137 ; M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 44.

443 Voir chapitre 3, p. 268-274.

444 JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 14 (132, 3-11) : Περι δ' άλλου γένους μαντικής λέγεις ταῦτα' « άλλοι παρακολουθοῦντες έαυτοις κατά τά άλλα, κατά τό φανταστικόν θειάζουσιν, οί μέν σκότος συνεργόν λαβόντες οι δέ καταπόσεις τινών οί δ' έπωδάς καί συστάσεις καί οί μέν δι' ύδατος φαντάζονται οί δ' έν τοίχω οι δ' έν ϋπαίθρω αέρι ol δ' έν ήλίω ή άλλω τινί τών κατ' ούρανόν ». Πάν δή καί τοϋτο δ λέγεις τής μαντείας γένος πολυειδές δν μια συνείληπται δυνάμει, ήν άν τις φωτός άγωγήν έπονομάσειεν.

445 *Ibid.*, III, 14 (133, 16 – 134, 1) : extrait cité p. 67, note 277.

446 *P.G.M.*, I, 317, 322, etc.

447 *P.G.M.*, I, 54 et 57 : [έστι δέ ή του παρίέδρου παράδοσις·… [λέγΐε τήν πρώτην σύστασιν (…).

448 *Ibid.*, III, 495 : Σύστασις πρ]ός"Ηλιον. περί πά[σης πρ]άξ[ε]ως καί περ[ί π]άν[τω]ν ποίίησις], περί ών έάν θέ[λη]ς, ούτως έπικαλου.

449 *Ibid.*, IV, 930.

450 H. LEWY, *op. cit.*, p. 229.

451 *P.G.M.*, XIII, 378-379 : (…) έπικαλοΰ τόν της ώρας |καί τόν της ημέρας θεόν, *ίνα* έξ αυτών συσταθης, cité par H. Lewy *(op. cit.*, p. 230).

452 H. LEWY, *op. cit.*, p. 229, note 4.

453 *Ibid.*, p. 228-238.

454 *P.G.M.*, I, 263, 322 et 327-331 : ‘Άπολλωνίακη έπίκλησις (…) I μηδέ σύ μηνίσης έπ’ έμαϊς ιεραϊς έπαοιδαϊς (…). Καί όταν είσέλθη, έρωτα αυτόν | περί ού θέλεις, περί μαντείας, περί εποποιίας, | περί όνειροπμπείας, περί όνειραιτησίας, περί |όνειροκριτίας, περί κατακλίσεως, περί πάντων, | δ[σ]ων έστίν έν τη μαγική έμπει[ρία].

455 A. BOUCHE-LECLERCQ, *op. cit.*, I, p. 11-12.

456 H. LEWY, *op. cit.*, p. 239 et note 43.

457 A.-J. FESTUGIERE, *L’idéal religieux, op. cit.,* p. 281.

458 A.D. NOCK, *Greek Magical Papyri*, in *The Journal of Egyptian Archaeology*, 15, 1929, p. 222.

459 Dès le début de l’ère chrétienne, on voit les esprits dégoûtés du rationalisme se tourner vers ce qui est en dehors de la raison, à savoir les mystères théosophiques, la magie et l’orient. Voir A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.*, I, p. 12-13, 20, *sq.*

460 R. FLACELIERE, *Devins et oracles grecs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 24.

461 Fr. CUMONT, *L’Égypte des astrologues, op. cit.,* p. 161 ; A. BOUCHE- LECLERCQ, *op. cit.*, p. 184-188.

462 M. DELCOURT, *L’oracle de Delphes,* Paris, Payot, 1981, p. 75.

463 R. FLACELIERE, *Op. cit.*, p. 25.

464 PSELLOS, *De operatione daemonum*, in *C.M.A.G.*, VI, p. 130, 3-7 : Τό δε γε έπιχυθεν αύτη ύδωρ άδιάφορον μέν *έστι* κατά την ούσίαν προς τα ομογενή ύδατα- άλλ’ ή γε έπ’ αύτω τελετή καί τά έπάσματα (…) *έπίτήδειον προς ύποδοχήν* τοΰ χρώντος εργάζονται πνεύματος. (Voir A. BOUCHE- LECLERCQ, *op. cit.*, p. 185). À l’époque du chrétien Psellos, ce genre de mantique appartient évidemment à la magie.

465 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 17 (141, 14-16) : (…) καί άχρι τών άψυχων οίον ψηφιδίων ή ράβδων fj ξύλων τινών ή λίθων ή πυρών ή άλφίτων διήκει τη προδηλώσει (…). Voir aussi III, 17 (139, 12-13) : (…) ώς μή όκνεϊν τινας και άλφιτομάντεις είναι. Sur Apollon, « devin de farine » : A. BOUCHE- LECLERCQ, *op. cit.*, p. 182 et M. DELCOURT, *op. cit.*, p. 76.

466 PLATON, *Lois*, IV, 716 d : (…) τώ μέν άγαθώ θύειν καί προσομιλείν άεΐ τοις θεοίς εύχαϊς καί άναθήμασι καί συμπάση θεραπεία θεών κάλλιστον καί άριστον καί άνυσιμώτατον πρός τόν εύδαίμονα βίον (…).

467 PLATON, *Banquet*, 188 c-d : cité p. 60, note 237.

468 EUSEBE DE CESAREE, *Prép. év.*, IV, 1O, 7 : Πρώτα δέ πάντων διελθεϊν εΰλογον δι' ων ό προειρημένος συγγραφεύς έν *οίς* έπέγραφεν Π*ερί τής τών έμψυχων αποχής* μή χρήναί φησι μήτε τω έπί πάντων θεώ μήτε ταϊς μετ' αυτόν θείαις δυνάμεσιν γεώδες μήδεν μήτε θυμίάν μήτε θυείν αλλότρια γάρ τά τοιαύτα ή κατά τήν έμπρέπουσαν εύσέβειαν.

469 PORPHYRE, *Deabst.*, II, 7 = EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 14, 1 : Πόρρω δέ τών τάς θυσίας απαρχών τοις άνθρώποις προϊουσών παρανομίας ή τών δεινοτατων θυμάτων παράληψις έπεισήχθη ώμότητος πλήρης, ώς δοκεϊν τάς πρόσθεν λεχθείσας καθ' ημών αράς νυν τέλος είληφέναι, σφαξάντων τών ανθρώπων καί τούς βωμούς αίμαξάντων, άφ' ου λιμών τε καί πολέμων πειραθέντες αιμάτων ήφαντο.

470 PORPHYRE, *De abst.*, II, 6L, 1 = EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 9 : Θεοϊς δέ άρίστη μέν άπαρχή νους καθαρός (…) άπάρχεσθαι τών άλλων, μή παρέργως δέ, άλλα σύν πάση προθυμία. (« Pour les dieux, la meilleure offrande est un intellect pur et une âme impassible, mais il est approprié de leur offrir une part des autres biens, avec mesure, sans négligence et avec empressement »).

471 PORPHYRE, *De abst.*, II, 34, 2 = EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 11 : Θεώ μέν τώ έπί πάσιν, ώς τις άνήρ σοφός έφη, μηδέν τών αισθητών μήτε θυμιώντες μήτ' έπονομάζοντες ούδέν γάρ έστιν ένυλον δ μή τώ άΰλω εύθύς έστιν άκάθαρτον.

472 EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 12, 1 – 13, 1 = APOLLONIUS de TYANE, Περί *θυσιών (...)* εκείνος δ Τυανεύς' Απολλώνιος τάδε γράφειν λέγεται (…) μόνω δέ χρώτο πρός αύτόν αίεί τώ κρείττονι λόγω, λέγω δέ τώ μή δια στόματος ίόντι, καί παρά του καλλίστου τών δντων δια τοΰ καλλίστου τών έν ήμϊν αίτοίη τάγαθά νους δέ έστιν ούτος, όργάνου μή δεόμενος. Ούκοΰν κατά ταύτα ουδαμώς τώ μεγάλω καί έπί πάντων θεφ θυτέον. (« Apollonius de Tyane, dit-on, a écrit ceci : (…) à son égard (= à l'égard du dieu suprême), on n'usera toujours que du discours le meilleur, je veux dire celui qui ne passe pas par les lèvres, et on demandera le bien au plus beau de tous les êtres par ce qu'il y a de plus beau en nous : l'intellect qui n'a pas besoin d'instrument. C'est donc pour cela qu'il ne faut aucunement sacrifier au dieu suprême »).

473 Voir la notice au livre II dans l'édition de J. Bouffartigue et M. Patillon, p. 4-5 et 17-18. On y trouvera aussi les principaux points de la démonstration de Théophraste.

474 À cet égard, on peut même remonter à Empédocle, dont Porphyre, dans le *De abstinentia*, rappelle un extrait à propos des sacrifices non sanglants en l'honneur de Cypris, afin de souligner la pureté des pratiques originelles (EMPÉDOCLE, 31 B 128 Diels-Kranz6 (I, p. 362-363), cité par PORPHYRE, *De abstinentia*, II, 21, 3).

475 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 10 (213, 8-13) : cité p. 79, note 348.

476 THEOPHRASTE, *Περί ευσέβειας, apud* PORPHYRE, *De abst.*, II, 24, 1 et 5 = EUSEBE, *Prép. év., TV*, 14, 5-6 : Καί γάρ άλλως τριών ένεκα θυτέον τοϊς θεοϊς ή γάρ διά τιμήν ή διά χάριν ή διά χρείαν τών αγαθών. (…) τούτων τινός ένεκα θυτέον. (…) Εί τοίνυν θυτέον <μέν τούτων> τινός ένεκα, οΰθενός δέ τούτων χάριν αυτό πρακτέον, δήλον ώς οὐ θυτέον έστί *ζωα* <τό παράπαν τοϊς θεοϊς>.

477 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 5 (206, 3-13) : (…) έγώ δέ σοι λέγω τό γε έμόν δόγμα περί θυσιών, ώς ούδέποτε αύτάς δεϊ προσίεσθαι τιμής μόνης ένεκα, καθάπερ δή τιμώμεν τους εύεργέτας, ούδέ ομολογίας ένεκα χαρίτων, έø' οίς ήμϊν οί θεοί δεδώκασιν άγαθοϊς, ούδέ άπαρχής χάριν ή δώρων τινών άντιδόσεως, άφ' ών ήμϊν παρέχουσιν οί θεοί πρεσβυτέρων δώρων κοινά γάρ ταύτα καί πρός ανθρώπους εστίν, άπό τε τής κοινής είληπται πολιτείας, τό τών θεών παντελώς ύπερέχον καί τής τάξεως αυτών, ώς αιτίων έξηρημένων, μηδαμώς διασώζοντα. (« Moi, je te dis mon opinion au sujet des sacrifices, à savoir qu'il ne faut jamais les accepter en vue du seul honneur, comme nous honorons les bienfaiteurs, ni comme témoignage de reconnaissance pour les biens que les dieux nous ont donnés, ni comme prémices ou pour échanger certains présents contre des dons plus précieux offerts par les dieux. Tout cela est commun et destiné aux hommes, vient de la pratique vulgaire et ne conserve absolument pas la totale supériorité des dieux ni le rang de ceux-ci en tant que causes transcendantes »).

478 *Ibid.*, V, 6 (206, 14-15 et 206, 19 – 207, 6) : Τό δέ μέγιστον τό δραστήριον τών θυσιών, καί δια τί μάλιστα τοσαΰτα έπιτελεί, (…) ταΰτα δή ουν ούδ' όλως ένδείκνυνται οι τοιούτοι τρόποι τών θυσιών. "Ωστε ούκ άν *τις* αύτούς δοκιμάσειε δικαίως ώς επαξίως τών έν αύταις έργων τήν αίτίαν άπολογιζομένους, άλλ' εϊπερ άρα, ώς έπακόλουθουντας καί κατά δεύτερον τρόπον συνηρτημένους τοις πρώτοις καί πρεσβυτάτοις αίτίοις δευτέρως αν αύτούς παραδέξαιτο.

479 *Ibid.*, V, 14 (217, 3-11 et 218, 16-17) : 'Αρχή δέ πασών άρίστη ή τής τών θεών τάξεως τόν θεσμόν τών θυσιών έχόμενον έπιδείκνυσιν άνωθεν ούν τούς μέν ύλαίους τών θεών τούς δέ άύλους ύποθώμεθα ύλαίους μέν τούς τήν ϋλην περιέχοντας έν έαυτοίς καί διακοσμοΰντας, άύλους δέ παντελώς τούς έξηρημένους άπό τής ύλης καί υπερέχοντας. Κατά δέ τήν τών ιερέων τέχνην άρχεσθαι χρή τών Ιερουργιών άπό τών ύλαίων ού γάρ άν άλλως έπί τούς άύλους θεούς γένοιτο ή άνάβασις. Pour la fin de la citation, voir p. 69, note 283. (« De tous, le meilleur commencement est celui qui montre la loi des sacrifices dépendant de la hiérarchie des dieux ; dès le départ, posons donc que, parmi les dieux, les uns sont matériels, les autres immatériels ; matériels sont ceux qui enveloppent la matière en eux-mêmes et l'ordonnent, immatériels sont ceux qui sont entièrement retranchés de la matière et supérieurs à elle. Selon l'art des prêtres, il faut commencer les rites par les matériels ; car ce n'est pas autrement que pourrait se faire la montée vers les immatériels (…). Il est déplacé d'offrir de la matière aux dieux immatériels, mais cela convient tout à fait à tous les dieux matériels »).

480 *Ibid., V,* 19 (226, 3-20) : "Οταν μέν ουν θεούς θεραπεύωμεν τούς βασιλεύοντας ψυχής καί φύσεως, ούκ άλλότριον τούτοις έστι και φυσικάς δυνάμεις προσφέρειν, σώματα τε τά διοικούμενα ύπό τής φύσεως καθαγίζειν αύτοίς ούκ έστιν άπόβλητον δλα γαρ τά τής φύσεως έργα υπηρετεί τε αύτοίς καί συντελεί τι αυτών είς τήν διακόσμησιν. "Οταν δέ τούς αύτούς καθ' έαυτούς μονοειδείς όντας τιμάν έπιχειρώμεν, άπολύτοις τιμαίς αύτούς γεραίρειν άξιον τά δέ νοερά τοις τοιούτοις δώρα αρμόζει καί τά τής ασωμάτου ζωής, δσα τε αρετή καί σοφία δωρεϊται, καί ε'ί τινα τέλεια καί δλα τής ψυχής έστιν αγαθά. Καί μήν τοίς γε μέσοις καί τών

μέσων ἡγεμονοῦσιν ἀγαθών ενίοτε μέν άν διπλά δώρα συναρμόσειεν, ενίοτε δ' άν έπίκοινα πρός αμφότερα ταύτα, ή καί άποσχιζόμενα μέν άπό τών κάτω πρός δέ τά υψηλότερα ανήκοντα, ή πάντως ένί γε τών τρόπων συμπληρούντα τήν μεσότητα.

481 *Ibid.*, V, 15 (219, 3-12) : (…) δτε μέν γάρ δλοι ψυχή γιγνόμεθα καί έσμεν έξω τού σώματος μετέωροι τε τώ νω, μεθ' δλων τών άύλων θεών μετεωροπολοῦμεν δτε δ' αύ δεδέμεθα έν *τώ* όστρεώδει σώματι, καί ύπό τής ύλης κατεχόμεθα καί έσμεν σωματοειδείς πάλιν ούν ήκει τής θρησκείας ό διπλούς τρόπος ό μέν γάρ έσται απλούς ασώματος αγνός άπό πάσης γενέσεως, δστις ταϊς άχράντοις έπιβάλλει ψυχαϊς, ό δ' άναπιμπλάμενος τών σωμάτων καί τής ένύλου πάσης πραγματείας, δστις ταίς μή καθαραῖς πρέπει ψυχαϊς μηδέ άπολυθείσαις πάσης γενέσεως. (« Quand nous devenons tout entiers âme, que nous sommes hors du corps et que nous nous élevons par l'intellect, nous nous occupons des choses célestes avec tous les dieux immatériels ; quand, au contraire, nous sommes liés au corps semblable à un coquillage, nous sommes enveloppés par la matière et corporels ; à nouveau donc, voici le double mode du culte : l'un sera simple, incorporel, pur de tout devenir, c'est celui qui échoit aux âmes pures, l'autre, rempli des corps et de toute l'opération matérielle, c'est celui qui convient aux âmes impures et qui ne sont pas affranchies de tout devenir »).

482 Voir chapitre 2, p. 156-157.

483 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 18 (223, 10 – 224, 6) : (…) ή πολλή μέν αγέλη τών ανθρώπων ύποτέτακται ύπό τήν φύσιν, φυσικαίς τε δυνάμεσι διοικείται, καί κάτω πρός τά τής φύσεως έργα βλέπει, συμπληροί τε τής ειμαρμένης την διοίκησιν, καί τών καθ' ε'ιμαρμένην επιτελουμένων δέχεται τήν τάξιν, πρακτικόν τε λογισμόν άεί ποιείται περί μόνων τών κατά φύσιν. Όλίγοι δέ τίνες ύπερφυεϊ δή τινι δυνάμει τοῦ νοῦ χρώμενοι, τής φύσεως μέν άφιστάνονται, πρός δέ τόν χωριστόν καί αμιγή νουν περιάγονται, οίτινες άμα καί τών φυσικών δυνάμεων γίγνονται κρείττονες. "Ενιοι δέ μεταξύ τούτων φέρονται περί τά μέσα τής φύσεως τε καί τού καθαρού νοῦ, οί μέν άμφοτέρω έφεπόμενοι, οί δέ συμμικτόν τινα άπ' αύτών ζωήν μετίοντες, οί δέ άπολυόμενοι μέν τών ύποδεεστέρων έπί δέ τά άμείνονα μεθιστάμενοι.

484 Sur cet aspect varié du culte, voir p. 108.

485 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 18 (224, 8 – 225, 11) : Οί μέν γάρ έπιτροπευόμενοι κατά τήν τών όλων φύσιν, καί αυτοί κατά φύσιν τήν οίκείαν έαυτών ζώντες δυνάμεσι τε τής φύσεως χρώμενοι, τήν θρησκείαν έπιτηδεύουσι τή φύσει πρόσφορον καί τοις κινουμένοις ύπό τής φύσεως σώμασι, τόπους τε καί αέρας καί ύλην καί δυνάμεις τής ύλης καί σώματα καί τάς περί τοίς σώμασιν έξεις καί ποιότητας, κινήσεις τε τάς προσήκουσας καί μεταβολάς τών έν γενέσει, καί τάλλα τά έχόμενα τούτων έπιτηδεύοντες έν τε τοίς άλλοις τής ευσέβειας μορίοις καί δή καί έν τώ θυηπολικώ μέρει. Οί δέ κατά νουν μόνον καί τήν τοῦ νοῦ ζωήν τόν βίον διάγοντες, τών δέ τής φύσεως δεσμών απολυθέντες, νοερόν καί άσώματον Ιερατικής θεσμόν διαμελετώσι περί πάντα τής θεουργίας τά μέρη. ΟΙ δέ μέσοι τούτων κατά τάς διαφοράς τής μεταξύ μεσότητος καί τάς οδούς τής άγιστείας διαφόρους διαπονούσιν, ήτοι μετέχοντες αμφοτέρων τών τρόπων τής θρησκείας, ή τοῦ μέν άφιστάμενοι, ή ώς ύπόθεσιν αύτά λαμβάνοντες τών τιμιωτέρων (άνευ γάρ αύτών ούκ άν ποτε παραγένοιτο τά υπερέχοντα), ή άλλως ούτωσί μεταχειριζόμενοι αύτά δέοντως. (« Ceux qui sont gouvernés selon la nature du tout et qui vivent eux-mêmes selon leur nature propre et usant des puissances de la nature, pratiquent le culte adapté à leur nature et aux corps mus par la nature et pratiquent les lieux, le climat, la matière et les puissances de la matière, les corps, leurs constitutions et leurs qualités, les mouvements convenables et les changements de ce qui est dans le devenir, et

toutes les autres choses s'y rattachant, et dans les autres parties de la piété et dans le domaine des sacrifices. Ceux qui mènent leur vie selon l'intellect seulement et selon la vie de l'intellect, affranchis des liens de la nature, pratiquent la règle intellectuelle et incorporelle de l'art hiératique dans toutes les parties de la théurgie. Ceux qui sont intermédiaires travaillent selon les différences de l'intermédiaire et les voies diverses du rituel, soit en participant aux deux modes du culte, soit en s'éloignant de l'un, soit en prenant ceux-ci (= les inférieurs) comme fondement des plus précieux (car sans eux, le supérieur ne pourrait jamais arriver), soit en traitant les rites d'une autre manière semblable comme il convient »).

486 Voir la note suivante.

487 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 20 (228, 6-12) : Ού δει δή τό έν ένί ποτε μόλις καί όψέ παραγιγνόμενον έπί τω τέλει τής ιερατικής τούτο κοινόν άποφαίνειν πρός απαντάς ανθρώπους, άλλ' ούδέ πρός τούς άρχομένους τής θεουργίας ποιεισθαι αύτόχρημα κοινόν, ούδέ προς τούς μεσούντας έν αύτή καί γάρ ούτοι άμωσγέπως σωματοειδή ποιοῦνται τήν έπιμέλειαν τής όσιότητος.

488 *Ibid.*, V, 17 (223, 3).

489 *Ibid.*, I, 11 (38, 11-13).

490 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 60, note 3.

491 *Ibid.*, p. 215, note 1.

492 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 19 (226, 12-13) : texte cité p. 104 et note 480.

493 *Ibid.*, V, 17 (223, 3-9) : Ό μέν γάρ καθαρός ύπερέχεται παντελώς καί έστιν ασύμμετρος, ό *δέ* τοϊς σώμασι προσχρώμενος καί ταϊς διά τών σωμάτων δυνάμεσι, πάντων μάλιστα έστι συγγενέστατος, δυνατός μέν έμποιεϊν τινας εύπραγίας είς τόν βίον, δυνατός δέ άποτρέπειν καί τάς ένισταμένας δυσπραγίας, συμμετρίαν δέ καί κράσιν τώ θνητιξί γένει παρεχόμενος. (« Car le culte pur l'emporte tout à fait [sur le culte matériel] et est sans commune mesure [avec lui], tandis que celui qui se sert des corps et des puissances corporelles est, de tous, le plus connaturel [à la nature humaine], capable d'introduire certains bonheurs dans la vie, capable de détourner aussi les malheurs imminents, en donnant au genre humain mesure et équilibre »).

494 *Ibid.*, V, 14 (218, 4-9) : (…) καί έπί τών θυσιών τοίνυν τά νεκρά σώματα καί άπεστερημένα της £ωής, φόνος τε τών £ώων καί κατανάλωσις τών σωμάτων μεταβολή τε παντοία καί φθορά, καί όλως ή πρόπτωσις <τοϊς> τής ύλης προϊσταμένοις θεοϊς προσήκει.

495 *Ibid.*, V, 4 (203, 7-12 et 204, 4-10) : Ού γάρ έκεινα δύναμίν τινα έχει τού παρα-δέχεσθαι ε'ις έαυτά τήν άπό τών γιγνομένων μεταβολήν, όντα άγέννητα. 'Η που άρα τά τών θεών χραινεται άπό τών τοιούτων ατμών, S καί τής ύλης δλης καί τών ένύλων σωμάτων τούς ατμούς, ϊν' ούτως εϊπωμεν, εξαίφνης κατά μίαν βολήν αποκόπτει ; (…) Καί ό μολυσμός ούν άπό τών ένύλων συμπίπτει τοις άπό σώματος υλικού κατεχομένοις, καί τό άπό τούτων άποκαθαίρεσθαι άναγκαιον έκείνοις όσα δύναται άπό τής ύλης μιαίνεσθαι α *δ'* ούτε δλως έχει φύσιν διαιρετήν ούτε δύναμιν κέκτηται τού είσδέχεσθαι είς έαυτά τά άπό τής ύλης πάθη, τί άν άπό τών ένύλων μιανθείη ; (« En effet, ceux-là, étant inengendrés, n'ont pas la possibilité de recevoir en eux le changement venant des êtres. Est-ce que les essences divines sont souillées

en quelque manière par de telles fumées, elles qui coupent, pour ainsi dire en un instant, en un seul coup, les fumées de toute matière et des corps matériels ? (…) Donc, la souillure venant des êtres matériels contamine ceux qui sont retenus par un corps matériel, et ceux qui peuvent être souillés par la matière doivent s'en purifier ; mais ceux qui n'ont absolument pas de nature divisible ni la possibilité de recevoir en eux les passions venant de la matière, en quoi seraient-ils souillés par les êtres matériels ? »).

496 Éd. DES PLACES, *Jamblique*, *De Myst.*, p. 170, note 2. Voir HERACLITE, fr. 45 (Conche) et le commentaire de M. Conche à ce même fragment, p. 180-181.

497 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 21 (229, 13-15) : Εἰ μέν οὐν απλούν τι καί μιας τάξεως τό παρακαλούμενον καί κινούμενον ήν έν ταῖς άγιστείαις, απλούς άν ήν καί τών θυσιών έξ ανάγκης ό τρόπος.

498 *Ibid.*, V, 22 (231, 11-12) : (…) δει τοίνυν καί τήν ίερουργίαν μιμεῖσθαι αύτού τό παντοδαπόν (…).

499 *Ibid.*, V, 15 (220, 6-9) : Καί άμα έκαστος καθότι εστίν, ού μέντοι καθό μή έστι, ποιείται τής όσιας τήν έπιμέλειαν ούκ άρα δει αυτήν ύπεραίρειν τό οίκείον μέτρον τοῦ θεραπεύοντος. (« Et chacun, selon ce qu'il est, non selon ce qu'il n'est pas, s'occupe du rite ; car il ne faut pas que celui-ci dépasse la mesure propre du fidèle »).

500 *Ibid.*, V, 23 (232, 1-2) : Ό ποικίλος τρόπος τής έν ταίς ίερουργίαις άγιστείας (…).

501 *Ibid.*, V, 25 (236, 14-15) : (…) τόν θεσμόν τής έν ταις θυσίαις θείας όσιας (…).

502 *Ibid.*, V, 22 (231, 4-5) : (…) τοίς δέ δεομένοις θεσμοῦ τίνος προσάγει τήν τοιαύτην νομοθεσίαν (…).

503 *Ibid.*, V, 20 (227, 16-19) : (…) ό δή τής θρησκείας νόμος τά όμοια δηλονότι τοις όμοίοις απονέμει καί διατείνει δι' δλων ούτως άνωθεν άχρι τών έσχατων (…).

504 Voir ρ. 62-70.

505 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 22 (231, 7-9) : (…) τών θυσιών δεῖ τήν συμπλήρωσιν, άνέκλειπτον οϊισαν καί όλόκληρον, δλω τώ διακοσμώ τών κρειττόνων συνάπτεσθαι. (« (…) Il faut que l'accomplissement des sacrifices, étant sans défaut et parfait, s'attache à toute la classe des êtres supérieurs »).

506 *Ibid.*, V, 21 (228, 19 – 229, 3) : (…) ό μέν μή άπονείμας πάσι τό πρόσφορον καί κατά τήν έπιβάλλουσαν τιμήν έκαστον δεξιωσάμενος, άτελής άπεύχεται καί άμοιρος τής μετουσίας τών θεών.

507 *Ibid.*, V, 1 (199, 8-10) : (…) άπορείς κατά τό συνεχές, τό περί θυσιών λέγω, τίνα έχουσι χρείαν ή δύναμιν έν τώ παντί καί παρά τοις θεοϊς. (« tu demandes immédiatement après, je parle de la question des sacrifices, quelles en sont l'utilité ou la puissance dans le tout et auprès des dieux »).

508 Voir p. 28.

509 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 21 (229, 15 – 230, 14) : (…) εί δέ τών μέν άλλων ούδενί περιληπτόν, όσον έγείρεται πλήθος δυνάμεων έν τω κατιέναι καί κινεΐσθαι τούς θεούς, μόνοι δέ οί θεουργοί ταύτα έπί τών έργων πειραθέντες ακριβώς γιγνώσκουσι, μόνοι ούτοι καί δύνανται γιγνώσκειν τίς έστιν ή τελεσιουργία τής Ιερατικής, καί τά παραλειπόμενα ίσασι, καν βραχέα ή, δτι τό δλον τής θρησκείας έργον ανατρέπει, ώσπερ έν αρμονία μιας χορδής ραγείσης ή δλη ανάρμοστος τε καί ασύμμετρος γίγνεταΐ' ώσπερ ούν έπί τών φανερών θείων καθόδων εναργής ή βλάβη γίγνεται τοίς άτίμητόν τινα τών κρειττόνων παραλιποΰσιν, ούτω καί έπί τής αφανούς αυτών παρουσίας έν ταις θυσίαις ού τόν μέν τόν δ' ού, πάνυ δέ τιμητέον καθ' ήν έκαστος εΐληχε τάξιν. Ό δέ άγέραστόν τινα άφείς συνέχεε τό όλον καί τήν μίαν καί δλην διακόσμησιν διέσπασεν ούχ ώς άν τις ούν νομίσειεν, ατελή τήν ύποδοχήν έποιήσατο, άλλα καί τό παράπαν τήν δλην άνέστρεψεν άγιστείαν.

510 Voir p. 123-124.

511 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 22 (231, 3-5) : Άλλ' ό νΰν λόγος ού *τω* τοιούτ*ω* άνδρί διαθεσμοθετεί (κρείττων γάρ έστι παντός νόμου), τοις δέ δεομένοις θεσμού τίνος προσάγει τήν τοιαύτην νομοθεσίαν.

512 Fr. HEILER, *op. cit.*, p. 7.

513 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 15 (46, 11-12) : (…) άπορείς εί δεϊ πρός αύτούς εύχεσθαι (…) ; MAXIME DE TYR, *Philosophumena*, V, 4 (p. 58, 16-17 Hobein) : Τών μέν δή κατά τήν πρόνοιαν ούδέν ούτε αίτητέον, ούτε εύκτέον. (« En ce qui concerne la providence de dieu, on n'a donc rien à lui demander, ni aucune prière à lui adresser »).

514 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 15 (46, 17-18) : (…) σοι άπιστον είναι καταφαίνεται, πώς φωνής ακούει τό άσώματον (…). Comme Maxime de Tyr, Porphyre, nous le verrons, envisagera une forme plus élevée, plus intérieure de la prière, préconisant, dans le *De abstinentia*, l'offrande spirituelle au dieu (voir p. 200-201).

515 MAXIME DE TYR, *op. cit.*, V, 8 (p. 63, 10-14 Hobein) : Άλλα συ μέν ήγεί τήν του φιλοσόφου εύχήν αΐτησιν είναι τών ού παρόντων εγώ δέ όμιλίαν καί διάλεκτον πρός τούς θεούς περί των παρόντων καί έπίδειξιν τής αρετής. (« Mais pensez-vous que la prière du philosophe ait pour objet de demander aux dieux les choses qu'il n'a point ? Je pense au contraire qu'elle consiste à s'entretenir, à causer avec eux, sur les choses qu'il possède et à leur présenter ainsi le tableau de sa vertu ») ; *Ibid.*, V, 3 (p. 55, 12-13 Hobein) : (…) εί μέν ούν άξιος, τεύξεται καί μή εύξάμενος.(« (…) la divinité répandra ses bienfaits sur celui qui ne le demande pas, lorsqu'il en sera digne »). Ce dernier extrait fait penser aux vers d'un poète inconnu que cite Platon dans son dialogue consacré à la prière, ce qui rattache la conception de Maxime à une évolution antérieure, peut-être d'origine pythagoricienne : PLATON, *Second Alcibiade*, 143 a : Ζεΰ βασιλεΰ, τα μέν έσθλά, φησί, καί εύχομένοις καί άνεύκτοις άμμι δίδου, τα δέ δεινά καί εύχομένοις άπαλέξειν κελεύει. (« Roi de l'univers, accorde-nous ce qui est bon, soit que nous te le demandions, soit que nous ne te le demandions pas, et ordonne d'écarter les maux, même si nous les demandions »). Voir G. SOURY, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique. La prière – La divination – Le problème du mal*, Paris, Les Belles Lettres *(Collection d'Études Anciennes),* 1942, p. 22.

516 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (237, 8-14) Έπεί δέ μέρος τών θυσιών ού τό σμικρό-τατόν έστι τό τών ευχών, συμπληροϊ τε αύτας έν τοις μάλιστα, καί διά τούτων κρατύνεται αυτών καί επιτελείται τό πάν έργον, κοινήν τε συντέλειαν ποιείται προς τήν θρησκείαν, καί τήν

κοινωνίαν άδιάλυτον έμπλέκει τήν ίερατικήν προς τούς θεούς, ού χείρον καί περί ταύτης ολίγα διελθείν.

517 *Ibid.*, III, 13 (131, 10).

518 *Ibid.*, IV, 3 (184, 16).

519 *Ibid.*, I, 15 (46, 15 et 47, 5) et V, 26 (238, 15).

520 *Ibid.*, I, 15 (47, 19).

521 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 117, note 1 avec référence à H. LEWY, *op. cit.*, p. 239.

522 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 15 (47, 12) et la note 2 p. 66 d'Éd. des Places avec référence à M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion, II, Die hellenistische und rômiscbe Zeit,* dans *Handbuch der Altertumswissenschafi,* V, II, 196l2, p. 447.

523 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 66, note 3.

524 JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 3 (184, 16) : (…) έν τω καλεϊν παράκληση (…).

525 *Ibid.*, IV, 4 (186, 17) : (…) έκ παρακλήσεως τών καλούντων (…).

526 *Ibid.*, I, 15 (47, 19).

527 *Ibid.*, I, 15 (48, 5).

528 *Ibid.*, III, 13 (131, 8-10) : (…) τάξιν τε τής θρησκείας καί τήν όσιωτάτην έν πολλω χρόνω τών πόνων έμμονήν (…) θεσμούς τε καί έντυχίας καί τάς αλλάς άγιστείας (…).

529 *P.G.M.*, IV, 1930 ; VII, 686. Bien que H. Lewy *(op. cit.*, p. 239, note 43) ne le considère pas comme un terme propre à la magie, Liddel-Scott-Jones (p. 578, col. droite) n'en donne, dans le sens de prière, que des références aux papyrus magiques.

530 Ch. GUITTARD, *op. cit.*, p. 395, note 1 : « L'invocation constitue l'élément intro-ductif de la prière : c'est un moment déterminant auquel les Romains attachaient une importance particulière, car, de la mention précise, explicite de la divinité ou des divinités auxquelles s'adressait la prière, dépendait le succès de la demande ».

531 Voir p. 55 et note 206.

532 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 24 (157, 13).

533 *Ibid,* I, 12 (40, 16-17 et 42, 6-7) : Άλλ' αί κλήσεις, φησίν, ώς προς εμπαθείς τούς θεούς γίγνονται (…). Άλλ' ούδ' αϊ προσκλήσεις δια πάθους συνάπτουσι τοίς θεοίς τούς Ιερέας.

534 LIDDEL-SCOTT-JONES, I, p. 960, col. gauche, *s.v. κλήσις ;* I, p. 638, col. droite *s.v. έπίκλησις ;* II, p. 1517, col. gauche, *s.v. πρόσκλησις.*

535 JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 12 (40, 16) : αί κλήσεις traduit par « invocations », mais en IX, 10 (284, 15) : τάς θείας κλήσεις traduit par « évocations » ; en I, 12 (42, 6) : αί προσκλήσεις traduit par « évocations » mais par « invocations » dans la note de la page 63 qui se trouve page 218 ; en VII (258, 5-6) : οί θεοί (…) καλούμενοι traduit par « les dieux invoqués » mais en IX, 9 (284, 4) : τα δεύτερα καλείται traduit par « les inférieurs sont évoqués », etc.

536 *Ibid.*, I, 12 (42, 9-10) : (…) ούχ ώς τοΰνομα, ώς γε ούτω δόξαι, αύτόθεν εμφαίνει, τον νουν τών θεών προσκλίνουσαι τοίς άνθρώποις (…).

537 *Ibid.*, V, 26 (238, 14-15) : έργον τε ουδέν ίερατικόν άνευ τών έν ταϊς εύχαϊς ίκετειών γίγνεται.

538 *Ibid.*, I, 15 (47, 12 – 48, 4) :'Αλλ' *αί λιτανεΐαι,* ώς φής, άλλότριαί είσι προσφέρεσθαι πρός τήν τοΰ νοΰ καθαρότητα. Ουδαμώς δι' αυτό γαρ τοιοΰτο, διότι τή δυνάμει καί καθαρότητι καί τοις πάσι τών θεών άπολειπόμεθα, έγκαιρότατόν έστι πάντων *ίκετεύειν* αύτούς είς ύπερβολήν. Ή μέν γάρ συναίσθησις τής περί εαυτούς ούδενείας, εϊ τις ημάς παραβάλλων τοις θεοις κρίνοι, ποιεί τρέπεσθαι πρός *τάς λιτάς* αύτοφυώς άπό δέ τής *ίκετείας* κατά βραχύ πρός τό *ί*κετευόμενον άναγόμεθα, καί τήν πρός αύτό όμοιότητα άπό τοΰ συνεχώς αύτώ προσομιλεϊν κτώμεθα, τελειότητα τε θείαν ήρεμα προσλαμβάνομεν άπό τοΰ ατελούς.

539 Cette distinction entre prière philosophique et cultuelle ne s'applique pas dans le cas précis de Jamblique, ce qui n'enlève rien à la justesse de ces propos de Fr. Heiler *(op. cit.,* p. 71-73, 222) : « L'eudémonisme primitif de la prière s'est conservé dans les grandes religions antiques surtout dans la religion rituelle officielle » et « l'eudémonisme fruste et le réalisme vigoureux de la religion primitive ne se manifestent nulle part aussi clairement que dans la prière et le sacrifice (…) la critique philosophique de la religion s'adresse de préférence à la prière et au sacrifice primitifs ».

540 JAMBLIQUE, *op. cit.,* V, 26 (237, 16 – 238, 12) : Φημί δή ούν ώς τό μέν πρώτον τής ευχής εΐδός έστι συναγωγόν, συναφής τε τής πρός τό θείον καί γνωρίσεως έξηγού-μενον τό δ' έπί τούτω κοινωνίας όμονοητικής συνδετικόν, δόσεις τε προκαλούμενον τάς έκ θεών καταπεμπομένας πρό τού λόγου, καί πρό τοΰ νοήσαι τα δλα έργα έπιτελούσας τό δέ τελεώτατον αυτής ή άρρητος ένωσις έπισφραγίζεται, τό πάν κΰρος ένιδρύουσα τοίς θεοίς, καί τελέως έν αύτοις κεΐσθαι τήν ψυχήν ημών παρέχουσα. Έν τρισί δέ τούτοις δροις, έν οΐς τα θεία πάντα μετρείται, τήν πρός θεούς ημών φιλίαν συναρμόσασα καί τό άπό τών θεών ίερατικόν όφελος τριπλούν ένδίδωσι, τό μέν είς έπίλαμψιν τεΐνον, τό δέ είς κοινήν άπεργασίαν, τό δέ είς τήν τελειαν άποπλήρωσιν άπό τού πυρός.

541 *Ibid.*, I, 12 (40, 20) : (…)ή διά τών κλήσεων έλλαμψις (…).

542 *Ibid.*, I, 12 (41, 7-8) : (…) τήν ένωσιν τήν προς έαυτούς (…).

543 *Ibid.*, I, 12 (41, 18 – 42, 1) : (…) κάθαρσιν παθών καί άπαλλαγήν γενέσεως ένωσίν τε πρός τήν θείαν άρχήν ή διά τών κλήσεων άνοδος παρέχει τοίς ίερεΰσι (…).

544 *Ibid.*, V, 26 (240, 3-4) : (…) τό τών εύχών άναγωγόν (…).

545 *Ibid.*, I, 15 (47, 19 – 48, 4) : (…) άπό δέ τής ίκετείας κατά βραχύ πρός τό ίκετευόμενον άναγόμεθα, καί τήν προς αυτό ομοιότητα άπό τοΰ συνεχώς αύτώ προσομιλεϊν κτώμεθα, τελειότητα τε θείαν ήρεμα προσλαμβάνομεν άπό τού ατελούς.

546 *546 Ibid.*, V, 26 (239, 12-13) : (…) καί το όλον ειπείν, όμιλητάς τών θεών, ίνα ούτως είπωμεν, τους χρωμένους αύταϊς απεργάζεται.

547 *Ibid.*, V, 26 (239, 8-11) : (…) και τό θείον της ψυχής άνάπτει, άποκαθαίρει τε πάν τό εναντίον τής ψυχής, καί απορρίπτει τοϋ αίθερώδους καί αΰγοειδοΰς πνεύματος περί αύτήν όσον έστι γενεσιουργόν. (« la prière allume l'élément divin de l'âme, en purifie tout le contraire, tout ce qui, du *pneuma* éthéré et brillant qui l'entoure, ressortit à la création »).

548 *Ibid.*, I, 15 (46, 13-16) : Τό γάρ θείον έν ήμϊν (…) έγείρεται τότε έναργώς έν ταις εύχαϊς, έγειρόμενον δέ έσίεται του όμοιου διαφερόντως καί συνάπτεται πρός αύτοτελειότητα. (« Ce qu'il y a de divin en nous (…) s'éveille alors visiblement dans les prières, et, en s'éveillant, tend particulièrement vers le semblable et s'unit à la perfection en soi »).

549 Voir p. 56-58. Jamblique le rappelle à propos de la prière, affirmant que les dieux « contiennent en eux-mêmes la réalisation des biens que demandent les prières, surtout celles de *ceux qui, par le rituel sacré, sont établis parmi les dieux et unis à eux* » (op. *cit.*, I, 15 (47, 5-8) : (…) έν έαυτοϊς δέ περιέχουσι τών άγαθών τάς ένεργείας τών λόγων, καί μάλιστα έκείνων οϊτινες διά τής ιεράς άγιστείας ένιδρυμένοι τοις θεοϊς καί συνηνωμένοι τυγχάνουσιν).

550 *Ibid.*, I, 15 (48, 5-7) : Εί δέ τις έννοήσειε καί τάς ίερατικάς ίκετείας ώς *άπ' αυτών τών θεών* άνθρώποις κατεπέμφθησαν, καί δτι τών θεών αυτών είσι *συνθήματα,* (…).

551 *Ibid.*, VII, 4 (255, 9-11) : "Οσπερ δέ έστι νοερός καί θείος τής θείας όμοιότητος συμβολικός χαρακτήρ, τούτον ύποθετέον έν τοίς όνόμασιν. (« C'est le caractère symbolique intellectuel et divin de la ressemblance divine qu'il faut supposer dans les noms »).

552 *Ibid.*, VII, 4 (256, 6-17) : texte cité p. 70 et note 288.

553 *Ibid.*, VII, 5 (258, 5-6).

554 *Ibid.*, VII, 5 (258, 19).

555 *Ibid.*, VII, 5 (259, 2-5) : (…) καί δει τα τών παλαιών ευχών, ώσπερ ιερά άσυλα, τηρείσθαι κατά τά αυτά καί ωσαύτως, μήτε άφαιρούντάς τι άπ' αυτών μήτε προσ-τιθέντας τι αύταΐς άλλαχόθεν.

556 *Ibid.*, VII, 5 (259, 5-9) : Σχεδόν γάρ καί τούτο αίτιον νυνί γέγονε τού πάντα έξίτηλα καθεστηκέναι και ονόματα καί τά τών ευχών, διότι μεταβαλλόμενα άεί διά τήν καινοτομίαν καί παρανομίαν τών 'Ελλήνων ούδέν παύεται.

557 *Ibid.*, V, 26 (238, 14-15) : (…) έργον τε ούδέν ίερατικόν άνευ τών έν ταίς εύχαϊς ίκετειών γίγνεται.

558 *Ibid.*, V, 26 (238, 12-14) : (…) καί ποτέ μέν προηγείται τών θυσιών, ποτέ δ' αύ μεταξύ διαλαμβάνει τήν ίερουργίαν, άλλοτε δ' αύ τό τέλος τών θυσιών άποπληροι (…). Sur la prière préliminaire du sacrifice, R.K. Yerkes invoque le témoignage de l'épigraphie (op. *cit.*, p. 132).

559 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 16 (221, 4-9) : (…) οίον καθαίροντες αυτό άπό κηλίδων παλαιών ή νόσων άπολύοντες καί υγείας πληροΰντες, ή τό μέν βαρύ καί νωθρόν άπο-κόπτοντες άπ'

αύτού τό δέ κοῦφον καί δραστήριον αύτώ παρέχοντες, ή άλλο γέ τι τών πάντων αγαθών αύτώ παρασκευάζοντες.

560 *Ibid.*, II, 6 (81, 13-14) : (…) ή μέν τών θεών παρουσία δίδωσιν ήμϊν ύγείαν σώματος (…).

561 *Ibid.*, V, 16 (221, 17 – 222, 1) : Καί μήν πολλά καί προς τόν άνθρώπινον βίον επιτηδείων δεόμενοι ήμϊν γενέσθαι παρά τών κρειττόνων ίερουργίαις χρώμεθα.

562 A. MOTTE, *La prière du philosophe chez Platon,* in *L'expérience de la prière dans les grandes religions, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978),* Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1980, p. 201-202.

563 PORPHYRE, *De abstinentia,* II, 52, 2 : (…) μηδέ μάντεων δεήσεσθαι μηδέ σπλάγχνων *ζώων. 'Ων* γάρ ένεκα αϊ μαντεϊαί, τούτων ούτος μεμελέτηκεν άφίστασθαι..

564 Situé chronologiquement un peu avant Lucien par Éd. des Places *(Eusèbe de Césarée, Pr. év.,* livres V, 18-36 -VI, introduction, p. 15).

565 EUSEBE DE CESAREE, *Prép. év.,* V, 20 à 26. 566

566 Voir à ce sujet encore, L. COULOUBARITSIS, *L'art divinatoire et la question de la vérité,* in *Kernos,* 3, 1990, p. 113-122, qui conclut en ces termes : « Le polythéisme antique cherche à sortir de sa naïveté pour édifier des assises logiques et métaphysiques qui le conduiront aux édifices déroutants des Néoplatoniciens païens, de Jamblique à Damascius » (p. 122).

567 R. FLACELIERE, *Plutarque, De defectu oraculorum,* introduction, p. 38-39.

568 M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes,* Paris, Payot, 1981, p. 56.

569 STRABON, X, 3, 23 : (…) τών δ' ενθουσιασμών καί θρησκείας καί *μαντικής* τό άγυρτικόν καί *γοητεία εγγύς.*

570 TITE-LIVE, XLIII, XIII, 1 : *Non sum nescius ab eadem neclegentia, qua nihil deos portendere vulgo nunc credant, neque nuntiari admodum alla prodigia in publicum (...).*

571 P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle,* Paris, De Boccard *(Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome,* fasc. 170), 1950, p. 191 : « Au ier s. a. C. et au siècle suivant, la désaffection à l'égard des oracles est un phénomène général que relèvent les auteurs ». Et il cite CICERON, *De divinatione,* II, 41 et 57 et PLUTARQUE, *De defectu oraculorum,* 11, 411 E – 412 E.

572 PLATON, *Phèdre,* 244 b-d : (…) τών παλαιών οί τα όνόματα τιθέμενοι ούκ αίσχρόν ήγοῦντο ουδέ όνειδος μανίαν. Ού γαρ αν τη καλλίστη τέχνη, ή τό μέλλον κρίνεται, αυτό τούτο τούνομα έμπλέκοντες μανικήν έκάλεσαν. Άλλ', ώς καλού όντος δταν θεία μοίρα γίγνηται, ούτω νομίσαντες έθεντο οί δέ νυν, άπειροκάλως τό ταυ έπεμβάλλοντες, μαντικήν έκάλεσαν. Έπεί καί τήν γε τών έμφρόνων, ζήτησιν τοῦ μέλλοντος διά τε ορνίθων ποιούμενων καί τών άλλων σημείων, άτ' έκ διανοίας ποριζομένων άνθρωπίνη οίήσει νουν τε καί ίστορίαν, οίονοίστικήν έπωνόμασαν, ήν νῦν οίωνιστικήν τω ώ σεμνύνοντες οί νέοι καλοῦσιν. (« Parmi les Anciens, ceux qui ont créé les noms n'ont pas jugé le délire honteux ou déshonorant ; car, ils n'auraient pas attaché ce nom même au plus bel art, celui par lequel on interprète l'avenir,

l'appelant μανική, c'est précisément parce qu'ils le trouvaient beau, lorsqu'il est d'origine divine, qu'ils l'ont appelé ainsi, mais les modernes, insérant sottement le τ l'ont appelé μαντική. Et ils ont appelé οίονιστική la recherche de l'avenir par les gens sensés, qui se fait par les oiseaux et les autres signes, étant donné que c'est par un raisonnement que ceux-ci procurent à la pensée humaine intelligence et connaissance. Les modernes l'ont appelée οίωνιστική, lui donnant de l'importance par le ώ »). S'inspirant de Platon, Cicéron distingue aussi ces deux types de divination (*De divinatione,* I, 6, 11 et I, 18, 34).

573 A. BOUCHE-LECLERCQ, *op. cit.*, I, p. 62 et P. AMANDRY, *op. cit.*, p. 46.

574 Pour ces différentes formes de divination (alphitomancie, empyromancie, etc.) : voir A. BOUCHE-LECLERCQ, *op. cit.*, I, p. 182-188.

575 HOMERE, *Odyssée,* XIX, 562-567 :

δοιαῖ γάρ τε πύλαι ἀμενηνών εἰσιν ονείρων
αί μεν γάρ κεράεσσι τετεύχαται, αϊ δ' ἐλέφαντι.
τών ο'ί μεν κ' ἐλθωσι διά πριστοῦ ἐλέφαντος,
ο'ί ρ' ἐλεφαίρονται ἐπε' ἀκράαντα φέροντες
οί δέ διά ξεστών κεράων ἐλθωσι θύραζε,
ο'ί ρ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτών δτε κέν τις ϊδηται.

576 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2 (103, 2-4 et 6-8) : Ταυτα τοίνυν α λέγεις συμβαίνειν εϊωθεν έπί τών ανθρωπίνων ονείρων καί τών άπό ψυχής (…) α τότε μέν έστιν αληθή, τότε δέ ψευδή καί έπί τίνων μέν τυγχάνει τοϋ δντος, έπί δέ τών πολλών αποτυγχάνει. (« Tout ce que tu dis arrive habituellement dans les songes humains et qui proviennent de l'âme (…) ; ceux-ci sont tantôt vrais, tantôt mensongers, parfois rencontrent la réalité, souvent la manquent »).

577 *Ibid.*, III, 2 (103, 8-12, 14-16 ; 104, 1, 4-8) : Ού μήν οϊ γε θεόπεμποι καλούμενοι δνειροι τούτον γίγνονται τόν τρόπον δνπερ σύ λέγεις άλλ' ήτοι τοϋ ύπνου άπο-λιπόντος, αρχομένων άρτι έγρηγορέναι, άκούειν πάρεστί τίνος φωνής συντόμου περί τών πρακτέων ύφηγουμένης, (…). Καί ποτέ μέν άναφές καί άσώματον πνεύμα περιέχει κύκλω τούς κατακειμένους (…), ροιζομένου τε έν τώ είσιέναι (…). Άλλοτε δέ φωτός έπιλάμψαντος λαμπρού καί ήρεμαίου κατέχεται μέν ή τών οφθαλμών ϋψις καί συμμύει τε (…) αί δ' άλλαι αισθήσεις διεγηγερμέναι τυγχάνουσι, καί συναισθάνονται πώς είς τό φώς οί θεοί έκφαίνονται, (…). (« En vérité, les songes que l'on appelle "envoyés par les dieux", n'arrivent pas de la manière que tu dis : mais, ou bien quand le sommeil cesse et que nous commençons juste à être éveillés, il arrive que l'on entende une voix brève qui nous guide sur ce qu'il faut faire (…). Parfois aussi, un *pneuma* intangible et incorporel entoure d'un cercle ceux qui sont couchés (…) et il vrombit à son entrée (…). D'autre fois encore, lorsqu'une lumière brillante et tranquille a resplendi, la vue cesse et les yeux se ferment (…) mais les autres sens restent en éveil et perçoivent comment les dieux se manifestent à la lumière (…) »).

578 *Ibid.*, III, 2 (105, 1-2) : (…)πρός ύποδοχήν τών θεών επιτήδεια (…).

579 *Ibid.*, III, 3 (106, 6-7 et 9-10) : (…) έγρηγορότες τά πολλά τή κοινή μετά τοΰ σώματος ζωή χρώμεθα (…) έν δέ δή τώ καθεύδειν άπολυόμεθα παντελώς (…).

580 E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 294-299.

581 On ne trouve pas le terme technique δοχεύς des *Oracles Chaldaïques.*

582 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 6 (112, 10-13) : Τό δέ μέγιστον όραται τω *θεαγωγοΐντί* τό κατιόν πνεύμα καί *είσκρινόμενον,* όσον τέ έστι καί όποιον μυστικώς τε πείθεται καί διακυβερνάται. Όραται δέ καί *τω δεχομένω* τό του πυρός είδος πρό του δέχεσθαι.

583 *Ibid.*, III, 4 (110, 5-14).

584 *Ibid.*, III, 6 (111, 17 – 112, 5).

585 A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, I, p. 359.

586 R. FLACELIERE, *Devins, op. cit.*, p. 51.

587 *Ibid.*, p. 69.

588 *Ibid.*, p. 58-62, 67.

589 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 11 (125, 15-19) : (…) καί έν ίεροΐς τισιν άβάτοις τώ πλήθει καθ' εαυτόν άνακεχώρηκεν αρχόμενος ένθουσιάν, καί δια τής αποστάσεων καί απαλλαγής τών ανθρωπίνων πραγμάτων άχραντον εαυτόν εις ύποδοχήν τοϋ θεοΰ παρασκευάζει.

590 *Ibid.*, III, 11 (126, 10 et 17) : (…) δίδωσιν έαυτήν τώ θείψ πνεύματι, (…) δλη γίγνεται του θεοΰ.

591 *Ibid.*, III, 11 (127, 9-10) : (…) δέχεται τόν θεόν (…) επιτήδεια παρασκευαζόμενη προς τήν ύποδοχήν έξωθεν (…).

592 *Ibid.*, III, 14 (133, 3) : (…) ή θεία παρουσία (…) καί ή έλλαμψις.

593 *Ibid.*, III, 14 (132, 11-15) : Αύτη δή που τό περικείμενον τή ψυχή αίθερώδες καί αύγοειδές όχημα έπιλάμπει θείω φωτί, έξ ού δή φαντασίαι θεΐαι κατάλαμβάνουσι τήν έν ήμΐν φανταστικήν δύναμιν, κινούμενοι ύπό τής βουλήσεως τών θεών.

594 *Ibid.*, III, 14 (133, 9 – 134, 9).

595 *Ibid.*, III, 3 (107, 10-12 ; 107, 16 – 108, 4 et 108, 8-9) : Άλλ' έάν μέν τό νοερόν έαυτής ή ψυχή καί τό θείον συνυφαίνη τοίς κρείττοσι, (…). Έάν δέ τούς λόγους τών γιγνομένων άνάγη πρός τούς *αίτιους* αυτών θεούς, δύναμιν άπ' αυτών προσλαμβάνει καί γνώσιν άναλογιζομένην δσα τε ήν καί δσα έσται, (…) τάξιν τε αυτών καί έπιμέλειαν καί έπανόρθωσιν τήν προσήκουσαν μεταλαγχάνει καί τά μέν κεκμηκότα σώματα θεραπεύει, (…). Ούτως έν' Ασκληπιού μέν τά νοσήματα τοίς θείοις όνείροις παύεται. (« Si l'âme enlace aux êtres supérieurs ce qu'elle a d'intellectuel et de divin, (…) si elle fait remonter les discours des êtres en devenir aux dieux qui en sont la cause, elle tire de ceux-ci une puissance et une connaissance par analogie de ce qui était et de ce qui sera, (…) elle participe à l'ordre de ceux-ci, à leur sollicitude, à l'amélioration qui convient ; et elle soigne les corps malades, (…). Ainsi, dans les sanctuaires d'Asclépios, les maladies sont arrêtées par les songes divins »).

596 *Ibid.*, III, 10 (122, 3) : (…) τής άλλης μανίας πάσης (…).

597 *Ibid.*, III, 15 (135, 8-17 et 136, 2-3) :’Ως μέν ούν τό δλον ειπείν, σημείοις τισί τούτο θείοις χρήται έκ θεών έπιτελουμένοις κατά ποικίλους τρόπους. Άπό δέ τών θείων τεκμηρίων κατά τήν συγγένειάν τών πραγμάτων προς τά δεικνύμενα σημεία συμβάλλει πως ή τέχνη καί στοχάζεται τήν μαντείαν, (…). Τά μέν σημεία οί θεοί ποιοῦσι διά τής φύσεως, (…) ή διά τών γενεσιουργών δαιμόνων (…). Συμβολικώς δέ τήν γνώμην τού θεού έμφαίνουσι, (…). (« Donc, pour parler de manière générale, cette mantique utilise certains signes divins exécutés par les dieux selon différentes manières. À partir de ces signes divins selon la parenté des choses avec les signes montrés, l’art interprète et conjecture d’une certaine façon l’oracle (…). Les dieux font les signes par l’intermédiaire de la nature (…) ou des démons générateurs (…). Ces démons font apparaître *symboliquement* l’intention du dieu »).

598 *Ibid.*, III, 17 (141, 14-16) ; (…) καί άχρι τών άψυχων οίον ψηφιδίων ή ράβδων ή ξύλων τινών ή λίθων ή πυρών ή άλφίτων διήκει τη προδηλώσει, (…).

599 *Ibid.*, III, 27 (164, 10-16) : Καί πάνυ γάρ ταύτα εναργών όρώμενα τήν *θείας* μαντικήν ίχνον τι τά μέν μάλλον τά δέ ήττον παρεσπάσατο ουδέ γάρ δυνατόν άμοιρα αυτήν έΐναί τινα παντελών άλλ’ ώσπερ έν πάσιν εΐκών τάγαθοΟ τόν θεόν έμφέρεται, ούτω καί τήν θείαν μαντικήν εϊδωλόν τι άμυδρόν ή καί έναργέστερον έν αϋτοίν καταφαίνεται.

600 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 116, note 1.

601 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 13 (131, 11-16) : (…) άποχρώσαν νομίζουσι τήν έπί τών χαρακτήρων μόνην στάσιν, καί ταύτην έν μια ώρα ποιησάμενοι, είσκρίνειν νομίζουσί τι πνευμα καίτοι τί άν γένοιτο άπό τούτων καλόν ή τέλειον ; ή πών ένεστι τήν άίδιον καί τώ όντι τών θεών ούσίαν έφημέροιν έργοιν συνάπτεσθαι έν ταΐν ίεραϊν πράζεσι ; (« Certains pensent qu’il suffit de se tenir debout sur les caractères et, ayant fait cela pendant une heure, croient faire entrer un *pneuma* : or, qu’est-ce qui pourrait venir de là, de beau et d’achevé ? Comment est-il possible que l’essence éternelle et réelle des dieux s’unisse, dans les actions sacrées, à des œuvres éphémères ? »).

602 A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.*, III, p. 48.

603 PLOTIN, *Ennéades*, VI, 8, 13 (p. 151, 47-50 Bréhier) : τό οίον.

604 H.-D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel chez les Néoplatoniciens (IV^e^-V^e^ siècles)*, in *Koinonia*, 8, 1984, p. 170.

605 Ces distinctions ne semblent pas propres aux philosophes, mais dérivent probablement de la tradition grecque elle-même. Les deux types de mantique sont attestés aussi chez les poètes tragiques : « Les oracles de Loxias sont inébranlables, mais je me moque de la divination des mortels » (EURIPIDE, *Électre*, 399 : Λοξίου γαρ έμττεδοι χρησμοί, βροτών δε μαντικήν χαίρειν έώ).

606 HERODOTE, *Histoires*, II, 49.

607 ARISTOPHANE, *Acharniens*, 243.

608 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 18 (145, 17 – 146, 1) : Ού τοίνυν (…) παθόντος τοΰ έπιστήμονος θεουργοΰ τα γιγνόμενα όραται εις *τους* θεσπίζοντας, (…). (« Ce n’est pas parce que le théurge qui sait a souffert que les événements sont amenés à la vue des prophètes »). On reconnaît là

une certaine forme de πάθος issu directement des cultes à mystères. En effet, dans la dernière phase des mystères, il n'est plus question d'apprendre (μαθείν) mais d'éprouver (παθεῖν) (ARISTOTE, fr. 15 ; sur l'exploitation néoplatonicienne de ce fragment, voir J. CROISSANT, *Aristote et les mystères,* Liège-Paris, 1931 *[Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 51], p. 154-157). Voir aussi W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité* (traduction de B. DEFORGE et L. BARDOLLET), Paris, Les Belles Lettres (*Collection Vérité des Mythes),* 1992, p. 68-69.

Chapitre 2. La théurgie avant Jamblique

p. 127-211

Malheur à la terre d'où sort
continuellement une si épaisse fumée,
des vapeurs si noires qui s'élèvent de
ces passions ténébreuses, et qui nous
cachent le ciel et la lumière.
(Bossuet)

La théurgie selon les *Oracles Chaldaïques*

Salut de l'âme et rituel théurgique

- 1 Sur Numénius, parfois considéré comme le chaînon manquant entre les *Oracles* et les Néoplatoniciens (...)
- 2 MARINUS, *Vita Procli,* 26 (p. 164, 3-5 Boissonade) : (…) καὶ τοίς Πορφυρίου καί Ἰαμβλίχου μυρίοις ὅ (...)
- 3 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei,* X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : *Cum autem dicit Porphyrius in primo* (...)
- 4 JULIEN, *Lettres,* 12 (p. 19, 2-3 Bidez) : Τα Ἰαμβλίχου πάντα μοι τά είς τόν ὁμώνυμον ζήτει. (« Cher (...)
- 5 MARINUS, *op. cit.,* 38 (p. 170, 12-14 Boissonade) : Εἰώθει δέ πολλάκις καὶ τοῦτο λέγειν, ὅτι « Κύρι (...)

1Après une période d'oubli de près d'un siècle, les *Oracles Chaldaïques* suscitèrent un grand intérêt chez les philosophes néoplatoniciens païens1. Nous apprenons par Marinus, Lydus et la *Souda*2 que Porphyre en aurait rédigé un commentaire et, s'il ne cite pas explicitement les *Oracles,* il évoque en tout cas, d'après saint Augustin, les Chaldéens et leur initiation, dans un traité appelé le *De regressu animae*3. Quant à Jamblique, il en aurait également fait un commentaire, si l'on en croit Julien, Marinus et Damascius4. Enfin, Proclus, qui en composa aussi un commentaire, déclare qu'il ne voudrait conserver que deux ouvrages : les *Oracles Chaldaïques* (τα *λόγια* dans le texte de Marinus) et le *Timée* de Platon5. C'est d'ailleurs à Proclus que l'on doit le plus grand nombre de citations des *Oracles.*

- 6 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques,* introduction, p. 9-10.
- 7 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques,* 1124 a-1149 b des Places.

- 8 CM. WOODHOUSE, *Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes,* Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 49.

2Au XI^e^ siècle encore, avec Michel Psellos, apparaît un nouveau commentaire de ces oracles6 et c'est peut-être à lui que l'on doit l'appellation *d'Oracles Chaldaïques* (traduction de τών χαλδαϊκών ρητών7), attribuée à ces fameux *Λόγια δι' επών,* simplement cités *Λόγια* d'ailleurs par la plupart des auteurs. Enfin, au XV^e^ siècle, un regain d'intérêt pour les *Oracles* se manifeste dans le milieu néoplatonicien représenté alors par le philosophe Georges Gémiste Pléthon (ca. 1360-1452), qui les associe au zoroastrisme, sans doute pour leur assurer le prestige d'une origine antique et orientale8.

- 9 PSELLOS, *Sur la chaîne d'or,* in *Philosophica Minora*, ediderunt J.M. DUFFY et D.J. O'MEARA, I, *Opus* (...)

3Deux facteurs ont conditionné l'introduction des *Oracles Chaldaïques* dans le milieu néoplatonicien. Le premier relève d'une anecdote significative. En effet, s'il faut en croire Psellos, les *Oracles* passent pour contenir des révélations obtenues lors d'un rituel au cours duquel Julien le Chaldéen mit son fils, Julien le Théurge, en contact avec l'âme de Platon lui-même9. On comprend dès lors le prestige que ces *Oracles,* parole révélée des dieux et de Platon, revêtirent aux yeux des Néoplatoniciens.

- 10 Fr. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949, p. 363-364.
- 11 Pour les différents avis sur cette question, voir Éd. DES PLACES, *Numénius, fragments*, Paris, Les (...)
- 12 NUMENIUS, fr. 2 des Places : *θείας δε* πρός αυτό *μεθόδου.*

4Le deuxième facteur est d'ordre philosophique. L'anecdote rappelée ci-dessus prétend attribuer le contenu des *Oracles* à Platon lui-même. Il est vrai, comme le remarque Fr. Cumont, que, comme Platon, les théurges chaldéens avaient de l'univers une conception dualiste, opposant nettement le monde intelligible des Idées au monde sensible des apparences10. En réalité, les opinions platoniciennes présentes dans les *Oracles* s'accordent non avec l'enseignement original du Maître, mais avec les interprétations qu'en ont données les philosophes platoniciens contemporains, à savoir ceux qui se rattachent au courant appelé le moyen platonisme. Celui-ci est représenté, entre autres penseurs, par Numénius et l'on s'est d'ailleurs demandé si celui-ci s'était inspiré de la doctrine des *Oracles* ou si ces derniers n'étaient que la mise en forme poétique de la pensée de Numénius11. Comme l'auteur des *Oracles,* ce dernier développe la conception d'une Triade composée du Premier Dieu, inactif dans la création, inconnu des non-initiés, et du Second Dieu ou Démiurge, que le commun des mortels considère comme le Premier. Le troisième élément de la Triade est la Création. Les deux derniers éléments peuvent se ramener à un, n'étant distingués que par l'aspect transcendant (participation au Bien du Second Dieu) ou immanent (Création) au devenir de l'action démiurgique. De cette pensée qui situe la Triade au centre de sa réflexion, on retient surtout l'insistance sur le caractère absolument transcendant de Dieu. Cette rapide esquisse permet de cerner une des tendances dans laquelle s'enracinera plus tard le néoplatonisme hellénique. Quant à la théurgie, dont le terme même est absent des fragments de Numénius parvenus à notre connaissance, elle apparaît toutefois en filigrane dans la « méthode divine » préconisée par Numénius pour se détacher du sensible et atteindre le Bien12.

- 13 H. LEWY, *op. cit.*, p. 311-398. Voir aussi H.-D. SAFFREY, *La théurgie dans la philosophie grecque t* (...)

5Une étude exhaustive des éléments platoniciens contenus dans la doctrine des *Oracles* ne se justifie pas dans le cadre de notre recherche – on se reportera pour cela au chapitre que H. Lewy y a consacré dans sa magistrale étude sur les *Oracles* et la théurgie13. Néanmoins, afin de comprendre le statut et le rôle de la théurgie dans les *Oracles,* il est nécessaire de s'arrêter à la problématique de la destinée de l'âme.

6Les *Oracles Chaldaïques* s'inspirent de la conception platonicienne de la descente de l'âme dans le corps et de sa remontée vers Dieu, à quelques nuances près toutefois.

- 14 Les *Oracles* distinguent en effet le Père, premier Dieu, inconnaissable sauf par la fleur de l'inte (...)
- 15 Fr. 44 des Places :
- 16 H. LEWY, *op. cit.*, p. 180.
- 17 Fr. 115 des Places : (…) ἔνθεν ἐπέμφθη σοι ψυχὴ πολύν ἐσσαμένη νοῦν.
- 18 On préférera, en accord avec Éd. des Places et contrairement à A.-J. Festugière *(Révélation, op. c* (...)
- 19 Fr. 22 des Places : (…) πρωτίστου πατρός ἀΐδίου νῷ (si on accepte l'addition de des Places) et fr. (...)
- 20 H. LEWY, *op. cit., p.* 179-180.
- 21 *Ibid., p.* 126-129 : sur Erôs, en tant que puissance assurant l'harmonie de l'univers.

7Ainsi, c'est le Père, à savoir le premier Dieu14 – s'il n'est pas cité explicitement ici, d'autres fragments viennent le confirmer -, qui a composé l'âme, « mêlant l'étincelle de l'âme aux deux éléments en accord, l'intellect et le signe divins, auxquels il en ajouta un troisième, le chaste Amour, lien et maître auguste de toutes les choses »15. L'âme provient donc d'une étincelle de l'âme du monde qui lui confère l'immortalité. Cette étincelle, nous dit *l'Oracle,* est mêlée à trois éléments. Le premier est l'intellect divin qui lui confère la capacité de penser des choses divines. Selon H. Lewy, cet intellect est le premier constituant de l'âme dont la volonté (c'est-à-dire le signe) et Erôs seraient en réalité des qualités16. Ce point de vue pourrait être confirmé par un fragment qui fait état d'un intellect « multiple » revêtant l'âme17. Le deuxième élément est le νεύμα, le signe divin, manifestation de la volonté divine18. En ces deux éléments, intellect et signe, on retrouve les deux attributs du Père, Intellect et Puissance19. Ce deuxième élément confère à l'âme la volonté, si pas de descendre sur terre, en tout cas d'en remonter20. Le troisième élément, l'amour, unifie les deux précédents21.

- 22 Fr. 25 des Places : Ταύτα πατήρ ἐνόησε, βροτὸν δέ οἱ ἐψύχωτο.
- 23 Fr. 96 des Places : "Οττι ψυχή, πῦρ δυνάμει πατρόν οὐσα φαεινόν, (…).
- 24 Fr. 115 des Places (partiellement cité ci-dessus, note 17) :
  Χρή σε σπεύδειν προς τό φάος καὶ πρὸς (...)
- 25 Si l'on admet la leçon ἡμέας des manuscrits et non la correction en δήσας de Kroll, ce fragment ra (...)
- 26 Fr. 94 des Places : (…) νουν μέν ψυχῇ <ψυχή δ'> ένι σώματι άργῷ
  ἡμέας ἐγκατέθηκε πατήρ ανδρῶν τε θε (...)
- 27 PROCLUS, *In Timaeum,* I, p. 318, 21 et 25 – p. 319, 1 : (…) πηγαῖος έστιν ούτος *δημιουργός* (…), καί (...)
- 28 *Ibid.,* II, ρ. 408, 21-22 : (…) ό (…) δημιουργός έστι Ζευς·

- 29 Fr. 25 des Places : cité p. 130 et note 22.
- 30 PROCLUS, *In Tim.,* I, p. 314, 19-20 : (…) τόν δημιουργόν νοῦν μέν ἐν ψυχῇ, ψυχήν δέ ἐν σώματι θέντα (...)
- 31 *Ibid.,* I, ρ. 318, 20-21 : (…) ταῦτα ομοφώνως λέγεται τῷ τε Τιμαίω καὶ τοῖς λογίοις (…).
- 32 *Ibid.,* I, ρ. 318, 24-27 (voir note 27).
- 33 Voir note 26.
- 34 Fr. 44 des Places : cité p. 130 et note 15.
- 35 Fr. 115 des Places : cité p. 131 et note 24.
- 36 PLATON, *Timée,* 30 b-c : (…) νοῦν μέν ἐν ψυχῇ, ψυχήν δ' ἐν σώματι συνιστάς τό πᾶν συνετεκταίνετο (… (...)

8Une fois créées, les âmes sont alors placées dans le corps. Divers fragments attestent ici encore l'intervention du Père dans le processus d'animation. En effet, « le Père a pensé cela et un mortel était animé par lui »22, ou encore « l'âme, étant un feu lumineux, par la volonté du Père, (…) »23. Enfin, « il faut que tu te hâtes vers la lumière et les rayons du Père d'où l'âme t'a été envoyée (…) »24. Un autre fragment confirme encore que c'est au « Père des dieux et des hommes » que les âmes doivent leur descente dans le corps. Si ce sont les âmes invoquées qui parlent25, elles révèlent en effet que le Père des dieux et des hommes a placé l'intellect dans l'âme et a logé les âmes dans le corps paresseux26. Or, s'il faut en croire Proclus qui cite cet oracle, le Père des dieux et des hommes représente le démiurge qui envoie les âmes « pour qu'il y ait génération d'hommes »27. Proclus cite cet oracle ailleurs encore dans son *Commentaire sur le Timée*, donne au démiurge le nom de Zeus et en fait, par référence à Platon, celui qui a créé les âmes et les a envoyées ici-bas pour créer les hommes28. Cette interprétation de Proclus ne concorde pas avec ce qui a été dit par *l'Oracle* cité précédemment, à savoir que c'est au premier Dieu qu'il faut attribuer la création des âmes et leur descente dans les corps. Mais c'est avec prudence qu'il faut accepter les diverses interprétations des philosophes néoplatoniciens car il est difficile de discerner ce qui appartient en propre à la doctrine chaldaïque et ce qui n'est qu'élaboration de la part de ceux-là. Dans cet oracle, le « Père des dieux et des hommes » pourrait bien être le Dieu suprême, créateur et « expéditeur » des âmes ici-bas. Confirmation de cette hypothèse est donnée par ce fragment déjà cité : « Le Père eut cette pensée et voilà que le mortel a reçu de lui l'âme »29. Il est alors tentant de penser que Proclus a identifié le Père des dieux et des hommes au démiurge par volonté de mettre en accord les *Oracles Chaldaïques* et le *Timée* de Platon et de trouver chez les uns et chez l'autre l'affirmation selon laquelle « le démiurge a façonné l'univers en mettant l'intellect dans l'âme et l'âme dans le corps »30. Proclus – nous y reviendrons – recherche en effet « l'identité entre le *Timée* et les *Oracles* »31, affirmant que « ce démiurge est célébré par Platon, par Orphée et par les *Oracles*, comme unique créateur et Père de l'univers, "Père des dieux et des hommes", engendrant d'une part la multitude des dieux, envoyant d'autre part les âmes pour qu'il y ait génération d'hommes, comme le dit aussi Timée »32. Comme nous venons de le montrer, cette concordance est quelque peu forcée par Proclus. Nous n'en voulons pour preuve que le fait que l'âme évoquée dans le fragment 9433 est sans doute l'âme humaine, et non l'âme du monde. Il est possible en effet d'établir des parallèles avec d'autres fragments déjà cités où il est dit que le Père a constitué l'âme de l'intellect divin34 et que celle-ci a été envoyée, « revêtue d'un intellect multiple »35. Or, une fois encore, dans sa volonté de se prévaloir de l'autorité des *Oracles*, Proclus rapproche cet extrait d'un passage du *Timée* dans lequel Platon ne parle que de l'âme du monde, « animal, véritablement doué d'une âme et d'une intelligence »36. En anticipant sur un point que nous développerons dans le chapitre consacré à Proclus, nous insistons

néanmoins sur la nécessité de respecter la lettre des *Oracles* et de ne pas les aborder à la lumière des interprétations néoplatoniciennes.

- 37 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, III, p. 53 : « Il paraît sage *a priori*, pour les doctrines philosophiq (...)
- 38 NUMENIUS, fr. 12 des Places : Καὶ γὰρ ουτε δημιουργεῖν έστι χρεών τὸν πρῶτον καὶ τοῦ δημιουργοῦντο (...)
- 39 *Ibid.*, fr. 13 des Places "Ωσπερ δέ πάλιν λόγος έστί γεωργῷ προς τὸν φυτεύοντα, άνά τὸν αυτὸν λὸγον (...)

9Revenons-en au destin des âmes selon les *Oracles*. Une fois créées, les âmes ont été envoyées ici-bas. L'intervention du démiurge pourrait toutefois se comprendre grâce à un parallèle avec Numénius37. En effet, bien qu'il affirme que le Dieu premier reste oisif dans toute l'œuvre de la création38, Numénius cependant lui attribue la tâche de « semer » et au démiurge celle de « planter, distribuer et transplanter en chacun de nous »39.

- 40 Sur l'immortalité de l'âme, voir encore le fragment 97 des Places : (…) ουδέν θνητόν έχουσα (…).
- 41 H. LEWY, op. *cit.*, p. 189 : « *its "ray" viz. the soul's spark, descended "in a certain order", nam* (...)
- 42 Fr. 110 des Places : Δίζεο <καί> ψυχῆς όχετόν, ὅθεν ἔν τινι τάξει
- 43 Fr. 99 des Places : (…) θητεύειν, άλλ' ἀδαμάστω
  τωύχένι θυτευούσας (…).
- 44 Fr. 113 des Places : (…) χθονὶ δυσμόρω (…).
- 45 Fr. 114 des Places : (…) βαπτισθεϊσα χθονός οἴστροις (…).
- 46 Fr. 135 des Places : (…) ὄντες γὰρ χθόνιοὶ χαλεποί κύνες είσίν αναιδείς
  καὶ ψυχάς θέλγοντες άεὶ τελ (...)
- 47 Fr. 115 des Places (déjà cité p. 131 et note 24).
- 48 Fr. 113 des Places (cité partiellement ci-dessus, note 44) :
  χρή δέ χαλινώσαι ψυχήν βροτόν ὄντα νοη (...)

10Quoi qu'il en soit, l'âme, d'origine divine et immortelle40, est envoyée dans les corps, y est emprisonnée, y est asservie ; elle « travaille à gages », disent les *Oracles :* « Cherche le canal de l'âme, d'où elle est descendue, dans un certain ordre41, travaillant à gages pour le corps, (…) »42 et encore : « (…) travailler à gages, mais d'une nuque indomptée travaillant à gages (…) »43. Elle est alors attirée par « la terre maudite »44, « submergée par les passions terrestres »45, « charmée et détournée des rites par les mauvais démons terrestres »46. Mais encore faut-il qu'issue du Père, l'âme y retourne : « Il faut », dit en effet *l'Oracle,* « que tu te hâtes vers la lumière, vers les rayons du Père, d'où l'âme t'a été envoyée »47. Cette remontée doit assurer le salut de l'âme en la purifiant des souillures de la terre et de la matière, mais elle nécessite l'intervention de l'intellect humain et n'est donc pas accessible à tous. Dans un fragment qui réaffirme l'obligation pour « un mortel doué d'intelligence », de « freiner son âme, afin qu'elle ne tombe pas sur la terre maudite, mais qu'elle soit sauvée »48, on trouve de manière suggestive ce mépris pour le troupeau humain caractéristique des *Oracles.*

- 49 Fr. 171 des Places : Μηδέ ποτ' έκ λήθης ρεύσωμεν χεῦμα ταπεινόν.
- 50 Fr. 109 des Places :
  Άλλ' ούκ είσδέχεται κείῆς τὸ θέλειν πατρικὸς *νο*ῦς,
  μέχρις *αν* έξέλθη λήθης καί (...)

- 51 Voir PLATON, *Phèdre*, 250 a et *Rép.*, X, 621 a. Pour d'autres références chez les Néoplatoniciens et (...)
- 52 PROCLUS, *Ἐκ τῆς Χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας,* texte édité par J.B. PITRA, in *Analecta sacra et classica*, V (...)

11Comment l'âme assure-t-elle sa remontée ? En sortant de l'oubli, car il faut « que jamais, par oubli, nous ne nous écoulions en un flot humiliant »49. Mais comment sortir de l'oubli ? En proférant une parole, le symbole paternel : « Mais l'intellect paternel ne reçoit pas la volonté de celle-ci tant qu'elle n'est pas sortie de l'oubli et n'a pas prononcé la parole, en se remémorant le symbole paternel »50. La λήθη rappelle évidemment la notion platonicienne de l'état d'ignorance dans lequel se trouve l'âme après être tombée dans le corps51, et constitue un des nombreux rapprochements entre la doctrine chaldaïque et l'enseignement de Platon, justifiant l'intérêt des *Oracles* aux yeux des Néoplatoniciens. La différence entre les notions platonicienne et chaldéenne est expliquée par Proclus, selon lequel « la philosophie désigne l'oubli et le souvenir des paroles éternelles (…), les *Oracles*, l'oubli et le souvenir des symboles paternels »52.

- 53 Fr. 87 des Places
  ἀλλ' ὄνομα σεμνόν καὶ ἀκοιμήτω στροφάλιγγι
  κόσμοις ἐνθρῷσκον κραιπνὴν διά πατρός (...)
- 54 Fr. 108 des Places : Σύμβολα γάρ πατρικός νόος ἔσπειρεν κατά κόσμον. (« En effet, l'intellect du P (...)
- 55 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 21 (65, 6-9).
- 56 H. LEWY, *op. cit.*, p. 192, note 56.
- 57 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1149 a-b des Places : Αί ϋγγες (…) ας νοεί ό Πατήρ (...)
- 58 Fr. 77 des Places :
  αϊ γε νοούμενοι <ἑκ> πατρόθεν νοέουσι καί αύταί,
  βουλαῖς ἀφθέγκτοις κινούμενοι ὦ (...)
- 59 Le terme est en effet absent du texte de Damascius qui cite *l'Oracle* (DAMASCIUS, II, p. 201, 3-4).
- 60 Fr. 78 des Places : (…) διαπόρθμιοι έστῶτες (…) (« se tenant comme des intermédiaires »).
- 61 Pas dans les *Oracles* mêmes, mais toujours dans PSELLOS, *Hypotyposis*, p. 73, 8-9 (in G. KROLL, *De O* (...)
- 62 H. LEWY, *op. cit.*, p. 132-133.
- 63 Fr. 87 des Places (cité p. 134 et note 53).
- 64 Fr. 109 des Places (cité p. 134 et note 50).
- 65 Fr. 108 des Places (cité p. 134 et note 54).
- 66 H. LEWY, *op. cit.*, p. 133-134.
- 67 Fr. 109 des Places (cité p. 134 et note 50).

12Le symbole du Père, le πατρικόν σύνθημα dont l'âme doit se ressouvenir, est précisé dans un autre fragment et correspond probablement au nom (δνομα) envoyé par la volonté du Père lui-même dans le monde : « Mais le nom est auguste et dans un tourbillon infatigable, il s'élance sur les mondes par l'ardeur impétueuse du Père »53. Ce nom fait en effet partie des symboles disséminés par le Père à travers le monde54, comme le seront ceux envoyés par les dieux dans le *De Mysteriis*55. Pour H. Lewy, on touche là à une doctrine fondamentale de la théurgie chaldaïque : les σύμβολα et les συνθήματα, qui seraient les formules magiques *(voces mysticae*56*)* dont la connaissance mène le théurge à l'union avec la divinité, seraient,

d'après lui, les Pensées du Père ou encore les Iynges. Selon Psellos en effet57, celles-ci sont présentées dans un fragment comme les Pensées de l'Être suprême58 ; dans un autre, toujours en admettant qu'il s'agisse des iynges59, elles sont transmetteurs de messages60. Par ailleurs, le terme οἰφθεγτος (ineffable) est appliqué aux Iynges61. Or, il qualifie aussi en magie la formule magique qui attire la présence d'un esprit. H. Lewy en arrive donc à l'équivalence suivante : Iynges = Pensées du Père = (ineffables) formules magiques = συνθήματα (symboles) = ονόματα62. Nous saluons l'ingénieuse démarche de H. Lewy, en émettant toutefois certaines réserves. D'abord, il n'est pas sûr que les iynges soient les intermédiaires « transmetteurs de messages » du fragment 78 ; d'autre part, déduire que les iynges désignent les formules magiques en se fondant sur le simple fait que l'adjectif « ineffable » se trouve appliqué aux unes et aux autres, semble quelque peu insuffisant. Nous accordons cependant que les συνθήματα correspondent à des ονόματα et établissons une équivalence entre l'δνομα envoyé par le Père63 et le πατρικόν σύνθημα64 faisant partie des symboles disséminés par le Père65 : l'ὄνομα σεμνόν du fragment 87 est alors plus probablement le nom du Père et non le nom des Iynges comme le suppose H. Lewy66. Le nom ou le symbole du Père constitue encore la parole (ρήμα67) que l'âme doit prononcer.

- 68 Fr. 110 des Places (partiellement cité p. 133 et note 42) :
  <(…) καί πῶς> έπί τάξιν
  αύθις αναστήσεις (...)
- 69 Fr. 128 des Places ; voir aussi PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques,* 1140 b, 5-6 des Plac (...)
- 70 Fr. 133 des Places.
- 71 Fr. 66 des Places.

13Mais la parole ne suffit pas, il faut encore y joindre l'acte. Ce n'est qu'ainsi que l'âme sera libérée : « (…) comment tu la relèveras à son ordre, en joignant l'acte à la parole sacrée »68. Plusieurs fragments attestent cet έργον ou ces έργα si fréquents dans le *De Mysteriis* pour désigner le rituel : celui-ci est tantôt l'œuvre de piété (έργον εύσεβίης69), tantôt les œuvres du feu gouvernées par le prêtre (ιερεύς πυρός έργα κυβερνών70), tantôt encore les œuvres du feu impérissable (πυρός άφθίτου έργα71). Si, dans sa recherche du salut de l'âme, l'auteur des *Oracles Chaldaïques* ne se démarque pas par son originalité de la plupart des courants philosophiques du temps, en revanche, les moyens d'accès à ce salut sont différents : outre l'ascèse, c'est bien un rituel qui est proposé.

14Avant d'entamer l'étude du rituel théurgique proprement dit, voyons quel statut les *Oracles* accordent à la théurgie.

- 72 Fr. 153 des Places : ού γὰρ ύφ' ε'ιμαρτήν άγέλην πίπτουσι θεουργοί.
- 73 H. LEWY, *op. cit.*, p. 212, note 143.
- 74 Fr. 116 des Places :
  ού γὰρ εφικτά τὰ θεῖα βροτοϊς τοις σῶμα νοοῦσιν,
  άλλ' δσσοι γυμνῆτες ἄνω σπεύδο (...)
- 75 Voir encore le fragment 130 des Places évoquant les âmes qui « fuient l'aile impudente de la desti (...)
- 76 H. LEWY, *op. cit.*, p. 170.

15En réalité, si le terme θεουργία est absent du recueil dans l'état où il nous est parvenu, c'est dans les *Oracles* qu'apparaît le néologisme θεουργός. On ne le trouve d'ailleurs qu'une seule fois dans un fragment qui démarque les théurges du commun des mortels : « Car les théurges

ne tombent pas dans le troupeau marqué par le destin »72. Les théurges se distinguent en effet de la race humaine soumise à la génération et à la corruption73. On retrouve la même dualité dans un autre fragment qui, sans citer nommément les théurges, affirme que « le divin n'est pas accessible aux mortels qui pensent selon le corps, mais à ceux qui, nus, se hâtent vers la hauteur »74. Ces derniers sont vraisemblablement les théurges qui parviennent à sauver leur âme75, à la libérer du corps et de la matière afin d'atteindre le divin, si l'on admet avec H. Lewy que le terme γυμνητες désigne un état où l'âme s'est débarrassée du corps76.

- 77 Fr. 7 des Places : Πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῷ παρέδωκε
  δευτέρῳ ὃν πρώτον κληΐζετε πᾶν γένος (...)
- 78 Fr. 15 des Places : Οὐδ' ὅτι πᾶς αγαθός θεός είδότες α, ταλαεργοί, νήψατε. (« Ne sachant même pas (...)

16On ajoutera aussi que, comme dans le *De Mysteriis*, le théurge des *Oracles* est celui qui sait, par opposition à la race humaine qui ne sait pas. Ainsi, le commun des mortels considère le démiurge comme le premier intellect alors qu'il n'est que le deuxième après le Père, ce que seuls les initiés savent. En effet, « le Père », dit l*'Oracle,* « a tout fabriqué à la perfection et a tout transmis au deuxième intellect, que vous appelez premier, vous, toute la race des hommes »77. La race des hommes ignore encore la bonté de Dieu car elle est attachée à la matière et ne pourra s'en détacher que par le jeûne78.

- 79 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, notes complémentaires, p. 143.
- 80 Fr. 132 des Places : σίγ' ἔχε, μύστα.
- 81 Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 227, note 1. 82
- 82 Fr. 135 des Places :
  Ού γὰρ χρὴ κείνους σε βλέπειν πρὶν σῶμα τελεσθῇς
  ὄντες γὰρ χθόνιοι χαλεποί κύνε (...)
- 83 Sur le vocabulaire des mystères, voir W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité* (traducti (...)
- 84 Fr. 176 des Places : (…) ὑπερβάθμιον πόδα ριπτών (…).
- 85 Ed. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, notes complémentaires, p. 148. Il est une autre hypothèse : i (...)
- 86 Fr. 112 des Places : (…) όμματα πάντα άρδην έκπέτασον άνω. Voir Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïque* (...)
- 87 Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 373, note 233.

17Toujours dans le même ordre d'idée, la théurgie n'est pas à la portée de tous puisqu'on ne devient théurge qu'après initiation. Comme à Éleusis et dans tous les lieux initiatiques79, le myste doit garder le silence80. Lorsqu'il aura initié son corps – c'est-à-dire lorsqu'il aura accompli les lustrations rituelles81 -, il sera capable de résister aux mauvais démons, aux démons terrestres82 : ceux-ci sont comparés à des chiens qui détournent les âmes des rites. On peut d'ores et déjà souligner l'importance que l'auteur des *Oracles* accorde au rituel, désigné par un terme qui, bien que souvent de signification générale, relève aussi du langage des mystères (αί τελεταί83). Ailleurs, il est question de « sauter par-dessus le seuil »84, allusion sans doute au seuil que franchit l'initié dans les mystères85. On note enfin l'emploi de la métaphore mystique d'origine platonicienne « dilate bien en haut tous tes yeux »86, c'est-à-dire non seulement les organes de la vision, mais aussi l'œil de l'âme que Proclus interprète comme le *άνθος νου*87.

- 88 Fr. 98 des Places : Άνδρος Ιερού (…).

- 89 Fr. 133 des Places : (…) ιερεύς πυρός έργα κυβερνών (…).
- 90 Comme c'est le cas chez Jamblique, nous l'avons montré, et déjà chez Platon (Voir chapitre 1, p. 2 (...)
- 91 Voir chapitre 1, p. 105.

18Jusqu'à présent, il apparaît donc que celui qui est devenu théurge – c'est peut-être aussi l'homme sacré du fragment 9888 – au terme d'une initiation appartient à une élite d'hommes capables d'assurer le salut de leur âme, détachés qu'ils sont de la matière. Il est sans doute « le prêtre gouvernant les œuvres du feu »89 et celles-ci constituent alors le rituel, comme le sont les έργα du *De Mysteriis* de Jamblique. Toutefois, à moins qu'il ne s'agisse de l'emploi de métaphores inspirées du langage mystérique90, le théurge des *Oracles* est avant tout membre d'une secte à mystères et appartient à un cercle plus restreint que le théurge de Jamblique. Certes, les théurges accomplis constituent, selon l'auteur du *De Mysteriis,* une minorité, mais chacun peut prétendre à atteindre un certain niveau de théurgie. Il faut dès lors admettre que Jamblique confère au terme de théurgie l'acception de culte au sens large91.

19À propos du rituel théurgique proprement dit, les textes sont, une fois de plus, peu éloquents. Nous ne possédons aucun fragment décrivant la pratique des théurges chaldéens et il va sans dire que le caractère fragmentaire et abstrus du texte rend toute interprétation difficile. On peut néanmoins y retrouver les trois actions sacrées déterminées par Platon et autour desquelles Jamblique a articulé son traité, à savoir la prière ou du moins l'invocation, le sacrifice et la mantique. Nous allons en étudier les caractères spécifiques, mais, dans le même temps, nous reposerons cette question : peut-on parler d'un rituel magique des Chaldéens ?

- 92 E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 281.

20La tradition range les Julien parmi les magiciens et E.R. Dodds cite à ce propos de nombreuses références92 ; ce sont pour la plupart des histoires miraculeuses qui, rapportées par des sources tardives, requièrent, par conséquent, toute notre prudence. Ces anecdotes ont pu être racontées « après coup » en fonction de la vision que les différents auteurs ont eue de la théurgie dans le temps.

- 93 S. EITREM, *La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques,* in *Symbolae Osloens* (...)
- 94 J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 74.

21S. Eitrem établit, nous l'avons dit, de nombreux rapprochements entre les pratiques théurgiques et celles décrites dans les papyrus magiques. Mais c'est la théurgie des Néoplatoniciens qui retient son attention93. Et même si l'on a pu dire que la théurgie des Néoplatoniciens dérive de celle des *Oracles Chaldaïques*94, à aucun moment, Eitrem ne fait référence à ceux-ci.

- 95 A.-J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile,* Paris, Études Bibliques, 1932[2], p. 30 (...)
- 96 *Ibid., p.* 307.
- 97 *Ibid.*, p. 308.
- 98 *Ibid.*, p. 324.

22De son côté, A. J. Festugière reconnaît qu'il y a des « points de similitude entre la langue des papyrus magiques et la terminologie des mystères »95 et il établit une correspondance entre la κλήσις et la πραξις d'une opération magique et les λεγόμενα et les δρώμενα des mystères96. Deux critères, selon lui, sont à prendre en compte afin de distinguer magie et mystères : dans la magie, il y a contrainte97 ; d'autre part, la rencontre avec Dieu n'y est pas un but, mais un moyen98.

- 99 H. LEWY, *op. cit.*, p. 177, 204.
- 100 PROCLUS, *In Tim., III*, p. 271, 24 : φήμην ἣν τοις εαυτῶν μύσταις παρέδοσαν.
- 101 H. LEWY, *op. cit.*, p. 177.
- 102 *Ibid.*, p. 227.

23Quant à H. Lewy, il parle de « culte à mystères chaldéen »99 et l'appellation « mystes » appliquée aux théurges par Proclus100 lui a suggéré l'idée que « les *Oracles Chaldaïques* traitent non seulement d'une science mystérieuse mais aussi d'un culte mystérieux »101. C'est pourtant « d'actions magiques » ou encore de « rituel magique » qu'il parle pour désigner autant l'acte principal du culte – la montée de l'âme (αναγωγή) visant à son immortalisation (άπαθανατισμός) – que d'autres rites théurgiques « isolés »102, et l'étude des papyrus magiques vient étayer sa thèse.

24Si l'on se penche sur le détail du rituel chaldaïque, on peut relever diverses informations concernant la prière.

- 103 Outre ce que nous en avons dit dans le chapitre précédent (p. 112-113), voir encore H. LEWY, *op. c* (...)
- 104 Il s'agit du fragment 221 des Places (cité p. 144 et note 139).
- 105 Fr. 111 des Places : (…) μή φύσεως καλέσης αύτοπτον άγαλμα.
- 106 Voir PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques,* 1136 d, 4-10 des Places : Δεϊ δέ τό καλούμενον (...)
- 107 H. LEWY, *op. cit.*, p. 241 : *« The luminous or igneous character of the phenomena of the first grou* (...)
- 108 Fr. 146 des Places : ταῦτ' *ἐπιφωνήσας* ἢ παιδί κατόψη
  πυρ ἴκελον σκιρτηδόν έπ' ήέρος οἴδμα τιταῖνον
  ἢ (...)
- 109 *P.G.M.*, I, 60-75 : après purification, prières et sacrifices, apparition d'un faucon.
- 110 ESCHYLE, *Suppliantes,* 228 : Ὁρῶ τρίαιναν τήνδε σημείον θεοῦ.

25Les termes techniques κλήτωρ, καλείν, έπίκλησις et autres ευχή, λιτανεία,… désignant l'invocateur, l'invocation ou l'évocation103 et la prière, termes avec lesquels les papyrus magiques grecs et Jamblique nous ont familiarisée, ne se rencontrent guère dans les *Oracles* que dans quelques fragments dont l'un est jugé douteux104. « *N'invoque* pas l'image visible en face à face de la nature »105, dit cet *Oracle,* qui peut s'interpréter de la façon suivante : dans les rites, l'invocation ne doit s'adresser qu'à des êtres intelligibles ; invoquer la nature risquerait d'attirer les démons terrestres106. Trois autres oracles font parler Hécate invoquée107. Celle-ci informe le théurge des diverses apparitions qui se produisent après l'invocation : « (…) ayant fait cette invocation, ou bien tu verras un feu qui, semblable à un enfant, s'élance en bondissant vers le gonflement de l'air, ou bien un feu informe, de là une voix qui s'élance ; ou bien une lumière abondante qui s'enroule en sifflant autour de la terre ; mais aussi un cheval plus étincelant à voir que la lumière ou encore un enfant chevauchant l'échine rapide d'un cheval, embrasé ou couvert d'or ou au contraire nu ou même tirant à l'arc

et debout sur l'échine »[108]. À l'appel de l'invocateur, l'apparition de la divinité est annoncée par des signes à la vue desquels le théurge comprend que l'opération a été effectuée correctement. Ces signes sont attestés par les papyrus magiques[109], mais ils ne semblent pas propres à la magie : le trident n'est-il pas, dans les *Suppliantes* d'Eschyle, le signe annonciateur du dieu[110] ?

- 111 H.D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in translation, including the Demotic Spells*, vol. I : Texts, (...)
- 112 P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de Fran (...)
- 113 Cité ci-dessus à la note 108.
- 114 JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 4 (75, 11-15) : (…) τό μέγεθος τῶν επιφανειών παρά μέν τοίς θεοῖς τοσούτο (...)
- 115 Fr. 147 des Places (cité p. 140 et note 108). Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 243 et note 57.
- 116 Elle est même dans le fragment 35 « issue du Père » (πατρογενους 'Εκάτης).
- 117 Fr. 50 des Places : μέσσον τών πατέρων 'Εκάτης κέντρον πεφορήσθαι.
- 118 S.I. JOHNSTON, *Hekate Soteira. A Study of Hecate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Liter* (...)
- 119 *Ibid.*, p. 22-27.
- 120 *Ibid.*, p. 30-34.
- 121 *Ibid.*, p. 47.
- 122 *Ibid.*, p. 49-57.
- 123 PROCLUS, *In Tint.*, II, p. 129, 25-29 : μέσην γάρ καί έν *τοις* θεοις ἔχει χώραν ή τῆς ψυχής αίτία θε (...)
- 124 Fr. 51 des Places :
- 125 PROCLUS, *In rem publicam*, II, p. 201, 14-16 cite le même oracle (fr. 51).
- 126 A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.*, III, p. 57-58.
- 127 Commentaire du fr. 52 des Places : PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1136 b, 1-3 des P (...)

26Quant à la déesse Hécate, qui occupe dans les *Oracles* une place importante, elle est une des déesses les plus invoquées dans les papyrus magiques[111] et, dans la mythologie, elle apparaît aux magiciens et aux sorcières avec une torche ou sous la forme de différents animaux, comme le cheval[112], éléments qui rappellent immanquablement la lumière ou le cheval ou l'enfant monté sur un cheval du fragment 146[113]. Cependant, l'Hécate des *Oracles Chaldaïques* est différente de l'Hécate des magiciens. Elle apparaît comme une divinité ouranienne, et non infernale comme l'est la déesse présidant à la sorcellerie. Cette distinction explique que l'auteur des *Oracles* la dise « descendre » lors de ses épiphanies. H. Lewy a souligné cette différence entre l'Hécate chtonienne des magiciens et l'Hécate des Chaldéens, étayant sa thèse par un rapprochement entre un fragment des *Oracles* et un extrait de Jamblique, considéré comme inspiré de celui-ci. Jamblique écrit en effet que « la grandeur des apparitions chez les dieux se montre au point de *cacher parfois même le ciel tout entier,* la lune et le soleil et la terre *ne peut même plus se tenir en repos* quand ils y *descendent* »[114], extrait qui ne peut manquer d'évoquer ce fragment des *Oracles* où parle Hécate : « Si tu me le dis souvent, tu observeras tout en forme de lion. Alors, *la masse voûtée du ciel n'apparaît pas,* les astres ne brillent pas, la lumière de la lune est cachée, *la terre ne tient pas en repos,* (…) »[115]. Mais ce qui distingue surtout l'Hécate chaldaïque de l'Hécate des magiciens, c'est son rôle et sa place qui, bien que difficiles à préciser, se situent par rapport aux « Pères »[116], dans une des triades caractéristiques de la théologie des *Oracles :* « (…) qu'au milieu des

Pères, le centre d'Hécate est porté »117. Ce rôle d'intermédiaire pourrait amener à l'identification d'Hécate avec l'Âme du monde. L'étude comparative des caractéristiques de l'Âme du monde de Platon et de celles d'Hécate montre que le rôle d'intermédiaire de l'Âme du monde résidant au centre du Cosmos et représentant le seuil entre les mondes sensible et intelligible118, est proche du rôle d'intermédiaire d'Hécate, perceptible dès la *Théogonie* d'Hésiode et dans de nombreuses sources attestant son association à des endroits de passage où elle sert de guide facilitant la transition119. Le rôle d'intermédiaire de cette déesse apparaît plus clairement encore dans la littérature philosophique tardive où Hécate est associée à la Lune ou considérée comme reine des démons, êtres intermédiaires, comme on le sait120. On peut montrer encore comment le rôle d'Hécate κλειδούχος, qui tient les clefs destinées à ouvrir les portes de l'Hadès, a été élargi par les platoniciens au rôle de gardienne des frontières célestes, chargée de contrôler le passage des âmes désincarnées121. Le système chaldéen aurait été le premier à identifier Hécate et l'Âme du monde, attribuant à Hécate le même rôle que l'Âme du monde dans le moyen platonisme, à savoir la transmission des Idées du monde intelligible au monde sensible. Cette transmission requiert au total trois entités, le Premier Intellect ou Premier Père, émetteur des Idées, le Second Intellect, chargé de les utiliser pour créer le monde physique et, entre les deux, Hécate, dont le rôle de transmetteur se complète encore par la mission de séparer, comme une membrane, les deux Intellects, afin que le Premier ne soit pas souillé par le Second qui est en contact avec la matière122. Cette identification d'Hécate avec l'Âme du monde est quelque peu en contradiction avec l'interprétation proclienne des *Oracles.* Selon Proclus, en effet, cette déesse qui « a rang intermédiaire, puisqu'elle fait le lien entre les deux Pères, projette hors de ses flancs la vie de l'Âme »123. C'est en effet ce que dit *l'Oracle* : « Du flanc droit, près des cavités du cartilage du sternum, sort en bouillonnant le flot abondant de l'âme originelle qui anime de fond en comble lumière, feu, éther, mondes »124. D'après une autre référence à Proclus, c'est bien du flanc d'Hécate qu'il s'agit125. La déesse doit alors être identifiée, non à l'Âme du monde elle-même126, mais à la cause de celle-ci. Quoi qu'il en soit, le rôle d'intermédiaire d'Hécate a été perçu par Proclus, et plus tard par Psellos qui commente en ces termes un autre fragment où intervient la déesse : « Les Chaldéens définissent Hécate comme une déesse tenant un rang intermédiaire et étant comme le centre de toutes les puissances »127. Sa place dans la cosmologie des *Oracles* la distingue nettement de l'Hécate des magiciens.

- 128 Fr. 55 des Places : Χαῖται μέν γάρ ές όξύ πεφρικότι φωτί βλέπονται et fr. 72 des Places : καί γάρ (...)
- 129 Fr. 148 des Places (cité p. 140 et note 108) : « le feu sacro-saint » pourrait être Hécate apparai (...)
- 130 Fr. 142 des Places :
- 131 Voir chapitre 1, p. 37.

27Pour en revenir à l'invocation, celle-ci vise à obtenir la venue de la divinité, son apparition, son αὐτοφάνεια. La divinité apparaît elle-même128, parfois sous une forme incorporelle129. Toutefois, les dieux, de nature incorporelle, peuvent se manifester sous une forme perceptible par les sens, corporelle et humaine : « (…) des corps, à cause de vous, ont été attachés à nos autophanies, (…) »130. Ce sont les dieux qui parlent, faisant allusion à leur apparitions personnelles en des termes que l'on retrouve chez Jamblique : les αυτοπτα φάσματα annoncent les αὐτοψίαι et autres αὐτοπτικά θεάματα du *De Mysteriis*131. Mais ces termes sont attestés aussi par les papyrus magiques : l'αυτοτττος λόγος des recettes magiques désigne la formule qui suscite une apparition du Dieu en face à face. Néanmoins, chez Jamblique, l'αὐτοψία apparaît comme équivalente à l'ἐποπτεία, terme appartenant au vocabulaire des mystères, pour désigner la vision, dernier degré de l'initiation.

- 132 Fr. 141 des Places "Εκλυσις έστι θεοῦ νωθρός βροτός ές τάδε νεύων.
- 133 *P.G.M.*, I, 335 (έάν θέλης άπολῦσαι αυτόν τόν θεόν) ; IV, 250 (απόλυε τόν θεόν τῷ ίσχυρῷ ονόματι), (...)
- 134 Fr. 150 des Places : όνόματα βάρβαρα μήποτ᾽ άλλάξης.
- 135 Voir chapitre 1, p. 115.
- 136 Fr. 140 des Places : Δηθύνοντι βροτῷ κραιπνοί μάκαρες τελέθουσιν. (= PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 212, (...)

28La divinité invoquée peut encore se manifester à travers un medium : « Un mortel paresseux, se penchant vers cela [ces passions ?], c'est une libération de dieu »132. Le terme *εκλυσις* de ce fragment fait évidemment penser à l'άπόλυσις des papyrus magiques grecs, désignant la libération du dieu hors du corps du medium et son renvoi quand on n'en a plus besoin133. Or, dans le cas précis des *Oracles*, la divinité ne reste dans le medium que si ce dernier est pur de tout ce qui est matériel et terrestre. C'est donc en dernier ressort la divinité qui décide de s'en libérer, ce qui différencie le rite théurgique du rite magique. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les instructions préconisées dans d'autres fragments afin d'assurer le bon déroulement du rituel de la prière. Pour une prière et une invocation efficaces, il convient de ne pas changer les noms barbares134, ce que Jamblique défendra également135. D'après Proclus, c'est encore de prière qu'il s'agit dans le fragment suivant : « Les bienheureux sont violents vis-à-vis d'un mortel qui tarde [à prier ?] »136. Foi et énergie sont indispensables à la réussite du rite, qui doit se dérouler selon la volonté des dieux, non des hommes.

29Il reste pourtant d'autres fragments attestant le rite de l'invocation et de la prière, dans lesquels il est fait état d'une contrainte exercée sur les dieux lors de celles-ci :

- 137 Fr. 219 des Places : (…), ήδ᾽ επιβαίνω.
  γαίης ζωοτρόφοιο τεής ύποθημοσύνησι
  πειθοϊ τ᾽ άρρητων έπέων, (...)
- 138 Fr. 220 des Places : Κλῦθί μευ ούκ έθέλοντος, έπεί μ᾽ έπέδησας ανάγκη.
- 139 Fr. 221 des Places : Τίπτε μ᾽ άεΐ θείοντος άπ᾽ αΙθέρος ώδε χατίζων.
  θειοδάμοις Έκάτην με θεήν έκάλε (...)
- 140 Fr. 222 des Places : "Ηλυθον είσαΐουσα τεής πολυφράδμονος ευχής.
  ήν θνητών φύσις εύρε θεών ύποθημοσ (...)
- 141 Fr. 223 des Places : (…) ρηϊδίως άεκοντας έπί χθόνα τήνδε κατήγες (…).

Voici que j'arrive sur la terre nourricière sur tes conseils et la persuasion des paroles ineffables par lesquelles un mortel se plaît à charmer le cœur des immortels (…)137.
Écoute-moi, bien que je ne veuille pas parler, puisque tu m'as lié par une contrainte138.
Que désires-tu vivement pour m'avoir évoquée ainsi, depuis l'éther à la course éternelle, moi, la déesse Hécate, évoquée par des contraintes qui domptent les dieux ?139
Je suis venue parce que j'ai entendu ta prière avisée, que la nature des mortels a trouvée sur les conseils des dieux140.
Tu les faisais descendre facilement, malgré eux, sur cette terre (…)141.

- 142 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, p. 120, note 1.
- 143 E.R. DODDS, *New light on the « Chaldaean Oracles »* in *Harvard Theological Review*, 54, 1961, p. 267 (...)

30Éd. des Places hésite à considérer ces fragments comme chaldaïques, parfois pour des raisons de vocabulaire – ainsi, le mot ῦυγξ dans le sens de charme est inconnu des oracles

« authentiques »142 -, mais surtout parce que ces oracles proviennent de la *Philosophie des oracles* de Porphyre dans des citations de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe. Or, la plupart des savants ont refusé de voir dans les oracles porphyriens une origine chaldaïque143. Nous ajouterons simplement à ceci que ces fragments sont tirés d'un auteur chrétien qui, comme nous aurons l'occasion de le souligner dans notre étude de la théurgie chez Porphyre, eut à cœur de mettre en évidence les aberrations du culte païen. Les fragments cités ci-dessus n'attestent donc pas de façon irréfutable, tant s'en faut, qu'une contrainte s'exerce sur les dieux lors de la prière théurgique, telle que les *Oracles* la présentent.

- 144 Voir p. 129-136.
- 145 Fr. 121 des Places : τώ πυρί γαρ βρότος έμπελάσας φάος έξει.
- 146 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 211, 19-24 : έπί δέ ταύταις ή έμπέλασις – ούτως γαρ αυτήν καλεί τό λόγιον (...)
- 147 Voir chapitre 1, p. 113-117.

31L'étude de la prière chaldaïque met encore en lumière la différence entre le rite magique et le culte à mystères dans le but recherché par l'exécutant. Le magicien, contrairement au myste, considère la rencontre avec Dieu non comme une fin, mais comme un moyen. Il veut rencontrer Dieu pour s'emparer de sa puissance et l'utiliser à des fins pratiques et immédiates. Sur ce point encore, le théurge des *Oracles Chaldaïques* se rapproche plus du myste que du magicien. La théurgie des *Oracles* est étroitement liée à la destinée de l'âme, sa descente dans le corps et sa lutte pour en sortir et retourner à son origine divine144. Le fragment suivant dans lequel il est peut-être encore question de prière vient confirmer ce qui précède : « Le mortel qui se sera approché du feu tiendra la lumière »145. En effet, le verbe έμπελάζω de ce fragment évoque Γέμπέλασις, quatrième degré de la prière selon Proclus146, juste avant l'*ένωσις,* l'union, cinquième et dernier degré. Il s'agit là de la prière philosophique et spirituelle, la prière du mystique, que nous avons distinguée de la prière visant à la réalisation immédiate de biens pratiques et terrestres147.

- 148 Fr. 149 des Places : Ηνίκα δαίμονα δ' έρχόμενον πρόσγειον άθρήσεις,
  θϋε λίθον μνίζουριν έπαυδών (…)
- 149 H. LEWY, *op. cit.*, p. 289 et note 113, citant PSELLOS, *Scripta minora,* p. 446, 21-23 Kurtz : Ούτοι (...)
- 150 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques,* p. 103, note 2 du fr. 149. Ce fragment des *Oracles* a pu être (...)
- 151 PSELLOS, *Exposition sommaire et concise des croyances chaldaïques,* 1153 a, 11-12 des Places : Συμπ (...)

32Les *Oracles Chaldaïques* sont plus avares de renseignements en ce qui concerne le sacrifice. L'exécution de sacrifice dans le rite théurgique n'est mentionné que dans un seul étrange fragment : « Quand tu verras approcher un démon terrestre, sacrifie, en l'invoquant, la pierre mnizouris »148. Ce fragment atteste la pratique de l'offrande de pierres aux démons, sans doute même aux mauvais démons – puisqu'il s'agit de démons terrestres – afin de les apaiser. H. Lewy, qui pense que cet oracle est le seul préservé des nombreux oracles attestant la pratique de sacrifices, cite par ailleurs un extrait de Psellos selon lequel les Chaldéens pratiquaient des sacrifices d'animaux149. Les *Oracles* eux-mêmes n'en font pas mention. Quant au nom de la pierre elle-même, on en ignore la signification150. Ce que l'on peut dire toutefois, c'est que la mention des pierres dans les *Oracles* tend à faire penser que la doctrine de la sympathie universelle fut un principe adopté par les Chaldéens, ce qui serait confirmé par un extrait de Psellos selon lequel « ils affirment que les choses d'en haut, surtout celles

sous la lune, sont en sympathie avec celles d'en bas »151. Mais ce concept de la sympathie universelle ne suffit pas – nous l'avons montré dans l'étude du *De Mysteriis* – à considérer un rituel comme magique.

- 152 Voir ρ. 139-140.
- 153 H. LEWY, *op. cit.*, p. 256, note 100.

33Abordons enfin la mantique, troisième forme du rite attestée dans les *Oracles Chaldaïques.* Les modes oraculaires reconnus par l'auteur sont ceux que nous avons évoqués précédemment : l'un consiste à recevoir la parole du dieu par l'intermédiaire d'un medium, dans l'autre, le dieu se manifeste directement, suite à l'invocation152. Les autres formes de mantique sont condamnées : elles apparaissent dans le fragment suivant, classées suivant l'ordre cosmologique terre – soleil – lune – étoiles – air153 :

- 154 Fr. 107 des Places : Μή τά πελώρια μέτρα γύης ύπὸ σήν φρένα βάλλου· ού γὰρ άληθείης φυτόν έν χθονί (...)

Ne pense pas aux mesures énormes de la terre ; car la plante de la vérité n'existe pas sur terre. Ne prends pas non plus la mesure du soleil, en recueillant des tables ; il se meut par le vouloir éternel du père, non à cause de toi. Laisse le vrombissement de la lune : elle court toujours par l'œuvre de la nécessité. La procession des astres n'est pas engendrée pour toi. Les larges plumes des oiseaux du ciel ne sont jamais vérité, ni les parts des entrailles dans les sacrifices. Tout cela n'est que divertissement, soutien d'une tromperie commerciale. Toi, fuis cela, si tu cherches à ouvrir le paradis sacré de la piété, où vertu, sagesse et justice se rencontrent154.

- 155 A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Commentaire sur le Timée,* I, Paris, Vrin, 1966, p. 261, note 1.
- 156 Terme technique pour le son émis par les astres au cours de leur révolution (Éd. DES PLACES, *Jambl* (...)
- 157 Voir chapitre 1, p. 118-119.

34Cet oracle énumère différents types de divination : la géomancie, la mesure de la course du soleil grâce à des tables astronomiques ou chronologiques155, la conjuration de la lune qui, en réponse à l'invocation du magicien, produit un son, le ροϊζος156, l'astrologie, la prise des auspices et enfin l'haruspicine. L'auteur rejette ces différentes formes de mantique, fidèle en cela à la tradition platonicienne qui distinguait deux types de divination, l'un d'inspiration divine et άτεχνος, l'autre basé sur l'observation des signes et τεχνικός157.

- 158 Fr. 211 des Places : οὺ φέρει με του δοχηος ή τάλαινα καρδία.
- 159 JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 11 (127, 9)
- 160 *Ibid.*, III, 11 (127, 10).
- 161 Fr. 225 des Places : Λύετε λοιπόν ανακτά βροτός θεόν ούκέτι χωρεί.
- 162 JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 11, (125, 7)
- 163 H. LEWY, *op. cit.*, p. 43 et EUSEBE de CESAREE, *Prép. év.*, V, 8, 11 :

35La plupart des modes de divination sont condamnés par les *Oracles.* Une des formes acceptées est celle qui fait intervenir un medium. Celui-ci est le δοχεύς de ce fragment, jugé douteux par Éd. des Places : « Le misérable cœur du medium ne me supporte pas »158. C'est la divinité invoquée qui s'exprime. Elle déplore la faiblesse du medium. Jamblique soulignera, lui aussi, dans la divination oraculaire, la capacité à recevoir le dieu (τόν θεόν

δέχεσθαι159) : la Pythie de Delphes doit être rendue apte à accueillir le dieu (πρός τήν ὑποδοχήν160). Le terme δοχεύς est absent du texte de Jamblique, mais on en retrouve la racine dans les deux expressions citées ici. Cet autre fragment, également jugé douteux, souligne encore cette incapacité du medium : « Déliez désormais le souverain : le mortel ne reçoit plus le dieu »161. Ce fragment contient le verbe χωρεῦν, terme technique repris par Jamblique, toujours dans un contexte oraculaire162. Tout ceci tend à confirmer que l'usage d'un medium dans la divination n'est pas une pratique issue de la magie, mais bien de l'usage des oracles. C'est également ce qu'a voulu montrer H. Lewy qui s'appuie sur un oracle d'Apollon cité par Porphyre dans la *Philosophie des oracles* et qui contient lui aussi le terme δοχεύς, par ailleurs absent de la littérature magique163.

- 164 Voir ρ. 143 et note 133.
- 165 Fr. 141 des Places (cité p. 143 et note 132).
- 166 Fr. 140 des Places (cité p. 143 et note 136).
- 167 EUSEBE DE CESAREE, *op. cit.*, V, 9,1.

36Toutefois, ce dernier fragment fait allusion à la libération du dieu, à l'άπόλυσις des papyrus magiques grecs164. C'est aussi l'έκλυσις d'un autre fragment déjà cité165 : lorsque le medium n'est plus capable de contenir le dieu, attiré par des pensées terrestres (« incliné ») ou manquant peut-être de ferveur (« lent »166), le dieu se retiré. Il y a néanmoins une différence avec les papyrus magiques, que nous avons déjà soulignée plus haut. Dans ceux-là, c'est le magicien qui décide de libérer le dieu, alors qu'ici, c'est le pouvoir de capacité du medium qui détermine le départ du dieu. Remarquons encore que la notion de contrainte propre à la magie apparaît surtout dans un fragment douteux et émanant une fois encore d'un témoignage chrétien, celui d'Eusèbe167.

37À côté de ces trois formes de rituel, qui sont loin de faire basculer la théurgie des *Oracles* dans le domaine de la magie, il en est d'autres que H. Lewy a considérées comme faisant partie du « *rituel magique des Chaldéens* ».

- 168 Fr. 208 des Places.
- 169 H. LEWY, *op. cit.*, p. 228-229.
- 170 *Ibid.*, p. 238.
- 171 *Ibid.*, p. 230 et note 9. Ce texte est cité aussi par J. BIDEZ et Fr. CUMONT, *Les mages hellénisés.* (...)
- 172 OLYMPIODORE, *In Phaedonem*, p. 120, 29 – 121, 3 Norvin :"Οτι έν *τοις* ίεροίς ήγοῦντο μέν αϊ πάνδημοι (...)
- 173 M. TURCAN, *Martianus Capella et Jamblique*, in *Revue des Études Latines*, 36, 1958, p. 240-241.
- 174 PROCLUS, *In Alc*, 39, 20 – 40, 1 : (…) έν ταίς άγιωτάταις τών τελετών πρό τής τοῦ θεοῦ παρουσίας δα (...)
- 175 H. LEWY, *op. cit.*, p. 238.
- 176 Fr. 135 des Places (cité p. 133 et note 46), cité par PROCLUS, *In Alc*, 40, 7-8.

38D'abord, le rite chaldaïque fait état de la *σῦστασις* ou rencontre avec un dieu ou un démon. Ce terme, également répertorié par Éd. des Places dans le « vocabulaire chaldaïque »168 pourrait être rattaché au rituel chaldéen à partir des témoignages de Marinus, qui montre Proclus utilisant les συστάσεις des Chaldéens, et de Proclus lui-même, qui révèle que cette rencontre se fait par la récitation de noms divins. Psellos rapporte également que Julien le Chaldéen a provoqué la « rencontre » de son fils avec les dieux et l'âme de Platon169. Enfin,

il est un seul texte détaillé sur lequel on pourrait se fonder pour dire « que l'art magique des théurges chaldéens ne diffère pas essentiellement de celui de leurs concurrents [les goètes] »170. Ce témoignage émane encore de Psellos et décrit des cérémonies attribuées par lui aux Chaldéens et visant à obtenir l'aide de démons vivant dans les plantes171. On avouera qu'il s'agit là de témoignages tardifs d'auteurs qui rattachent l'origine de certaines pratiques aux Chaldéens, alors que les *Oracles* eux-mêmes n'en font que peu état ou pas du tout. Il est vrai que l'état fragmentaire de ceux-ci ouvre la voie à toutes les suppositions. Par ailleurs, le texte de Psellos ne parle pas de σύστασις, mais de συνθήκη et c'est à H. Lewy que l'on doit le rapprochement entre les deux termes. Enfin, le terme σύστασις n'appartient pas seulement au langage de la magie, mais aussi à la terminologie des mystères. D'après Olympiodore, le néophyte accomplit la σύστασις, ensuite la μύησις et enfin l'ἔττοπτεία172. Cette entrevue du myste avec la divinité est considérée comme une des étapes essentielles de l'initiation173. Proclus, en effet, rapporte que dans les mystères d'Éleusis, à savoir « dans les plus saintes des initiations, avant l'apparition du dieu, se produisent des invasions de démons terrestres et des visions qui terrifient les initiés, les éloignent des biens purs et les appellent à la matière »174. Le rôle de la σύστασις serait alors d'aider l'âme lorsque, dans son ascension au cours de la cérémonie mystique, elle traverse le domaine des mauvais démons175. Le rite des Chaldéens est donc mystérieux -Proclus lui-même explique cette pratique des mystères d'Éleusis en citant *l'Oracle*176 -, et non magique et ceci nous permet de comprendre mieux encore pourquoi Jamblique, qui semble avoir élargi la théurgie chaldaïque aux innombrables formes du rite païen, utilise lui aussi des appellations issues du langage des mystères, restant ainsi fidèle à la fois à la tradition de Platon et à celle des *Oracles.*

- 177 H. LEWY, *op. cit.*, p. 247-248.
- 178 Voir p. 88-97.
- 179 P. BOYANCE, *Théurgie et télestique néoplatoniciennes*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 147, 1 (...)

39Dans le rituel théurgique des Chaldéens, H. Lewy range encore la *télestique*177. Ce rite, qui consiste à fabriquer des statues capables d'accueillir la divinité, a déjà fait l'objet d'une étude dans le chapitre précédent178. Certains ont voulu voir, en effet, dans le *De Mysteriis* de Jamblique une allusion à ce rituel. Nous avons montré que rien n'était moins sûr. On attribue par contre aux deux Julien un traité, les *τελεστικά,* mais il ne nous est pas parvenu et on sait combien le terme peut être pris dans un sens plus large lié aux initiations. Dans l'état de nos connaissances, c'est Proclus qui, le premier, mit explicitement en rapport théurgie et télestique. Il n'y a aucune trace de ce rite dans les *Oracles Chaldaïques*, ce qui explique peut-être que Jamblique n'en parle pas non plus. De toutes façons, rappelons-le, la télestique dépasse probablement le cadre des *Oracles* – pour autant même qu'elle s'y rattache -, puisqu'on a pu montrer qu'elle prenait son origine chez les orphiques179.

- 180 Fr. 206 des Places.
- 181 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1133 a, 5-9 des Places : Ἑκατικός στρόφαλος σφαίρα ἑ (...)
- 182 PSELLOS, *Sur un miracle de Sainte Marie des Blachemes*, in *C.M.A.G.*, VI, p. 201, 20-22 : (…) ἡ Ἑκατ (...)
- 183 Th. HOPFNER, *Griechisch-Agyptischer Offenbarungzauber, Studien zur Palaeographie und Papyrus kund* (...)
- 184 ARISTOTE, *Histoire des animaux*, II, 12 (p. 53 Louis).
- 185 PHILOSTRATE, *Vita Ap.,* I, 25 et surtout VI, 11 où l'auteur parle d'oiseaux magiques en or suspendu (...)

- 186 Voir, entre autres références, PINDARE, *Pyth.*, 4, 214. Sur cet instrument de la magie amoureuse, v (...)
- 187 H. LEWY, *op. cit.*, p. 250.

40Le *στρόφαλος* appartient également au vocabulaire considéré par Éd. des Places comme chaldaïque180. Il désigne la toupie d'Hécate et c'est à Psellos que l'on en doit la description : « Le cercle d'Hécate est une sphère d'or, renfermant au milieu un saphir, tournant grâce à une lanière de taureau et portant des caractères sur toute sa surface ; c'est en la faisant tourner qu'on faisait les évocations. Et on a coutume d'appeler de tels instruments iynges (…) »181. Une équivalence est donc établie entre le στρόφαλος et l'ἴυγξ182. Le στρόφαλος appartient aux instruments utilisés par les magiciens183 et l'ἴυγξ, qui, en réalité, est le nom d'un oiseau184, désigne également un oiseau vraisemblablement en métal possédant des propriétés magiques185. Dans la magie amoureuse, on l'attachait sur une roue afin de faire revenir l'infidèle186. On est cette fois en droit de se demander si les Chaldéens ont pratiqué des rites ressortissant à la magie. Toutefois, le contexte semble tout à fait différent. H. Lewy, considérant que les iynges sont aussi des puissances intermédiaires entre Dieu et le théurge qui l'invoque, suppose que, quand l'instrument magique était mis en mouvement, cela affectait la révolution des sphères et attirait les iynges célestes187. Son interprétation réduirait ce στρόφαλος à un usage spécifiquement chaldaïque.

41Aussi peut-on conclure que le rituel théurgique chaldaïque n'offre que peu de points communs avec la magie. Même cet instrument qu'est la toupie d'Hécate n'est pas utilisé avec la même fin que dans la magie où il est instrument de la magie amoureuse. De même, la déesse Hécate n'est pas celle des magiciens puisqu'elle présente des caractères essentiellement différents de celle-ci. Il n'est pas vrai non plus que le rituel théurgique vise à contraindre les dieux car le but à atteindre n'est ni pratique ni matériel. Ainsi, la prière ne vise pas à obtenir des biens terrestres – nous avons souligné à plusieurs reprises le mépris qu'ont les *Oracles* pour tout ce qui est attaché à la matière ; le théurge, par l'ascèse, doit s'en détacher -, mais elle est la prière du mystique, celle qui élève et amène finalement à l'union. Tel est bien le but de la théurgie, qui peut même être conçue comme un rite ultra-intellectuel. L'analyse des quelques fragments suivants nous paraît révélatrice de cet aspect jusqu'à présent négligé par la plupart des commentateurs modernes.

1. Fragment 2

- 188 Fr. 2 des Places : 'Εσσάμενον πάντευχον ἀκμήν φωτός κελάδοντος αλκῇ τριγλώχινι νόον ψυχήν θ' ὁπλίσ (...)

Armé de toutes pièces de la vigueur d'une lumière éclatante, armé, intellect et âme, d'une force à trois pointes, jeter tout le symbole de la triade dans ton esprit et ne pas fréquenter les canaux de feu en se dispersant, mais en se concentrant188.

- 189 DAMASCIUS, I, 154 Ruelle = II, p. 105, 14-15 Westerink : Και γὰρ περί τοῦ νοητού σαφῶς ταῦτα εἴρητ (...)
- 190 DAMASCIUS, I, 154 Ruelle = II, p. 105, 18-19 Westerink : (…) ἀλλ' ἡ ἀφιεισα ἑαυτήν ἐκείνω πρός τήν (...)
- 191 JAMBLIQUE, *De Myst.*, VI, 6 (247, 4-6) : (…) τήν πρός θεούς ἕνωσιν, ἣν παρέσχηκεν αύτῷ τῶν απορρήτω (...)
- 192 Fr. 113 des Places (cité p. 133 et note 44).

42A.-J.Festugière replace cet oracle dans le commentaire que Damascius en a proposé. « Ces paroles », dit Damascius, « ont trait à l'intelligible et à la connaissance qui sera capable de le connaître »189. Cette interprétation n'exclut pas que nous puissions aussi ranger cet oracle parmi ceux qui permettent de se faire une idée du *rite* théurgique. En effet, il est possible de concevoir un rite intellectuel lié à la connaissance du divin car la connaissance prônée par les *Oracles* est, d'après Damascius, « celle qui s'abandonne à l'objet en vue de s'y unir d'une manière toute simple »190. Rappelons que d'après Jamblique aussi, c'est la connaissance des symboles qui assure l'union des dieux au théurge191. Et si Jamblique avait affiché le même mépris de la matière que l'auteur des *Oracles,* il aurait été tentant de voir dans son œuvre une influence des courants gnostiques qui fleurirent au cours des premiers siècles de notre ère. La doctrine des *Oracles,* par contre, ne se distingue guère de ceux-ci : la chute de l'âme présentée de façon dramatique évoque le drame primordial de la chute dans la matière qui est le fondement des doctrines gnostiques. Selon celles-ci, l'âme possède un feu, une étincelle qui lui a été donnée par Dieu et va lui permettre de remonter : cette parcelle de feu divin dont l'homme est pourvu n'est pas étrangère aux *Oracles.* Mais la première étape du processus de remontée est la prise de conscience, la connaissance par l'homme de sa propre condition et de l'univers. Ceci explique que le théurge doit être, d'après l'*Oracle,* un « mortel doué d'intelligence »192.

- 193 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, IV, p. 133, note 2, choisit, à la suite de Kroll, de traduire αλκή par (...)
- 194 Fr. 46 des Places : (…) πίστιν κάλήθειαν καί έρωτα.
- 195 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 212, 12-22 : δεῖ δή ουν τὸν γενναίως άντιληψόμενον τῆς ευχής ϊλεώς τε ποιε (...)

43Ce qui nous fait penser qu'il faut concevoir cette méthode de connaissance en termes de rituel, c'est la présence dans cet oracle du σύνθημα défini ci-dessus comme étant la parole, le λόγος qui, associé à l'έργον, conduira à la libération de l'âme. On peut comprendre dès lors que l'acte théurgique réside dans le réel combat que doit mener l'âme, comme l'attestent les termes πάντευχον, άλκη τριγλώχινι, όπλίσαντα. La « force à trois pointes »193 pourrait symboliser dans ce combat les trois vertus théurgiques, *foi, amour, vérité*194, vertus par lesquelles, selon Proclus, on se purifie du créé et on remonte vers Dieu. En effet, « celui qui veut se mettre vaillamment à prier » doit « se rendre les dieux propices et tout ensemble *réveiller en lui-même* ses notions sur les dieux (…), s'attacher sans intermission au service de la divinité, (…) maintenir inébranlable la belle ordonnance des *oeuvres chères aux dieux,* se proposer les *vertus* qui purifient du créé et font remonter vers les dieux, et la Foi, la Vérité, l'Amour, cette admirable triade, et l'Espérance des vrais biens, (…) »195. Cet extrait de Proclus est d'autant plus éclairant qu'il fait intervenir les mêmes notions que le fragment cité ci-dessus : la réminiscence d'un savoir sur les dieux s'identifie au *symbole* que l'on découvre en concentrant sa pensée dans la connaissance, la possession des trois vertus, à la *force à trois pointes,* et les rites au combat tout entier.

2. Fragment 159

- 196 Nous avons choisi de traduire l'adjectif άρηΐφατοι par le sens actif « qui tue au combat » plutôt (...)
- 197 Fr. 159 des Places : (…) βίη δτι σώμα λιπόντων
  ψυχαΐ άρηΐφατοι καθαρώτεραι ή έττΐ νούσοις.

44Que les âmes belliqueuses196 de ceux qui ont quitté le corps par la violence sont plus pures que [les âmes de ceux qui sont morts] de maladie197.

- 198 Sur ces diverses interprétations : voir la note 1 du fr. 159 des Places (p. 105).

45Les nombreuses interprétations de ce fragment témoignent de son obscurité : conseille-t-il le suicide ? Parle-t-il d'un « suicide mystique volontaire » ? Rend-il hommage aux héros victimes des combats ?198

- 199 Fr. 117 des Places : σωζόμενοι δι' ἑής ἁλκης (…).
- 200 Fr. 119 des Places : (…) θεοσυνδέτου ἁλκης.

46Nous proposons de le mettre en relation avec le précédent : on y retrouve une ambiance de combat (ἀρηίφατοι) et une notion de violence, de force (βίη). Il ne faut pas que l'âme attende de mourir de maladie, auquel cas elle resterait souillée ; il faut qu'elle se sorte d'elle-même du corps, comme l'attestent probablement deux autres fragments évoquant les âmes « sauvées par leur propre force (…) »199, force « qui unit à Dieu »200. Cette force pourrait bien être l'ἁλκή τριγλώχις du fragment 2, triade des trois vertus qui unissent à Dieu.

- 201 H. LEWY, *op. cit.*, *p.* 194-195 parle de « *warlike action* ».
- 202 Fr. 128 des Places : (…) ἐκτείνας πύριον *νουν*
  ἔργον ἐπ' εὐσεβίης (…).

47Jusqu'ici, le rituel théurgique des *Oracles Chaldaïques* se compose d'un *λόγος* (réminiscence du σύνθημα) et d'un *ἔργον* constitué par le combat au terme duquel l'âme trouvera sa délivrance201. Ce rite met en œuvre *l'intellect* et l'âme. La part de l'intellect dans le rite apparaît encore dans le fragment suivant : « (…) étendant un *intellect* embrasé à *l'œuvre* de piété (…) »202.

- 203 Fr. 66 des Places : μιγνυμένων δ' οχετών πυρός ἀφθίτου Ιργα τελούσα. La traduction d'Éd. des Place (...)
- 204 Voir p. 151 et note 188. A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, IV, p. 134 et note 3 propose une autre traduc (...)
- 205 Fr. 115 des Places (cité p. 131 et note 24).
- 206 Fr. 121 des Places (cité p. 145 et note 145). Sur l'ἐμπέλασις, quatrième degré de la prière, voir (...)

48Le rite, ainsi conçu, doit mener à l'union, l'union des canaux, c'est-à-dire du canal de l'âme qui s'élève et des canaux du Feu, du Premier Père ou encore du Premier Feu transcendantal : « Quand se mêlent les canaux », dit *l'Oracle, «* exécutant les œuvres du feu impérissable »203, fragment qui rappelle la « fréquentation des canaux du feu » du fragment 2204, la lumière et les rayons du Père vers lesquels il faut se hâter205, et nous fait prendre ce dernier fragment en guise de conclusion : « Le mortel qui sera approché du Feu aura la lumière »206.

3. Fragment 1

- 207 Fr. 1 des Places "Εστιν γάρ τι νοητόν, δ χρή σε νοείν νόου άνθει ἣν γὰρ ἐπεγκλίνης σόν νουν κάκείν (...)

Il existe un certain intelligible, qu'il te faut penser par la fleur de l'intellect ; car si tu inclines ton intellect et que tu penses celui-là comme si tu pensais quelque chose, tu ne le penseras pas : car il est la puissance qui lance des éclairs de ses tranchants intellectifs d'une force brillant des deux côtés. Il ne faut donc pas penser cet intelligible avec véhémence, mais par la flamme subtile d'un intellect subtil mesurant tout sauf cet intelligible ; il ne faut pas le penser avec tension, mais en portant le pur regard détourné de ton âme, il faut tendre vers cet intelligible un intellect vide, afin d'apprendre cet intelligible, puisqu'il est en dehors de l'intellect207.

49Cet oracle, particulièrement représentatif du langage symbolique propre aux *Oracles,* vient préciser le statut particulier de l'intellect mis en œuvre dans la connaissance du divin. Nous avons posé, à l'analyse des fragments précédents, que cette connaissance fait partie du rituel théurgique, en tant que méthode active de communication avec le divin. On comprend dès lors mieux la conception d'un rite ultra-intellectuel, comme l'est le plus haut niveau de théurgie chez Jamblique.

50Rentrons dans le détail de l'analyse de ce fragment où presque chaque mot requiert une interprétation.

- 208 Fr. 4 des Places : ἡ μέν γάρ *δύναμις* σύν ἐκείνω, νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου.
- 209 Fr. 37 des Places : (…) *στράπτονσαι* (…) πηγῆς πατρικῆς ἀπο, πουλύ δρεπτόμεναι πυρός ἄνθος (…). Voi (...)
- 210 Fr. 22 des Places : Εις τρία γάρ νοῦς είπε πατρός *τέμνεσθαι άπαντα, (...).*
- 211 A.-J. FESTUGIERE, *Op. cit.,* IV, p. 133.
- 212 *Ibid.,* IV, p. 139.
- 213 *Ibid.,* IV, p. 132.
- 214 Elles ont été longuement étudiées par H. LEWY, *op. cit,* p. 311-398 et Fr. CUMONT, *Lux perpetua, op* (...)
- 215 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.,* IV, p. 132, note 3.
- 216 H. LEWY, *op. cit.,* p. 168.
- 217 *Ibid.,* p. 169, note 384.
- 218 JULIEN, *Sur Hélios-Roi, 7,* 134 A : Τό δέ φῶς είδος έστι ταύτης οίον ύλης ύπεστρωμένης καί παρεκτει (...)
- 219 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.,* IV, p. 135.
- 220 Voir chapitre 1, p. 125.

51L'intelligible dont il est question au vers 1 est défini aux vers 3 et 4 comme « la *puissance* (δύναμις) d'une force qui brille tout autour, puissance *lançant des éclairs* (στράτττουσα) de ses *tranchants* (τομαισιν) intellectifs ». Ceci tend à l'identifier au premier intelligible, au Père, monade triadique avec la *Puissance* et l'Intellect208, source des Idées qui « *lançant des éclairs* viennent butiner à la source paternelle *la fleur du feu* »209 et ayant ordonné que *« toutes choses fussent divisées* »210. Selon nous, ce fragment expose alors une méthode de connaissance de l'intelligible, non pas de tout intelligible, mais du premier intelligible, le Père, le premier Dieu. Celui-ci ne peut être connu par l'intellect humain (vers 10), en d'autres termes, on ne peut le connaître comme quelque autre objet regardé par l'intellect (vers 3) avec une force « qui tâche à s'approprier l'objet »211. C'est dire que si l'on ne peut connaître Dieu par une saisie rationnelle, le νους doit alors être appréhendé, comme le fait A.-J. Festugière, non comme l'organe normal de la connaissance, mais comme organe d'intuition mystique212. Festugière en souligne par ailleurs l'importance dans la pensée platonicienne en tant que « faculté suprarationnelle qui permet de voir, de toucher le divin »213. Ce sens particulier,

dans lequel il faut entendre le *νους,* fait partie des théories platoniciennes qui sous-tendent les *Oracles*214 et qui contribuent à faire comprendre l'intérêt que ceux-ci ont représenté aux yeux des philosophes néoplatoniciens. En réalité, ce n'est pas l'intellect que les *Oracles* font intervenir, mais la « fleur de l'intellect », « la fine pointe de l'esprit »215, qui présente, selon H. Lewy, une affinité organique avec la substance noétique primordiale216. Cette métaphore de la fleur est courante dans la littérature grecque pour désigner ce qu'il y a de meilleur : qui n'a entendu parler de « la fleur de l'âge » ou de « la fleur des Grecs » ? H. Lewy cite d'autres exemples, d'une portée plus philosophique chez Plotin et Julien217. Ce dernier, en des termes empruntés aux *Oracles,* définit trois types de lumière : celle qui éclaire le monde sensible est la forme de l'Idée incorporelle de lumière, dont les rayons en sont le degré suprême, la perfection ou encore la fleur218. Cette référence suggère le niveau élevé où parvient le théurge. Cette méthode de connaissance aurait pour but de « nous mener jusqu'à l'absorption en Dieu, en sorte que le sujet devienne lui-même l'objet »219, dans un processus qui s'apparente à celui de la théurgie chez Jamblique. Il y a en effet action de l'homme, du théurge, mais, lorsque celui-ci s'est élevé au rang des dieux, il est dans le πάθος220. Peut-être s'épanouit-il alors comme une fleur, afin de se laisser saisir, ce qui donnerait un sens nouveau à cette métaphore.

- 221 Le fragment 18 des Places va peut-être aussi dans ce sens : ο'ί τόν ύπερκοσμον πατρικόν βυθόν ϊσθε (...)

52L'analyse des trois fragments précédents veut tendre à ceci : la communication avec les dieux, et même avec le dieu ἄγνωστος, peut s'établir par l'élévation de notre intellect, bien plus « de la fine fleur » de notre intellect, jusqu'à l'intellect divin. Cette méthode est présentée comme un combat dont les protagonistes sont l'intellect221 et l'âme, âme qui doit se ressouvenir du symbole paternel. Si l'on considère ce combat comme un ἔργον et le symbole comme un λόγος, on rapprochera cette méthode de connaissance du Premier Intelligible d'un rite intellectuel, peut-être semblable à celui que Jamblique a opposé au rite corporel et matériel dans les différents niveaux de sa théurgie.

Les Oracles *Chaldaïques* et Jamblique

- 222 J. BIDEZ, *Proclus, Περί τῆς ἱερατικῆς τέχνης,* in *Mélanges Franz Cumont,* p. 90.
- 223 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis,* p. 17-19. Pour H.-D. Saffrey *(La théurgie dans la philoso* (...)

53La plupart des savants modernes se sont étonnés à juste titre que dans un ouvrage destiné à faire l'apologie de la théurgie, à aucun moment, Jamblique n'invoque l'autorité des *Oracles Chaldaïques.* Ce silence n'aurait rien d'étonnant car Jamblique n'avait pas à se soucier des *Oracles Chaldaïques* dans une réponse aux questions posées par Porphyre au prêtre égyptien Anébon222. Cependant, on s'accorde à reconnaître que, si les *Oracles* ne sont pas explicitement cités dans le *De Mysteriis,* les nombreux rapprochements entre les deux textes témoignent d'une influence certaine des *Λόγια* sur l'ouvrage de Jamblique223.

54Nous allons, nous aussi, tenter de cerner quelle fut la réelle influence des *Oracles Chaldaïques* sur Jamblique et comment la théurgie des *Oracles* a été exploitée, voire élargie, par Jamblique. Nous le ferons à la lumière du premier chapitre de ce travail, en tenant compte de deux éléments. D'une part, la théurgie du *De Mysteriis* a été définie comme symbolisme actif et le théurge comme prêtre, spécialiste dans l'art des rites et détenteur d'un savoir nécessaire à leur opération. D'autre part, elle s'inscrit dans un traité visant à la réhabilitation

du culte traditionnel. Les points de rapprochement que nous étudierons plus particulièrement concernent la figure du théurge et le statut de la théurgie, la notion de symbolisme actif, certains détails du rituel, la démonologie, le concept de persuasion, le rôle du feu, la notion de véhicule (όχημα) et enfin celle d'élévation de l'âme (αναγωγή).

- 224 Fr. 153 des Places (cité p. 136 et note 72).
- 225 JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 18 (144, 12-14) : Τό γὰρ ανθρώπειον φῦλον ασθενές έστι καὶ σμικρόν, βλέπ (...)
- 226 *Ibid.*, III, 19 (146, 10-12) : Τό δ' άνθρώπειον αίσχρόν καὶ έν ούδενός μέρει καὶ παίγνιόν έστι πρός (...)
- 227 *Ibid.*, V, 18 (223, 10-14) : extrait cité complètement chapitre 1, p. 105 et note 483.
- 228 Fr. 116 (cité p. 133 et note 74).
- 229 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 18 (223, 16-18) : chapitre 1, p. 105 et note 4843
- 230 Fr. 113 des Places : cité p. 133 et note 48.
- 231 Fr. 130 des Places : Μοίρης είμαρτῆς τὸ πτερόν φεύγουσιν αναιδές, έν δέ θεῷ *κϊνται (...).*
- 232 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (238, 5-6) : (…) τελέως έν αύτοίς *κεῖσθαι* τήν ψυχήν ημῶν (…).

55Le théurge des *Oracles* se distingue du troupeau marqué par le destin224. Jamblique affiche le même mépris vis-à-vis de la race humaine qui, « faible et petite, a la vue courte » et « est de la même nature que le néant, (…) »225. Ailleurs encore, elle est « laide, sans importance, un jouet, comparée au divin »226. Enfin, « la masse du troupeau humain est subordonnée à la nature et (…) remplit complètement le gouvernement de la fatalité »227. En totale opposition avec cette masse ignorante et attachée à la matière, les théurges, tant dans les *Oracles* que dans le *De Mysteriis*, se caractérisent par leur savoir et par leur détachement du corps et de la matière. Ceux qui, selon *l'Oracle,* « se hâtent, *nus*, vers les hauteurs »228 évoquent, chez Jamblique, le « petit nombre » de ceux qui, « usant d'une extraordinaire puissance d'intellect, *se détachent de la nature* »229. Ce même extrait du *De Mysteriis* s'inspire peut-être encore de cet autre fragment parlant d'un « mortel doué d'intellect » assurant le salut de son âme en l'éloignant de la « terre maudite »230. Le théurge, c'est enfin celui dont l'âme, ayant échappé à « l'aile implacable de la fatalité, *reste fixée* en Dieu »231. Et chez Jamblique, lorsque l'union avec les dieux s'accomplit, « notre âme *repose* parfaitement en eux »232. On retrouve dans les deux extraits le verbe κεῖσθοα.

- 233 *Ibid.* V, 18 (224, 2-3) : chapitre 1, p. 105 et note 483.
- 234 *Ibid.*, V, 20 (228, 11-12) : (…) ούτοι άμωσγέπως σωματοειδῆ ποιούνται τήν έπι-μέλειαν τῆς όσιότητος
- 235 *Ibid.*, V, 23 (233, 4-5) : (…) ουδέ τήν ύλην ούν άφίστησιν ουδέν τῆς τῶν βελτιόνων μετουσίας, (…)
- 236 *Ibid.*, III, 18 (144, 15-17) : (…) μία δ' εστίν έν αύτῷ τῆς ένυπαρχούσης πλάνης καὶ ταραχῆς καὶ τῆς (...)
- 237 *Ibid.*, V, 20 (228, 6-12) : chapitre 1, ρ. 105 et note 487.

56Indéniablement, les deux auteurs distinguent deux catégories humaines radicalement opposées : d'un côté, les théurges, de l'autre, la masse humaine. Mais, alors que les *Oracles* semblent n'assurer aucune chance de salut à ceux qui composent cette dernière, Jamblique, s'écartant de sa source et intercalant entre ces deux catégories extrêmes, ceux qui, « intermédiaires, se portent vers ce qui se trouve entre la nature et l'intellect pur »233, admet pour tous une forme de culte qui leur est adaptée, plus ou moins corporelle ou plus ou moins

intellectuelle. C'est dire que, si l'on peut pratiquer la piété de façon corporelle234, le corps et la matière ne sont pas condamnés de façon aussi rédhibitoire que dans les *Oracles*. Jamblique n'affirme-t-il pas que la matière participe aux biens les plus élevés235 ? Contrairement aux *Oracles*, il laisse à la race humaine une chance de salut, reconnaissant « un remède à son erreur innée, à son désordre, à son changement perpétuel, à savoir participer *en quelque façon, dans la mesure du possible*, à la lumière divine »236. Dans le système hiérarchisé de Jamblique, le théurge des *Oracles*, celui « qui dépasse les corps et la matière », se retrouve « au sommet de l'art hiératique » ; les autres, « qui donnent un caractère corporel à leur *pratique de la piété », « abordent la théurgie* » ou en sont « *à mi-course* »237. Aussi dans sa volonté de récupérer dans la théurgie les différents rites païens, jusqu'aux plus matériels – comme les sacrifices sanglants -, Jamblique a dû concevoir une théurgie à plusieurs niveaux qui s'écarte de la théurgie des *Oracles*. Cet écart se marque encore dans le point suivant.

- 238 Fr. 1 des Places : cité p. 154 et note 207.
- 239 Fr. 2 et 113 des Places : cités respectivement p. 151 et note 188, p. 133 et note 48.
- 240 Fr. 110 des Places : cité p. 135 et note 68.
- 241 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2 (104, 10-12) : Τελειότερον δ' έτι τούδε θεωρείται, ήνίκα ἂν καί ή ὄφις (...)
- 242 *Ibid.*, III, 3 (107, 10-12) :Άλλ' έάν μέν τό νοερόν εαυτής ή ψυχή καί τό θείον συνυφαίνη τοις κρείτ (...)
- 243 *Ibid.*, III, 3 (106, 6-9) : (…) έγρηγορότες τά πολλά τή κοινή μετά του σώματος ζωή χρώμεθα, πλήν εί (...)
- 244 *Ibid.*, II, 6 (81, 13-14) : (…) ή μέν τών θεών παρουσία δίδωσιν ήμϊν ύγείαν σώματος, ψυχής άρετήν, (...)
- 245 *Ibid.*, V, 26 (238, 15 – 239, 1) :Ή δ' έν αύταΐς έγχρονίζουσα διατριβή τρέφει μέν τόν ήμέτερον νουν (...)

57Le système établi par les *Oracles* fait intervenir l'intellect. Un certain fragment a montré comment, par « *la fleur de l'intellect* », il est possible d'appréhender le Premier Père238 et d'autres fragments insistent sur le rôle de l'intellect dans la montée vers le divin et le salut de l'âme239. Cet aspect intellectuel s'inscrit dans un rite comprenant la réalisation d'actions qui accompagnent la récitation de paroles sacrées240, rite dont le but vise la communication avec le divin et l'union mystique. C'est pourquoi nous avons défini la théurgie selon les *Oracles* comme un rituel essentiellement intellectuel, voire ultra-intellectuel. Comme nous l'avons montré, la théurgie selon le *De Mysteriis* se présente elle aussi comme un système religieux dont le but ultime est l'union mystique, composé, à son niveau le plus élevé, de rites intellectuels. Comme dans les *Oracles*, en effet, le rôle du *νους* n'est pas négligeable non plus dans le traité de Jamblique. Il intervient dans la contemplation : « Une contemplation encore plus parfaite a lieu lorsque la vue voit, que l'*intellect* suit avec vigueur les actions et qu'un mouvement des contemplateurs s'y adjoint »241. Il joue encore un rôle dans la divination : lors de la divination dans le sommeil, « si l'âme enlace aux puissances supérieures sa part *intellectuelle* et divine, alors ses imaginations mêmes seront plus pures »242. Lorsque l'âme se sépare du corps, ce genre de vie est dit « intellectuel ou divin » : cela se passe dans le sommeil ou « quand nous pensons ou raisonnons » ; à ce moment, « par nos raisonnements purs, nous nous détachons entièrement de lui [= du corps] »243. L'intellect trouve donc sa place dans le *De Mysteriis* à côté du corps et de l'âme et Jamblique souligne les bienfaits que procure la venue des dieux à ces trois éléments : « La venue des dieux nous donne santé du *corps*, vertu de *l'âme,* pureté de *l'intellect* »244. Ailleurs encore, ce sont les effets de la prière sur l'intellect et l'âme qu'il expose : « Le temps qu'on passe aux prières nourrit notre *intellect*, élargit grandement *l'âme* pour accueillir les dieux »245.

- 246 *Ibid.*, II, 11 (96, 13-16 et 97, 2-4) : cité chapitre 1, p. 33 et note 85.
- 247 *Ibid.*, II, 11 (97, 11-15) : Ὅθεν δή οὐδ᾽ ὑπό τών ημετέρων νοήσεων προηγουμένως τά θεία αίτια προκα (...)
- 248 *Ibid.*, V, 18 (223, 16-17) : extrait cité chapitre 1, p. 105 et note 483.
- 249 *Ibid.*, V, 18 (225, 3-4) : extrait cité chapitre 1, p. 105 et note 485.
- 250 Fr. 1 des Places (cité p. 154 et note 207 ; voir notre analyse ci-dessus, p. 154-155).

58Mais, pour Jamblique, ce n'est pas par l'intellect que l'on atteint l'union avec les dieux. Rappelons cet extrait d'une importance capitale pour cerner la théurgie selon Jamblique comme un rite mettant en œuvre plus que le *νους* et dépassant la contemplation plotinienne : « Ce n'est pas même l'acte de penser qui unit les théurges aux dieux ; qu'est-ce qui empêcherait alors ceux qui pratiquent la philosophie contemplative d'atteindre l'union théurgique avec les dieux (…). C'est pourquoi ce n'est pas par l'action de penser que nous accomplissons ces actes ; car leur efficacité serait alors intellectuelle et donnée par nous »246. Dans le *De Mysteriis,* le *νους* est alors cause auxiliaire de la théurgie, c'est-à-dire du rite en tant qu'action divine : « Les causes divines ne sont donc pas appelées à l'action par nos pensées qui les précèdent ; mais il faut que celles-ci et toutes les meilleures dispositions de l'âme et notre pureté préexistent pour ainsi dire comme causes auxiliaires »247. Dans une analyse rapide, on pourrait donc croire que la participation de l'intellect dans l'accomplissement des actes théurgiques se trouve largement réduite par rapport aux *Oracles Chaldaïques.* C'est oublier deux points : dans les *Oracles,* le *νους* ne suffit pas non plus à atteindre l'union ; il n'est qu'un des éléments entrant en jeu dans l'action théurgique. D'autre part, au niveau le plus élevé de sa théurgie, Jamblique place ceux qui possèdent « une extra-ordinaire force d'intellect »248 et qui « pratiquent la règle intellectuelle et incorporelle de l'art hiératique dans toutes les parties de la théurgie »249. Et à ce stade, ces théurges semblent dériver en droite ligne de ceux qui, par « la fleur de l'intellect »250, atteignent la connaissance de Dieu et, par là, l'union mystique. Cette facette de la théurgie ne retient guère, il faut l'avouer, l'attention du lecteur du *De Mysteriis.* Jamblique, élargissant le concept de théurgie à l'ensemble du rite, a consacré une grande partie de son traité à des rites plus accessibles et plus matériels, ce qui lui a valu sa réputation de thaumaturge. Quant à l'aspect intellectuel du rite, réservé, comme dans les *Oracles,* à une minorité, il n'en parle qu'avec la discrétion des initiés.

- 251 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 11 (96, 17 – 97, 2) : (…) άλλ᾽ ή τών έργων τών άρρητων καί υπέρ πάσαν νόη (...)
- 252 *Ibid.*, VI, 6 (246, 16 – 247, 6) : extrait cité entièrement chapitre 1, p. 57 et note 219.

59Cette extension de la théurgie des *Oracles* à l'ensemble du rite, c'est sans aucun doute la notion de symbole qui en a été l'élément-clef. Car ce que Jamblique a retenu des *Oracles Chaldaïques,* ce sont surtout les actions (έργα) et les symboles (σύμβολα, συνθήματα), faisant de la théurgie un symbolisme en acte : « C'est l'accomplissement des *actions* ineffables et accomplies religieusement au-delà de toute intellection, ainsi que le pouvoir des *symboles* muets compris seulement par les dieux qui donnent l'union théurgique »251. Dans le *De Mysteriis,* la synonymie entre les σύμβολα et les συνθήματα apparaît clairement dans l'extrait suivant : « Par la force des symboles ineffables [τών απορρήτων *συνθημάτων],* le théurge commande aux puissances cosmiques (…) l'union des dieux lui a été conférée par la connaissance des symboles ineffables [τών απορρήτων *συμβόλων] »*252.

- 253 *Ibid.*, I, 12 (42, 15-16).

- 254 *Ibid.*, VI, 7 (249, 4-8) : Διόπερ παρά Χαλδαίοις, παρ’ οἷς διακέκριται καθαρός ὁ πρός μόνους τούς θ (...)
- 255 *Ibid.*, I, 15 (48, 5-7) : El δέ τις έννοήσειε και τάς Ιερατικός ίκετείας ώς άπ’ αυτών τών θεών άνθρ (...)
- 256 *Ibid.*, I, 11 (38, 14-15) : (…) τήν μεν τών φαλλών στάσιν τής γονίμου δυνάμεως σύνθημα τι είναι φαμ (...)

60Outre que l’adjectif απόρρητος rattache le symbole au domaine du λόγος, divers passages du *De Mysteriis* confirment qu’il s’agit de paroles : ici, ils sont associés aux noms des dieux (ονόματα θεών ιεροπρεπή καί ταλλα θεία συνθήματα253) ; là, divins, ils sont le langage destiné aux seuls dieux : « C’est pourquoi, chez les Chaldéens, chez qui le langage destiné aux seuls dieux a été séparé, pur, à aucun moment une menace n’est proférée ; les Égyptien », eux, mêlant les paroles adressées aux démons aux symboles divins, parfois usent aussi de menaces »254. Mais ailleurs, ce sont les supplications hiératiques qui sont συνθήματα255. Aussi faut-il voir tout un rite dans le σύνθημα, qui, s’il consiste en paroles, peut aussi être acte : « Nous disons », dit encore Jamblique, « que l’érection des images phalliques est un *symbole* du pouvoir générateur »256.

- 257 *Ibid.*, VII, 4 (254, 15-16).
- 258 *Ibid.*, VII, 4 (255, 9-11) : texte cité chapitre 1, p. 115 et note 551.

61Mot ou acte, le σύνθημα est mystérieux, incompréhensible et paraît dénué de sens257. En réalité, selon Jamblique, ces noms sont chargés de sens, « mais c’est le *caractère symbolique* intellectuel et divin de la ressemblance divine qu’il faut supposer dans les noms »258.

- 259 *Ibid.*, I, 21 (65, 6-7) : (…) καί ένθήματα θαυμαστά, οία άπό τοΰ δημιουργού καί πατρός τών δλων δεΰ (...)
- 260 Fr. 108, 109 et 2 des Places : cités respectivement p. 134 et note 54, p. 134 et note 50, p. 151 e (...)
- 261 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 11 (97, 15-17) : (…) τά δ’ ώς κυρίως έγείροντα τήν θείαν βούλησιν αυτά τά (...)
- 262 *Ibid.*, IV, 2 (184, 4-6) : (…) τό δέ κρατυνόμενον τοις θείοις συνθήμασι καί άνω μετέωρον δι’ αυτών (...)
- 263 *Ibid.*, VI, 6 (247, 4-6) : (…) τήν προς θεούς ένωσιν ήν παρέσχηκεν αύτώ τών απορρήτων συμβόλων ή γν (...)

62Comme la théurgie tout entière, comme le culte qu’ils constituent, ces symboles ont été envoyés par les dieux et plus précisément par le démiurge : « Le culte comporte des symboles admirables qui ont été envoyés ici par le démiurge et père de tous les êtres »259. L’influence des *Oracles Chaldaïques* est ici plus que probable : on ne peut penser, à la lecture de Jamblique, qu’aux σύμβολα semés par l’intellect du Père à travers le monde, au πατρικόν σύνθημα ou au τριάδος σύνθημα260. Le rôle de ces symboles devient primordial chez Jamblique : ils éveillent le vouloir divin261, font remonter jusqu’aux êtres supérieurs262 et provoquent l’union263. On admettra dès lors que, par rapport à sa source, Jamblique a élargi le symbolisme à l’ensemble des rites et que la théurgie ne vise plus uniquement à assurer le salut de son âme en se remémorant le symbole paternel, dans un rite accessible à quelques initiés capables de mettre en œuvre la fleur de l’intellect. Toutes les formes du rite, même les plus matérielles, sont chargées de symboles divins, envoyés par les dieux et ce caractère symbolique explique, selon Jamblique, leur manque apparent de signification.

- 264 *Ibid.*, V, 26 (237, 16-17) : (…) τ6 μέν πρώτον της ευχής είδός έστι συναγωγόν (…).
- 265 Traduction de A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Timée*, II, p. 33 (= PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 211, 20-21). (...)
- 266 Fr. 121 des Places : (…) τώ πυρί γαρ βρότος έμπελάσας *φάος* έξει. (cité ρ. 145 et note l45). Voir É (...)
- 267 Fr. 139 des Places : (…) τήν περιθαλπή έννοιαν (…).
- 268 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 211, 9-10 : (…) ευχής πρώτον ή γνώσις τών θείων τάξεων πασών, αίς πρόσεισι (...)
- 269 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (237, 18).

63Dans le détail du rituel, d'autres points communs entre la théurgie des *Oracles* et un certain niveau de théurgie chez Jamblique peuvent encore être relevés. Dans la prière, Jamblique – et plus tard Proclus – distingue plusieurs étapes. Le premier degré vise à rapprocher des êtres supérieurs. Jamblique le qualifie de συναγωγόν264. C'est la raison pour laquelle on a pu le rapprocher de l*'ἐμπέλασις,* « voisinage immédiat »265, quatrième étape de la prière parfaite pour Proclus. Or, ce terme utilisé par Proclus trouve sa source dans un fragment des *Oracles*266. Dès lors, on peut penser que ceux-ci inspirèrent Jamblique, si pas dans les termes mêmes, du moins dans la conception du rituel. Cette influence pourrait être confirmée par cet autre rapprochement : « La pensée chauffée au feu »267 de *l'Oracle,* fragment cité par Proclus en rapport avec le premier degré de la prière qui est *connaissance* de toutes les classes dont s'approche celui qui prie268, semble être la source du premier degré de la prière selon Jamblique « qui mène à la *connaissance* du divin »269.

- 270 *Ibid.*, VII, 4 (256, 6-11) : cité p. 70 et note 288 ; VII, 5 (257, 15-19) : τά βάρβαρα ονόματα (…) (...)
- 271 Fr. 150 des Places : ονόματα βάρβαρα μήποτ' άλλάξης.
- 272 A.-J. FESTUGIERE, *Corpus Hermeticum*, XVI, 2 et la note 7, p. 232-234 et du même auteur : *L'idéal r* (...)
- 273 *P.G.M.*, VIII, 20-21 : οΐδά σου καί τά βαρβαρικά ονόματα (…) ταυτά σοι έστιν τά βαρβαρικά ονόματα.
- 274 ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, 214-228.
- 275 PLATON, *Lois*, II, 656 d – 657 a, salue, par exemple, la stabilité des Égyptiens en matière d'éduca (...)

64Plus évident encore est le point suivant, déjà évoqué : l'utilisation des noms barbares dans les prières, préconisée par Jamblique, et le précepte de garder les prières immuables270 rappellent l'interdiction de changer les noms barbares des *Oracles*271. L'utilisation des noms barbares n'est toutefois pas proprement chaldaïque. Ajoutons aux nombreux parallèles cités par Festugière272 que dans les papyrus magiques, le magicien affirme souvent connaître les noms barbares de la divinité qu'il invoque et veut contraindre273. Mais si dans les papyrus c'est justement une assurance de contraindre la divinité, chez Jamblique, comme dans les *Oracles*, c'est plus la fixité du rite qui est soulignée. Ce goût pour l'innovation, propre aux Grecs et qu'avait déjà stigmatisé Aristophane274, s'oppose à la stabilité des Égyptiens qui avait fait l'admiration de Platon275. Dans cet ouvrage écrit par un pseudo-prêtre égyptien, Jamblique reste fidèle à la tradition et à la pensée de Platon, sacralisée par les *Oracles.*

- 276 Voir p. 146-148.
- 277 Sur ces différents modes de divination, voir JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2-11 et chapitre 1, p. 117- (...)

- 278 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 1 (100, 19) ; III, 5 (111, 5) ; III, 15 (135, 12 et 14) ; III, 16 (138, 8 (...)
- 279 *Ibid.*, III, 15 (136, 2-8) : *Συμβολικώς* δε τήν γνώμην τοϋ θεου έμφαίνουσι (…) *σημαίνοντες* (…) δια *σ* (...)

65En matière de divination, nous l'avons vu, l'auteur des *Oracles* condamne différentes formes de mantique, astrologie, prise des auspices et autre haruspicine276. Seuls les oracles proférés par le dieu lui-même lors de son autopsie ou par l'intermédiaire d'un medium recueillent son adhésion. Jamblique est moins catégorique. Divisant les modes oraculaires en modes divins et modes humains, il accorde sa préférence aux premiers, mais ne condamne pas vraiment les seconds. Les modes divins correspondent à ceux retenus par l'auteur des *Oracles.* Il s'agit effectivement de la divination qui se produit lors de l'*épiphanie* divine pendant les songes et de celle qui se produit par l'intermédiaire d'un *medium* possédé et inspiré par la divinité (c'est l'enthousiasme, c'est la divination par les oracles de la Pythie, du prêtre de Colophon ou de la prêtresse des Branchides, possédés par le dieu)277. Les modes humains de divination retenus par Jamblique sont l'astrologie, la prise des auspices et l'haruspicine : ceux-ci se fondent sur des signes divins, symboles de l'intention du dieu. Le terme σημεία a été réservé au domaine de la mantique278 ; mais ces σημεία sont aussi des συνθήματα, ce qui constitue une nouvelle exploitation des συνθήματα chaldaïques : dans le même contexte en effet, on trouve côte à côte les σημεία, les σύμβολα et les συνθήματα279. Si Jamblique a récupéré la mantique préconisée par les *Oracles,* il en a donc élargi le champ afin de réhabiliter la mantique traditionnelle sous toutes ses formes, et ce, avec l'aide d'un concept chaldaïque, celui du σύνθημα.

- 280 Fr. 101 (αυτοπτον άγαλμα) et 142 *(τοις* αυτοπτοις φασμασιν) des Places. Sur άγαλμα désignant un ast (...)
- 281 Voir p. 38-39.
- 282 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 3 (73, 13 : τα δαιμόνια δέ καί τα ηρωικά αύτοπτικά πνεύματα) ; II, 6 (82, (...)
- 283 *Ibid.*, I, 12 (40, 19-20 ; αύτοφανής γάρ τις έστι καί αύτοθελής ή διά τών κλήσεων έλλαμψις, (…)) ; (...)
- 284 H. LEWY, *op. cit.*, p. 467-468 et note 8.

66Il faut peut-être encore déceler l'influence des *Oracles Chaldaïques* dans l'utilisation par Jamblique des termes αυτοψία et αΰτοπτος280, bien que ce vocabulaire ne soit pas proprement chaldaïque mais plutôt rattaché à l'ensemble des mystères281. Ces termes s'appliquent aux apparitions personnelles des dieux invoqués. Ils appartiennent, ainsi que l'adjectif αύτοπτικός282, à toute une série de formes composées du préfixe αύτο- : αύτοφανής, αύτο-θελής, αυτόκλητος, αύτενέργετος, αυθαίρετος283. Étant donné ce que nous savons désormais de l'intention de Jamblique, il convient de souligner l'importance de ce préfixe. Jamblique oppose à l'idée d'une contrainte exercée sur les dieux, une conception du rite, selon laquelle les dieux apparaissent d'eux-mêmes, de leur propre volonté, distinguant ainsi θεουργία et γοητεία. H. Lewy a montré comment, pour servir ce but, Jamblique est passé, pour αύτοφανής, du sens chaldaïque de « qui apparaît personnellement » au sens de « qui apparaît de sa propre volonté »284. Si l'on ajoute à cela les rapppro-chement évidents entre les αύτοπτικά αγάλματα du *De Mysteriis* et les αύτο-φανών αγαλμάτων des *Oracles,* entre les αύτοπτικά πνεύματα du *De Mysteriis* et les αύτοφανέσι πνεύμασι des *Oracles,* on peut penser que le même glissement a été effectué pour l'adjectif αύτοπτικός. Ceci constitue un nouvel exemple de la façon dont Jamblique a exploité les conceptions ou le vocabulaire chaldaïques afin de les adapter à son entreprise de récupération.

- 285 Voir p. 137 et note 85.
- 286 Fr. 176 des Places (cité p. 137 et note 84).
- 287 Fr. 136 des Places (cité p. 137 et note 85).
- 288 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (176, 14 et 177, 14) et III, 31 (177, 12 – 178, 1).
- 289 *Ibid.*, V, 15 (220, 10-18).
- 290 *Ibid.*, V, 14 (218, 3-4).
- 291 *Ibid.*, I, 12 (42, 15-16).
- 292 *Ibid.*, VII, 5 (260, 1-2).
- 293 *Ibid.*, VII, 4 (256, 6-8).
- 294 *Ibid.*, III, 31 (175, 15-16).
- 295 *Ibid.*, V, 3 (201, 6-7 et 10).

67Sans affirmer une influence directe des *Oracles* sur Jamblique, le point suivant nous permet du moins de placer le *De Mysteriis* dans une tradition qui mène des *Oracles* à Proclus. Selon l'interprétation que donne ce dernier de certains fragments285, les *Oracles* préconiseraient une initiation méthodique286 et ce serait l'impréparation de l'homme aux œuvres divines qui vaudrait à celui-ci d'être « détourné » par Dieu et « conduit vers des voies stériles »287. C'est par un argument du même ordre que Jamblique explique le mauvais fonctionnement du rite, affirmant que, lorsque les hommes pratiquent le culte dans le désordre, sans savoir, d'une manière qui ne convient pas, ils ne peuvent atteindre les dieux. C'est pourquoi, dit Jamblique, il ne faut pas pratiquer le culte άθέσμως καί ατάκτως288. Il faut choisir le mode de culte *qui convient* (πρόσφορον) à l'accord entre les fidèles et les puissances honorées289 ; il faut offrir dans le culte la connaturalité *qui convient* (ἴφοιτήκουσαν) aux dieux290. Remarquons enfin l'emploi fréquent de l'adjectif ίεροπρεπής et de l'adverbe ίεροπρεπών : conviennent à la chose sacrée les noms divins291 et indicibles292, la langue des peuples sacrés293, et, d'une façon générale, tous les actes rituels294. « L'exhalaison qui s'élève des victimes *selon les rites* (…) s'adapte aux êtres supérieurs »295, etc.

- 296 Voir chapitre 1, p. 77-78.
- 297 Fr. 90 des Places : (…) έκ δ' άρα κόλπων
  γαίης θρώσκουσιν χθόνιοι κύνες ούποτ' αληθές
  σήμα βροτώ δει (...)
- 298 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 22 (154, 7-15) : (…) ούκ άπογεννώνται οί δαίμονες άπό τών έν τοις σώμασι (...)
- 299 Fr. 135 des Places (cité p. 133 et note 46).
- 300 Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 260 et note 5.
- 301 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 6 (82, 8-15) : ή δέ τών δαιμόνων βαρεί μέν τό σώμα καί νόσοις κολάζει, κα (...)
- 302 Fr. 115 des Places (cité p. 130 et note 17).
- 303 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (176, 1-2) : (…) Χαλδαίων ποτέ προφητών λεγόντων.
- 304 *Ibid*, III, 31 (176, 13 – 177, 10) : Όσοι δέ είσιν αυτοί τε άλιτήριοι (…) τοίς κακοϊς πνεύμασι συνά (...)
- 305 *Ibid.*, IV, 6 (189, 6-7) : (…) άδικα τινα δρασθαι έν ταΐς κατά τάς κλήσεις πραγματείαις.

68En matière de démonologie, on ne peut pas non plus affirmer avec certitude l'influence des *Oracles Chaldaïques* sur Jamblique, étant donné, comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, l'origine grecque, ou du moins la présence dans la tradition grecque, des bons et des mauvais démons296. On constate néanmoins que ceux-ci sont présents dans les *Oracles* dans des contextes similaires à ceux évoqués dans le *De Mysteriis.* Ainsi, d'après

l'*Oracle*, les démons terrestres ne peuvent prédire la vérité sur l'avenir297, ce qui préfigure, chez Jamblique, l'idée que les démons attachés à la matière et aux corps, ayant, par connaturalité avec ceux-ci, les mêmes passions, ne peuvent prédire l'avenir298. D'une manière générale, toujours d'après *l'Oracle,* les mauvais démons détournent les âmes des rites299, ce qui laisse supposer à H. Lewy, à la lumière des témoignages de Proclus et Psellos, que les bons démons aident l'âme dans son ascension hiératique et dans son combat contre les mauvais démons qui tentent de l'empêcher d'atteindre 1 union avec Dieu300. Tel est aussi l'avis de Jamblique qui affirme que « l'apparition des démons alourdit le corps et le châtie par des maladies, tire l'âme vers la nature, n'éloigne pas des corps et de la sensation apparentée aux corps, retient *ceux qui se hâtent vers le feu* dans les régions d'ici, ne délivre pas des liens de la fatalité »301. L'influence des *Oracles* est confirmée par l'emploi de l'expression τους δ' έπί τό πυρ σπεύδοντας rappelant le chaldaïque σπεύδειν πρός τό φάος καί πρός Πατρός αύγάς302, influence qui pourrait être appuyée encore par le fait que Jamblique attribue explicitement à des « prophètes chaldéens »303 la théorie selon laquelle, par connaturalité, les esprits pervers s'attachent aux démons pervers et y sont assimilés, ne pouvant dès lors atteindre Dieu304. Nous avons largement souligné, dans le chapitre précédent, le rôle joué par les démons dans l'entreprise de récupération des rites païens par Jamblique : en n'attribuant la vérité, le juste et le beau qu'aux seuls dieux et bons démons, en mettant les démons pervers à l'origine de l'injuste et du laid, Jamblique explique notamment que des « injustices peuvent se produire dans les opérations évocatoires »305. Cette idée que les mauvais démons sont cause de trouble dans les rites, décelée dans les *Oracles* et dans le *De Mysteriis,* témoigne, sinon d'une influence directe des premiers sur le traité de Jamblique, peut-être d'un emprunt à une source commune (le platonisant Plutarque ?).

- 306 H. LEWY, *op. cit.*, p. 58, note 184, citant JAMBLIQUE, *op. cit.*, VI, 7 (249, 3).
- 307 Voir p. 143-144.
- 308 Voir p. 59-60.
- 309 Fr. 14 des Places : Πατήρ ού φόβον ένθρφσκει, πειθώ δ' έπιχεύει.
- 310 Fr. 81 des Places : Τοίς δέ πυρός νοερού νοεροίς πρηστήρσιν άπαντα εΐκαθε δουλεύοντα πατρός πειθηνί (...)
- 311 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques,* p. 126, note 1 au fr. 14.
- 312 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques,* 1141 d, 7-9 des Places : (…) τό θείον ούκ εστι φριμά (...)
- 313 Voir chapitre 1, p. 59-60. Voir aussi H. LEWY, *op. cit.*, p. 58 (citant à la note 184 des référence (...)

69H. Lewy se fonde sur une affirmation de Jamblique pour déclarer que les Chaldéens ne prétendent pas exercer un pouvoir sur les dieux306 : ce sont les noms qui provoquent la manifestation du dieu en l'enchantant, en le persuadant. Nous avons de notre côté suffisamment montré que, si l'on exclut les fragments presque unanimement considérés comme douteux, les *Oracles* ne font pas état d'une contrainte sur les dieux307. Par ailleurs, nous avons également insisté sur l'archarnement avec lequel Jamblique écarte toute contrainte dans les rites, remplaçant celle-ci par la persuasion308. Cette persuasion est présente dans les *Oracles Chaldaïques* dans ces deux fragments : « le Père n'inspire pas de crainte, il répand la persuasion »309 et « aux éclairs intellectuels du feu intellectuel, tout cède, asservi au vouloir persuasif du Père »310. Le premier fragment est accompagné d'une note d'Éd. des Places allant dans le sens d'un rapprochement avec l'extrait de Jamblique déjà cité par H. Lewy : « La persuasion – substituée aux menaces et aux contraintes *(cf.* Jamblique, *De Myst.,* VI, 5-7) – revient au fr. 81, v.2 »311. Si ce nouveau rapprochement avec les *Oracles* est séduisant, il apparaît pourtant à la lecture de ces deux fragments qu'il ne s'agit pas de la persuasion

exercée sur les hommes par les dieux, mais de celle exercée par le Père, le Feu. C'est d'ailleurs dans ce sens que va l'interprétation que donne Psellos du fragment 14 : « Le divin n'est pas terrifiant ni irritable, mais doux et calme ; d'où il n'envoie pas de crainte aux natures qui lui sont soumises, mais il attire tout par la persuasion et la grâce »312. Dès lors, il paraît hasardeux d'affirmer que les *Oracles* furent cette fois encore la source du *De Mysteriis*, d'autant plus que cette notion de persuasion n'est pas proprement chaldaïque313.

- 314 Fr. 5 des Places : πῦρ ἐπέκεινα τό πρώτον.
- 315 Fr. 37 des Places : νοερώ πυρί.
- 316 Fr. 3 des Places : ίδιον πύρ. Voir A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.*, IV, p. 132.
- 317 Fr. 60 des Places : πύρ πυρός έξοχέτευμα.
- 318 Fr. 65 des Places : και πέμπτον μέσον άλλο πυρήοχον, ένθα κάτεισι μέχρι καί ύλαίων οχετών ζωηφόριον (...)
- 319 Fr. 96 des Places (cité p. 130 et note 23) et fr. 127 des Places : πάντοθεν άπλάστω ψυχή πυρός ηνί (...)
- 320 Fr. 128 des Places : πυριον πῦρ.
- 321 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1140 b, 3-4 des Places : έάν έκτείνης τόν φωτισθέντα (...)
- 322 H. LEWY, *op. cit.*, p. 169.
- 323 Fr. 139 des Places : cité p. 162 et note 267 (avec le commentaire de A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Ti* (...)
- 324 Fr. 146, 148 et 38 des Places : (…) πϋρ ατύπωτον (…) ; μορφής άτερ εύίερον πῦρ ; έμόν (…) πῦρ (…).
- 325 Fr. 66 des Places (cité p. 136 et note 71).
- 326 Fr. 121 des Places (cité p. 145 et note 145).

70Le feu occupe une place importante dans les *Oracles Chaldaïques* et l'on pourrait voir préconisé dans ceux-ci un culte des mystères du Feu. Il est dieu – le premier feu transcendantal est le premier dieu314, le feu intelligent est le deuxième315 – ou essence propre du Dieu suprême316. Quand il est feu dérivation du feu317, il est le feu du soleil, qui descend du feu transcendantal en conduits (οχετοί)318. Il est encore substance de l'âme319 et « l'intellect embrasé »320 est, d'après Psellos, illuminé d'en haut et devenu lui-même l'œuvre du feu divin321, « portion pensante de l'âme humaine dérivant du feu noé-tique primordial »322. L'âme, étincelle du feu divin, doit se laisser réchauffer par ce feu pour remonter à son principe323. Les apparitions divines, en l'occurrence celles d'Hécate, peuvent se faire sous la forme du feu324. Enfin, les opérations théurgiques sont les œuvres du feu impérissable325 ; la montée vers le feu intelligible, l'élévation de l'âme y sont proposées comme fins326.

- 327 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 4 (78, 1) : τό τών θεών πῦρ άτομον άφθεγκτον έκλάμπεί ; II, 7 (84, 8) : π (...)
- 328 Voir les deux premiers extraits de Jamblique cités dans la note précédente et le fragment 148 des (...)
- 329 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (179, 9-10) : ή πρός τό νοητόν πῦρ άνοδος (…).
- 330 *Ibid.*, V, 11 (214, 9) : (…) έπί τό θείον καί ούράνιον πῦρ καί άυλον (…) et V, 11 (215, 3-5) : ήμάς (...)
- 331 *Ibid.*, III, 11 (126, 11) : άπό τε τής τοῦ θείου πυρός άκτίνος καταυγάζεται (…).
- 332 Fr. 115 des Places (cité p. 130 et note 24).
- 333 JAMBLIQUE, *Op. cit.*, II, 6 (82, 13).

- 334 Fr. 66 des Places (cité p. 136 et note 71).
- 335 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 10 (92, 13-14) : τών αληθινών αθλητών περί τό πῦρ.
- 336 Voir la notice d'Ed. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis, p.* 19.
- 337 A.-J. FESTUGIERE, *La religion grecque à l'époque romaine,* in *Revue des Études Grecques,* 66, 1951, (...)
- 338 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 18). Voir Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganism* (...)

71Or, le feu occupe une place importante dans le traité de Jamblique également. Nombreuses sont les citations qui l'attestent : il représente souvent la lumière dispensée lors des apparitions divines327 ; le feu sans forme dispensé par l'âme totale fait immanquablement penser à l'Hécate des Chaldéens se produisant sous l'aspect d'un feu sans forme328. Mais quand il est le feu intelligible vers lequel les théurges préconisent de s'élever329 ou encore le feu divin vers lequel l'offrande par le feu élève330, il est tout simplement Dieu. Lorsque la Pythie « est illuminée par le rayon du feu divin »331, le καταυγάζεται ne rappelle-t-il pas le πρός Πατρός αύγάς des *Oracles*332 ? Dans ce même fragment, nous avons déjà rapproché le χρή σε σπεύδειν πρός τό φάος des τους δ' έπί τό πυρ σπεύδοντας de Jamblique333. Enfin, si les « œuvres du feu » sont la théurgie dans les *Oracles*334, les « athlètes du feu » sont les théurges chez Jamblique335. L'influence des *Oracles* est donc nettement perceptible encore, mais elle n'est peut-être pas la seule. Comment ne pas envisager que l'oriental auteur du traité des *Mystères d'Égypte* ait pu subir l'influence de religions orientales telles que le mazdéisme336, hypothèse qui, quoique discuté337, se verrait confirmée par la présence dans le texte de Jamblique des anti-dieux338 ?

- 339 Fr. 201 des Places.
- 340 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 5, 5. : (…) γίνονται κατά τα οχήματα τα εαυτών (…).
- 341 Fr. 120 des Places (voir p. 170 et note 345).

72Un autre concept s'inscrit encore dans le courant qui va des *Oracles* à Proclus, en passant par Jamblique. C'est celui de l'*όχημα,* véhicule de l'âme. Ce terme est rangé par Éd. des Places dans le vocabulaire chaldaïque339 sur base de l'extrait suivant du commentaire de Proclus : « Les âmes entrent dans le cosmos en vertu de leurs véhicules »340. Contrairement à son habitude pourtant, Proclus ne cite pas les *Oracles* comme source. Néanmoins, il existe un autre fragment – nous y reviendrons341 – attestant l'utilisation de ce vocable par l'auteur des *Oracles.*

- 342 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 5, 13-17 : Νους Τε γαρ έστιν ήμϊν ό κατ' ένέργειαν, καί ψυχή λογική προελθ (...)
- 343 JAMBLIQUE, *De l'âme, apud* STOBEE, I, 49, 43 (p. 385, 3-10 Wachsmuth) : Οι μέν γαρ ευθύς αυτήν τήν (...)

73La notion de « véhicule de l'âme » est platonicienne avant tout. Cependant, les Néoplatoniciens y apportent quelque nuance. Alors que Platon considère le corps tout entier comme véhicule de l'âme, Proclus fait la distinction entre corps et véhicule, attribuant à l'homme quatre parties qui sont l'intellect, l'âme, le véhicule éthéré et le corps342. Cette divergence a été soulignée par Jamblique lui-même dans son *Traité de l'âme* : « Car les uns, comme la plupart des Platoniciens, logent immédiatement l'âme même dans le corps même qui est propre à servir d'instrument. Les autres estiment qu'entre l'âme incorporelle et le vase corporel, il y a des vêtements éthérés, célestes et spirituels qui, enveloppant la vie intellective, sont placés devant elle comme un rempart pour la garder, qui en outre sont à son service en

qualité de *véhicules,* et qui d'autre part aussi la réunissent de manière proportionnée au corps solide en l'y attachant par certains liens intermédiaires communs »343.

- 344 PORPHYRE, *À Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme* (édition K. KALBFLEISCH, in *Abhandl* (...)

74L'idée que l'âme, étant céleste, doive s'adjoindre un intermédiaire éthéré, pneumatique ou aérien avant d'entrer dans le corps, appartient également aux théories préconisées par Porphyre : « Il n'est pas vrai non plus que, comme un oiseau qui entre dans une maison par la fenêtre, l'âme, volant à travers l'air, entre par la bouche ou le nez, mais, soit que, étant céleste, elle ait attiré à elle un corps fait d'éther ou de souffle ou d'air, ou encore formé du mélange de ces éléments (…) »344.

75Voilà donc, brièvement présentés, les points de vue platonicien et néoplatonicien sur le véhicule de l'âme, lors de la descente de celle-ci dans le corps, qu'il s'agisse du corps lui-même ou d'un corps intermédiaire.

- 345 Fr. 120 des Places : ψυχής λεπτόν όχημα.
- 346 PROCLUS, *In rem publicam,* I, p. 152, 14-18 : (…), ίνα καί *το φαινόμενον όχημα* διά τής εμφανούς αυτ (...)
- 347 A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, In rem publicam,* Paris, Vrin, 1970, I, p. 172, note 2.
- 348 PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 234, 26-30 (citant fr 6le des Places) : Καί δοκοῦσιν έπεσθαι τοις λογίοι (...)

76Tournons-nous à présent du côté des *Oracles* : un seul fragment, court et peu explicite, parle du « subtil véhicule de l'âme »345. La nature de celui-ci peut être cernée à la lumière d'un extrait de Proclus qui met en rapport les procédés des théurges visant à l'immortalisation de l'âme et les agissements d'Achille autour du bûcher de Patrocle. Achille adresse une invocation aux vents « (…) pour que le véhicule apparent obtienne, grâce à leur mouvement visible, le traitement approprié, et que le véhicule plus divin que celui-ci soit invisiblement purifié et retourne à son lot propre, attiré par les rayons de l'air, de la lune et du soleil, comme dit quelque part un des dieux (…) »346. Le *φαινόμενον όχημα* doit être compris comme le corps ; quant à l'*όχημα θειότερον,* il est, lui, le véhicule de l'âme qui nous occupe ici347, le corps pneumatique de l'âme dont l'adjectif λεπτόν souligne précisément la qualité de πνεύμα, d'autant qu'un autre extrait de Proclus, prenant les *Oracles* à témoin, le dit composé « d'air, de soleil, de lune et de tout ce qui nage avec l'air »348, éléments recueillis par l'âme lors de sa descente dans le monde sensible.

- 349 Attestée par les trois extraits de Jamblique cités aux notes 353, 354 et 359, dans lesquels le πνε (...)
- 350 Fr. 104 des Places : (…) μή πνεύμα μολύνης (…).
- 351 H. LEWY, *op. cit.*, p. 184 et note 30.
- 352 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques,* 1132 a, 8-11 des Places : (…) δ δε Χαλδαϊος ούκ άλλω (...)

77Si l'on admet l'équivalence όχημα – πνεύμα349, un autre fragment des *Oracles* apporte un complément d'information : « Ne souille pas le *pneuma* »350, ce qui signifie que, quand l'âme est dans le corps, il importe de mettre le véhicule à l'abri des souillures provenant de la matière, afin qu'il puisse assurer la remontée de l'âme351. Cette interprétation rejoint celle

donnée par Psellos du premier fragment cité : « D'après le Chaldéen, nous ne pouvons monter vers Dieu qu'en fortifiant le véhicule de l'âme par des rites matériels »352.

- 353 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (239, 9-11) : (…) απορρίπτει *τοῦ αίθερώδονς και αύγοειδοϋς πνεύματος* πε (...)

78L'*ὄχημα* apparaît ainsi non seulement comme le véhicule constitué des quatre éléments dont l'âme s'est chargée lors de sa descente, mais aussi comme l'instrument par lequel s'accomplit sa remontée, l'ascension théurgique. Mais il ne s'agit que de l'interprétation de Psellos. Peut-on affirmer avec certitude que les auteurs des *Oracles* avaient bel et bien attribué à cet *όχημα* ce double rôle ? Psellos ajoute un élément nouveau : c'est par les rites que l'on purifie ce véhicule. Il est troublant de constater que Jamblique expose la même idée, quand il dit que la prière « rejette tout ce que garde du monde créé le *pneuma* éthéré et lumineux »353. En affirmant cela, est-il fidèle à sa source ou a-t-il élargi les concepts chaldaïques afin d'apporter une justification supplémentaire à la pratique des rites – conception reprise plus tard par Psellos ?

- 354 *Ibid.*, III, 11 (125, 3-7) : ού μέντοι του γε θεού πασά έστιν ή έπίπνοια ήντινα παρέχει τό ύδωρ, άλ (...)
- 355 *Ibid.*, III, 14 (132, 12).
- 356 *Ibid.*, IV, 13 (198, 15-17) : έπί δέ πνεύματος θολεροΰ καί διύγρου περιπλανάται κάτω περί τούς τής (...)

79La purification du *pneuma* psychique s'obtient encore, selon Jamblique, à partir de l'inspiration divine qui opère dans la mantique : « Cependant, l'inspiration que procure l'eau ne vient pas toute du dieu, mais c'est celle-là seulement qui procure aptitude et purification du *pneuma* lumineux en nous, grâce auxquelles nous devenons capables de recevoir le dieu »354. Dans cet extrait où apparaît le vocable chaldaïque χωρεΓν, on retrouve le caractère lumineux caractéristique de l'öχημα des *Oracles Chaldaïques.* Dans le *De Mysteriis,* le *pneuma* psychique est également qualifié d'éthéré et de lumineux (αίθερώδες καί αύγοειδές)355. Si telles ne sont pas les qualités de l'enveloppe pneumatique de l'âme et que celle-ci reste attachée à un *pneuma* « bourbeux et humide », l'âme est alors condamnée à l'errance sur la terre356.

- 357 G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 379-384.
- 358 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 3 (73, 15).
- 359 *Ibid.*, III, 14 (132, 11-15) : Αύτη δή που τό περικείμενον τή ψυχή *αίθερωδες και αύγοειδές όχημα* έπ (...)
- 360 Sur l'origine chaldaïque de ce terme, voir la notice d'Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. (...)
- 361 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2 (103, 14 – 104, 1) : Kai ποτέ μέν άναφές καί άσώματον πνεύμα περιέχει (...)
- 362 *Ibid.*, III, 8 (117, 1-4) : 'Αλλά δεϊ ίητείν τά τής θείας μανίας αίτια ταύτα δ' εστί τά καθήκοντα ά (...)
- 363 *Ibid.*, III, 4 (109, 12-14) : εί γάρ τήν εαυτών ζωήν ύποτεθείκασιν δλην ώς *όχημα* ή öργανον τοίς έπι (...)

80G. Verbeke a très bien montré comment Jamblique a élaboré une pneu-matologie beaucoup plus large en vue d'expliquer la divination religieuse357 : en effet, à côté du *pneuma* psychique, il distingue, chez Jamblique, le *pneuma* mantique, lumière émise par un dieu ou un

être supérieur. Jamblique parle effectivement des δαιμόνια καί αύτοπτικά πνεύματα358. Cette lumière éclaire le véhicule pneumatique de l'âme afin de susciter dans notre imagination des représentations divines : la mantique dite par adduction de lumière « éclaire de la lumière divine le véhicule éthéré et lumineux entourant l'âme, à la suite de quoi, des apparitions divines s'emparent de la puissance Imaginative qui est en nous, mises en mouvement par le vouloir des dieux »359. Ce *pneuma* mantique peut encore se poser en vrombissant360 dans notre sommeil : « Parfois un *pneuma* intangible et incorporel entoure d'un cercle les gens couchés, de sorte qu'ils ne voient pas sa présence, mais en ont une autre perception et conscience : il *vrombit* à son entrée (…) »361. Il y a aussi le délire divin où l'homme est totalement sous le pouvoir du *pneuma* divin : selon Jamblique, les causes de la folie divine sont « les lumières descendant des dieux, les *souffles* livrés par eux, et le pouvoir complet venu d'eux et présent (…) »362. Chose curieuse, ceux qui sont possédés par les dieux deviennent véhicules (όχημα utilisé dans le sens général d'öpyavov, terme auquel il est coordonné) des dieux qui les inspirent363.

- 364 G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 383-384.

81Nous adoptons, en guise de conclusion, ces propos de G. Verbeke, qui vont dans le sens de toute cette partie de notre thèse : « La divination a été l'objet dans l'antiquité d'attaques nombreuses et violentes (…). C'est à ces critiques que l'auteur du *De Mysteriis* veut répondre en présentant la divination comme un don appréciable des dieux et l'unique voie qui conduise au bonheur (…). La divination, telle qu'elle est représentée par Jamblique, répond plutôt à un besoin mystique d'union immédiate avec la divinité, qu'à la préoccupation pratique de connaître l'avenir en vue d'une action concrète à accomplir (…). Le *pneuma,* tel qu'il est conçu par Jamblique, constitue l'intermédiaire indispensable pour réaliser ce contact mystique, auquel tant d'âmes aspirent »364.

- 365 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis,* p. 86, note 1.
- 366 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques,* p. 25.
- 367 H. LEWY, *op. cit.*, excursus VII, p. 487-489.
- 368 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : *Cum autem dicit Porphyrius in primo* (...)
- 369 J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien,* avec les extraits des traités Περί *ἀγαλμά* (...)

82Éd. des Places, tant dans son édition du *De Mysteriis*365 que dans celle des *Oracles Chaldaïques*366, range l'ἀναγωγή parmi les expressions chaldaïques. Pour H. Lewy, ce terme désignerait « *the chief mystery of the Chaldaeans* »367, une méthode assurant la remontée de l'âme vers Dieu et sa libération du corps, *Yinductio* du *De regressu animae* de Porphyre, cité par saint Augustin en ces termes : « Quand Porphyre dit vers la fin du premier livre *Sur le Retour de l'âme* que ce qui contient la voie universelle de la libération de l'âme n'a été proposé dans aucune secte, que ce soit par la philosophie la plus vraie ou par les mœurs et la doctrine des Indiens ou par l'induction des Chaldéens ou par quelque autre voie, et que cette même voie n'a pas été portée à sa connaissance par l'histoire, il avoue sans le moindre cloute qu'elle existe mais qu'il ne la connaît pas encore »368. J. Bidez met également en rapport l'*inductio* du traité de Porphyre et l'ἀναγωγή des *Oracles Chaldaïques*369.

- 370 Fr. 110 des Places : déjà cité p. 133 et note 42.

83En réalité, le terme même d'avayujyri n'apparaît dans aucun fragment connu des *Oracles.* Certes, le concept qu'il recouvre est décelable dans un fragment qui expliquerait au myste comment relever (αναστήσεις) l'âme à son ordre en joignant l'acte à la parole sacrée370.

- 371 Fr. 190 des Places = PROCLUS, *In Alc.*, 188 :"Otl δέ καί παρά τών κτειττόνων έγγίνεταί τις ήμϊν γνώ (...)
- 372 A.Ph. SEGONDS, *Proclus, In Alc*, p. 396, note 9.
- 373 PROCLUS, *Théologie platonicienne,* III, 1, p. 5, 15-16 : (…) τόν έν αύταΐς *άνάφασα πυρσόν,* άφ' ου δ (...)
- 374 *Ibid.*, II, 8, ρ. 56, 11-13 : άλλα καί νους πρό ημών καί πάντα τά θεία ταϊς άκρο-τάταις ένώσεσιν εα (...)
- 375 Fr. 126 des Places : πυρσόν άνάψασ' (…) et fr. 130 des Places : (…) πυρσούς έλκουσαι ακμαίους έκ π (...)
- 376 Voir le fr. 128 des Places : cité p. 153 et note 202.

84Par ailleurs, Éd. des Places retient l'adjectif άναγωγος dans un extrait du *Commentaire à l'Alcibiade* dans lequel Proclus prétend trouver, dans les visions en face à face (autopsies) des dieux, la preuve qu'« il se produit en nous, sous l'action des êtres supérieurs, une connaissance des affaires » car « les apparitions des dieux et leurs instructions (…) montrent d'une part aux âmes l'ordre de toutes les choses, guidant d'autre part dans le voyage vers l'intelligible et allumant des *feux élévateurs* »371. Pour A.Ph. Segonds, éditeur du commentaire de Proclus, il s'agit bien d'un fragment chaldaïque372, dont on peut retrouver la teneur encore dans la *Théologie platonicienne,* théologie qui, selon Proclus, « allume en les âmes le feu par lequel elles sont au plus haut point unies à la transcendance inconnaissable de l'Un »373. Dans cet extrait, le terme πυρσόν doit être considéré comme une reprise des πυρσοις de *Théologie platonicienne,* II, 8 (56, 12) où Proclus souligne le rôle d'union au premier principe joué par des feux supérieurs à l'être374. Que conclure de tous ces rapprochements ? Le terme πυρσός, décelé encore dans deux autres fragments des *Oracles*375, semble bien appartenir au vocabulaire chaldaïque. On connaît d'autre part le rôle du feu dans les *Oracles,* en tant que substance pouvant assurer le salut376. Il ne paraît donc pas audacieux de considérer ανάγωγος et αναγωγή comme termes chaldaïques, même si Proclus ne renseigne pas explicitement sa source comme il en a l'habitude, et même si ces termes ne sont pas expressément cités dans les fragments des *Oracles.*

- 377 PLATON, *Rép.*, VII, 521 c : Βούλει ούν τοΰτ' ήδη σκοπώμεν, τίνα τρόπον οί τοιούτοι έγγενήσονται, κα (...)

85Dans le *De Mysteriis,* par contre, les termes ανάγωγος et αναγωγή, ainsi que les formes du verbe ανάγω, apparaissent avec une plus grande fréquence. Une question se pose alors : faut-il voir ici encore une influence des *Oracles Chaldaïques,* quand on sait que I'άναγωγή est avant tout un terme platonicien désignant l'ascension de l'âme à la contemplation de l'Être et utilisé par Platon par analogie avec la montée depuis les Enfers jusqu'au séjour des dieux. On se rappellera que dans la *République,* Socrate propose à son interlocuteur d'examiner « de quelle manière se formeront de tels hommes et comment on les fera monter vers la lumière, comme l'on dit que certains sont montés de l'Hadès vers les dieux »377.

- 378 H. LEWY, *op. cit.*, p. 489.
- 379 Outre les extraits cités par H. Lewy, signalons encore I, 12 (42, 14) ; II, 2 (69, 12) ; II, 5 (79 (...)

86En vérité, l'ἀναγωγή des Chaldéens a été modelée sur la description de l'ascension de l'âme à la contemplation de l'Être. Aussi, il ne faut pas, comme l'a fait H. Lewy, déceler dans les différents emplois du terme αναγωγή par Jamblique tantôt le sens chaldéen, tantôt le sens platonicien378. À l'examen des différents extraits379, on appréhende d'ailleurs moins nettement cette distinction. L'ἀναγωγή n'apparaît nulle part comme un acte théurgique en tant que tel (sens chaldaïque selon H. Lewy) : Jamblique parle de la force ou du caractère « élevant » de certains dieux, de certaines apparitions, des rites, des noms qui y sont utilisés. Par ailleurs, il n'est pas dit non plus que cette élévation mène à la contemplation (sens platonicien selon H. Lewy). Le terme de l'ascension hiératique est de conduire l'âme au démiurge afin qu'elle s'unisse à lui. Dans ce cas, le sens de l'ἀναγωγή ne nous semble pas être platonicien. Sans doute la présence de l'ἀναγωγή dans le *De Mysteriis* résulte-t-elle d'un faisceau d'influences prenant son point de départ chez Platon et incluant les *Oracles Chaldaïques.*

- 380 Ils. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius,* Paris, Études August (...)

87Cette analyse des rapports entre les *Oracles Chaldaïques* et Jamblique nous amène à conclure que, même si sa démarche n'apparaît pas de façon explicite, Jamblique a voulu introduire les *Oracles Chaldaïques* dans son raisonnement philosophique. Il jette ainsi les fondements d'un mouvement de pensée qui, cherchant de plus en plus à prouver la conformité entre les *Oracles* et Platon380, vise à sacraliser la doctrine du Maître. Nous pensons avoir montré que, dans la théurgie des *Oracles*, Jamblique trouve essentiellement un rite ultra-intellectuel, présenté comme une méthode de connaissance du Premier Intelligible, accessible à une minorité détentrice de « la fleur de l'intellect ». Il l'inclut dans sa propre conception de la théurgie, la plaçant au sommet de celle-ci. Mais il l'élargit, ainsi que les concepts qui la sous-tendent, à tout le rite païen, cherchant à la fois à satisfaire tous les fidèles et à récupérer toutes les formes du rituel.

88Telle fut son exploitation des *Oracles Chaldaïques* qui, textes sacrés à tendance platonicienne d'une secte des mystères du Feu, furent ainsi promus à une destinée inattendue.

89Ce n'est pas à Jamblique que l'on doit l'introduction de ces *Oracles* dans le milieu néoplatonicien, mais à Porphyre, qui fait l'objet de la deuxième partie de ce chapitre.

La théurgie selon Porphyre

Porphyre et la défense du paganisme

- 381 Éd. DES PLACES, *Numénius, fragments,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de Fran* (...)
- 382 Il le cite, entre autres, dans *l'Antre des nymphes,* 10, 15 (Le Lay).

90Comme nous venons de le rappeler, les *Oracles Chaldaïques* ont vraisemblablement été rédigés vers la fin du IIe siècle de notre ère. Porphyre doit-il être considéré comme le chaînon manquant entre les *Oracles* et Jamblique ? En d'autres termes, est-ce Porphyre qui a introduit chez les Néoplatoniciens cet étrange recueil dont l'influence fut prépondérante, à plus d'un titre, dans l'évolution de leur pensée ? Dans cette question de la transmission des *Oracles* à la connaissance des Néoplatoniciens, il ne nous semble pas utile d'envisager le rôle qu'a pu y

jouer Numénius. On a pu situer Numénius dans la seconde moitié du IIe siècle de notre ère, ce qui en fait un contemporain de Julien le Théurge381. On sait par ailleurs que Porphyre a connu l'œuvre de Numénius382. Par conséquent, le problème reste entier. Puisque les deux écrits se situent à peu près à la même époque, comment expliquer la longue période d'oubli qui sépare la rédaction des *Oracles* (ou de l'œuvre de Numénius) et le moment où Porphyre les aurait redécouverts ?

- 383 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : *(…) et utique se a Chaldaeis oracula* (...)
- 384 Voir p. 127 et note 2.
- 385 H. LEWY, *op. cit.*, p. 3-65 : chapitre intitulé : *New Chaldaean Oracles in Porphyry's work « On the* (...)
- 386 P. HADOT, *La métaphysique de Porphyre*, in *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 12, Vand (...)
- 387 D J. O'MEARA, *Porphyry's philosophy from Oracles in Augustine,* Paris, Études Augustiniennes, 1959.
- 388 G. LARDREAU, *La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation,* préface à PORPHYRE, *L'* (...)
- 389 Récemment, R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain,* Paris, Les Belles Lettres *(Collec* (...)

91Il est admis par la plupart des savants modernes que Porphyre a connu les *Oracles Chaldaïques.* Les uns se fondent sur un extrait de saint Augustin qui, nourrissant sa critique, comme Eusèbe, de citations d'auteurs païens eux-mêmes, affirme que « Porphyre n'a pu cacher qu'il a emprunté aux Chaldéens ces oracles qu'il cite à tout instant »383. Par ailleurs, Porphyre aurait rédigé un commentaire des *Oracles.* On en trouve quelques témoignages chez les auteurs anciens384. Outre les influences ponctuelles qui ont été relevées dans son œuvre, pour d'autres, Porphyre fut le premier à vouloir harmoniser l'enseignement des Chaldéens aux principes du néoplatonisme. H. Lewy l'a montré pour le *De philosophia ex oraculis haurienda*385, P. Hadot pour son *Commentaire sur le Parménide*386 et d'une façon générale, selon D.J. O'Meara, les différents ouvrages de Porphyre donnent une synthèse constante entre l'intellectualisme de Plotin et la foi dans les *Oracles*387. C'est ce qui a été rappelé récemment encore par G. Lardreau qui salue « le geste fondateur de Porphyre », celui par lequel il fit des *Oracles* « le texte théologique majeur, avec lequel désormais tout philosophe devra s'expliquer »388. Qu'est-ce qui a poussé Porphyre à ressortir les *Oracles* de l'ombre ? Les raisons en paraissent évidentes à tous. Le caractère platonicien de la doctrine des *Oracles*389, mêlé à des éléments orientaux, répond à l'engouement pour l'Orient et à une tendance au syncrétisme caractéristiques du temps, ainsi qu'à la volonté de sacraliser la doctrine de Platon, dans le but de contrebalancer le succès grandissant des religions révélées. C'est dans ce même contexte qu'Orphée sera lui aussi récupéré comme grande figure théologique, au point que Proclus voudra montrer la symphonie entre Orphée, Platon et les *Oracles.* Porphyre aura posé les jalons de ce mouvement d'intégration.

- 390 J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien,* avec les fragments des traités *Περί ἀγαλμ* (...)
- 391 J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 16 ; H.W. PARKE, *Greek Oracles,* London, Hutchinson University Library, 1967 (...)
- 392 E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel, op. cit,* p. 283-284.
- 393 Voir note précédente. Voir aussi R. TURCAN, *op. cit.*, p. 278.
- 394 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques,* notice p. 24.

- 395 H. LEWY, *op. cit.*, p. 64-65.

92L'étude de la théurgie dans l'œuvre de Porphyre s'inscrit dans celle de l'évolution de sa pensée, qui s'articule autour de son voyage à Rome et de sa rencontre avec Plotin390. À ce propos, les savants ne s'entendent pas toujours entre eux : les uns pensent qu'avant cette rencontre il aurait rédigé son *De philosophia ex oraculis haurienda,* œuvre de jeunesse qui contiendrait tout un système de théurgie et ferait revivre les théories de Julien et des *Oracles Chaldaïques*391, tandis que les autres considèrent que Porphyre ignorait probablement l'existence des *Oracles* quand il rédigea ce traité et ne tira les *Oracles Chaldaïques* de l'obscurité dans laquelle ils avaient subsisté pendant plus d'un siècle qu'après la mort de Plotin392. Ce même traité, communément appelé *De philosophia,* contient-il des citations des *Oracles Chaldaïques ?* Cette question sépare encore les savants : d'un côté, l'on rencontre l'opinion de E.R. Dodds, selon laquelle il faut maintenir séparés les oracles chaldaïques et porphyriens393 et Éd. des Places n'a d'ailleurs exploité que les passages du *De regressu,* arguant que les oracles cités par Porphyre dans la *Philosophie* ne sont pas considérés comme chaldaïques par les Néoplatoniciens postérieurs394 ; de l'autre, H. Lewy affirme catégoriquement que les *Oracles Chaldaïques* semblent avoir constitué le noyau de la collection publiée dans le *De philosophia*395.

- 396 Référence p. 157 et note 390.

93Voilà quelques-unes des nombreuses questions que soulèvent la vie et l'œuvre de celui qui fut un adversaire farouche du christianisme. Notre propos n'est pas de les poser à nouveau, de manière systématique. Nous n'avons pas non plus l'ambition d'y apporter une solution définitive. Cependant, dans l'étude de la théurgie chez Porphyre, l'une ou l'autre d'entre elles resurgira inévitablement et les réponses proposées donneront un éclairage différent à cette étude. Nous envisageons celle-ci en deux phases à travers quelques œuvres représentatives de l'évolution de sa pensée. Dans la première phase, Porphyre est un défenseur acharné du paganisme, tandis que dans la deuxième, il opte, après une période d'interrogations, pour un culte épuré et plus spirituel. Même si cette évolution correspond *grosso modo* à l'idée que l'on s'en fait traditionnellement, nous aurons à remettre en question quelques opinions admises et véhiculées depuis l'ouvrage de J. Bidez, qui n'en demeure pas moins excellent396.

- 397 J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 15-16.
- 398 *Ibid.*, p. 21.
- 399 Sur l'opinion que l'on a traditionnellement de l'évolution de la pensée de Porphyre, voir G. LARDR (...)
- 400 Voir p. 185-186.

94Quatre traités entrent dans l'étude de la première phase : la *Philosophie tirée des oracles* et le Περί *ἀγαλμάτων,* considérés généralement comme œuvres de jeunesse et passant, l'une pour un manuel de magie397, l'autre pour l'apologie du paganisme398. À la *Philosophie tirée des oracles,* nous lierons le *De regressu animae,* lequel, considéré généralement comme une œuvre postérieure et représentative d'une position mitigée de Porphyre à l'égard de la théurgie399, passe, aux yeux de certains, pour une partie du *De philosophia*400. Au Περί *ἀγαλμάτων,* nous joindrons le *De antro nympharum,* issu, selon nous, d'une même démarche intellectuelle de Porphyre, à savoir l'exégèse allégorique.

- 401 G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae,* Berlin, Springer, 185 (...)

- 402 FIRMICUS MATERNUS, *De errore*, XIII, 4.
- 403 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, XIX, XXIII, 1 (393 Dombart et Kalb).
- 404 PHILOPON, *De opificio mundi*, IV, 20. Ces trois extraits seront étudiés en leur temps.

95Le *De philosophia* nous est connu essentiellement par les larges extraits qu'en cite Eusèbe dans sa *Préparation évangélique.* Dans l'ancienne, et, à notre connaissance, dernière édition de G. Wolff401, on trouve encore trois citations de cet ouvrage de Porphyre : l'une chez Firmicus Maternus402, la deuxième chez saint Augustin403 et la dernière chez Philopon404.

- 405 J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 17.
- 406 Voir ci-dessus, p. 157.
- 407 Telle est l'opinion de H. LEWY, *op. cit.*, p. 3-65. Certes, les ressemblances de vocabulaire et de (...)
- 408 Od. ZINK, *Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique*, Livres IV – V, 1-17, Paris, Éd. du Cerf *(Sou* (...)

96Ce traité nous propose-t-il, comme l'affirme J. Bidez, « tout un système de théurgie à l'usage des prêtres des mystères païens »405, ce qui laisse supposer qu'à l'époque où il l'a rédigé, Porphyre aurait déjà eu connaissance des *Oracles* ? Rien n'est moins sûr406, même s'il est étrange que dans un ouvrage sur les oracles, Porphyre ne parle pas des *Oracles Chaldaïques*407. La *Philosophie des Oracles* expose-t-elle alors un système de théurgie sans le citer explicitement ? C'est l'avis d'Odile Zink à qui l'on doit l'introduction à la *Préparation évangélique* d'Eusèbe aux *Sources Chrétiennes*408. En réalité, ce qu'elle considère comme théurgie dans les oracles cités par Porphyre relève, à nos yeux, d'une conception erronée de celle-ci : la contrainte exercée sur les dieux, forcés à se manifester et à demander leur libération, le pouvoir du théurge sur ceux-ci correspondent aux idées préconçues que l'on se fait de la théurgie. Or, nous avons vu qu'aussi bien chez Jamblique que dans les *Oracles Chaldaïques,* l'essence même de la théurgie est loin de pouvoir être ramenée à ce point de vue simpliste.

97Quel est alors le thème de la *Philosophie des Oracles ?*

- 409 EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 6, 3 : Ούτος τοιγαροϋν έν *οίς* έπέγραψεν *Περί της έκ λογίων φιλοσοφίας* συναγ (...)
- 410 *Ibid.*, IV, 7, 2 "Εξει δέ ή παρούσα συναγωγή πολλών μέν τών κατά φιλοσογίαν δογμάτων άναγραφήν, ώς (...)
- 411 Dans ce même extrait, dans lequel Porphyre ajoute : *έπ' ολίγον δέ* καί τής χρηστικής οψόμεθα πραγμα (...)
- 412 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, XIX, XXIII, 1 (393 Dombart et Kalb) : *Nam in libris quos έκ λογίων φιλοσ* (...)
- 413 EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 9.
- 414 EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 7, 1 : (…) τί τών μή πρός τήν πρόθεσιν συντεινόντων διέγραφα, ώς τόν γε νου (...)

98D'après Eusèbe, « dans l'ouvrage intitulé la *Philosophie des Oracles,* Porphyre a rassemblé les oracles d'Apollon, des autres dieux et bons démons qu'il a choisis de préférence, pensant qu'ils étaient susceptibles de démontrer la vertu de ceux que l'on considère comme des dieux et d'exhorter les hommes à ce qu'il lui plaît d'appeler la *théosophie* »409. Cet ouvrage, toujours selon le témoignage d'Eusèbe, « expose un grand nombre des *principes*

philosophiques dont les dieux ont prédit dans leurs oracles qu'ils contenaient la vérité »410. Pour un recueil qui passe pour contenir tout un système de théurgie et les superstitions les plus arriérées, il s'agit là d'une présentation peu significative ! Beaucoup de philosophie et un peu de divination411, tel est le plan que se définit Porphyre. C'est dans les mêmes termes que saint Augustin parle de ce traité dans lequel Porphyre « expose et consigne les réponses pour ainsi dire divines sur des matières touchant à la philosophie »412. Il est vrai que les larges extraits que rapporte Eusèbe de ce traité ne trahissent guère l'intention de Porphyre de transmettre un enseignement philosophique. Il faut dire qu'on se situe ici au cœur de la polémique qui oppose païens et chrétiens, et on voit comment Porphyre lui-même alimenta la critique eusébienne. Celle-ci s'articule de deux manières. D'une part, les oracles porphyriens sont généralement détachés de leur contexte par Eusèbe et peu d'entre eux sont suivis de l'interprétation que Porphyre en aurait donnée, car tel devait être le dessein de celui-ci, à savoir citer un oracle et l'éclairer par une exégèse : citant notamment un oracle où Apollon ordonne de faire des sacrifices aux dieux, Porphyre l'interprète aussitôt, en expliquant le symbolisme des sacrifices et en montrant que ceux-ci sont adaptés aux différentes classes de divinités413. Dans la plupart des cas, Eusèbe escamote l'exégèse porphyrienne. Or, il est clair que le *De philosophia* s'inscrit notamment dans la polémique contre les sacrifices et que, si Porphyre ne prône pas encore l'intériorisation des sacrifices comme dans le *De abstinentia,* il cherche à leur rendre crédit et signification. En cherchant à en éclairer le caractère symbolique par une interprétation allégorique, il adopte la même démarche que dans *l'Antre des nymphes* et le *Tlepi άγαλμάτων.* Porphyre n'a donc pas adhéré aux pires superstitions et il semble même prendre ses distances par rapport au contenu des oracles. Dans sa préface, il affirme encore avoir effacé des oracles « ce qui ne se rapporte pas au sujet, au point de conserver fidèlement intact au moins l'esprit des oracles, faisant attention à l'impiété qui s'en dégage plutôt qu'à la Justice vengeresse qui poursuit pour sacrilège »414.

- 415 Celle-ci ne manque pas d'être soulignée par Porphyre : ουδέ γάρ οί θεοί φανερώς περί αυτών έθέσπισ (...)
- 416 *Ibid.*, IV, 7, 2 : Ήν δ' έχει ώφέλειαν ή συναγωγή, μάλιστα εΐσονται δσοιπερ τήν άλήθειαν ώδίναντες (...)

99L'obscurité des oracles415, et par là le culte païen tout entier, suscitent chez Porphyre plus d'interrogations qu'on ne le pense et ce, dès ce traité dont le contenu est loin d'être dû à sa crédulité : « Le recueil », dit Porphyre, « est destiné à ceux qui, ayant douloureusement cherché à enfanter la vérité, ont souhaité obtenir un jour une manifestation divine afin de mettre un terme à leur incertitude par l'enseignement digne de foi de ceux qui leur parlent »416.

- 417 K. GOULET et autres, *Porphyre. Vie de Plotin,* I, Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquit* (...)
- 418 Voir ci-dessus, p. 180 et note 409.
- 419 EUSEBE, *op. cit.*, V, 8, 1 et 3 : Όρθώς καί τούτο ό 'Ρόδιος Πυθαγόρας άπεφήνατο, ότι ούχ ήδονται ο' (...)
- 420 *Ibid.*, V, 8, 12 : Τούτων ούτε σαφέστερα ούτε θεϊκώτερα καί *φυσικώτερα* γένοιτ' άν. Πνεύμα γαρ τό κα (...)
- 421 Voir texte cité dans la note précédente.
- 422 Pour ne citer qu'un exemple afin d'illustrer le principe de la *ratio physica,* voir FIRMICUS MATERN (...)

100Qu'Eusèbe n'a pas scrupuleusement (c'est-à-dire intégralement) cité le texte de Porphyre417, cela ressort encore de l'indication, exprimée dans la préface418, que les oracles cités par Porphyre sont destinés à montrer la puissance des dieux, alors que les oracles retenus par Eusèbe ne les montrent que soumis au bon vouloir des hommes. Certes, Porphyre reconnaît que les oracles présentent les dieux soumis à la contrainte et il donne en cela raison à Pythagore de Rhodes : « Le Rhodien Pythagore a montré justement cela, en disant encore que les dieux ne se réjouissent pas d'être invoqués afin de manifester leur présence, mais qu'ils surviennent, contraints par une certaine obligation d'obéissance, les uns plus, les autres moins (…). Et en effet, après avoir lu cela chez Pythagore, en examinant les oracles, j'ai observé la véracité de ses paroles »419. Cela veut-il dire qu'il reconnaît lui-même cette contrainte ? Bien qu'il la constate dans les oracles qu'Eusèbe se plaît à citer, aucun de ceux-ci n'est accompagné de l'interprétation que Porphyre en a donnée. Rendant compte du mode de divination par les oracles, Porphyre en explique le mécanisme dans des termes qui ne supposent aucune contrainte sur les dieux. Les oracles, dit-il, sont dus à un « esprit venant d'en haut et une émanation de la puissance céleste qui, pénétrant dans un corps animé et servant d'instrument, utilisent l'âme comme point de départ et émettent un son qui passe par le corps comme par un instrument »420. Il avance cette explication en s'appuyant sur un oracle d'Apollon dans lequel, selon lui, le dieu s'exprime d'une façon « plus proche de la nature »421. Ceci apparente son commentaire à la *ratio physica* dont se sont servis les philosophes païens pour rendre compte allégoriquement des mythes (et des rites qui y sont attachés) et qui fut tant critiquée par cet ex-porphyrien converti au christianisme qu'est Firmicus Maternus422. De tout ceci, on peut supposer que, dès son *De philosophia,* Porphyre s'interroge sur certaines aberrations du culte païen, admet et cherche à justifier ces pratiques, alors que plus tard, il manifeste son étonnement, engage la critique et, parfois même, les condamne.

- 423 Od. ZINK, *Eusèbe. Préparation évangélique,* IV – V, 1-17, p. 125, note 4 et introduction, p. 24-25.
- 424 EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 8, 4 : Ὁ δή οὺν προδηλωθείς άνήρ έν αύτοίς οἵς έπέγραψεν Περί *τής έκ λογίων* (...)
- 425 PORPHYRE, *De abstinentia,* II, 36, 5 : Οἵδε δέ ὁ της ευσέβειας φροντίδων ὡς θεοῖς μέν ού θύεται έμψ (...)
- 426 EUSEBE, *op. cit.*, IV, 1O, 3 : Ὁ δέ τόν Θεόφραστον μαρτυρόμενος θεοίς μέν ου φησιν άρμό£ειν τήν δια (...)

101Le deuxième axe de la critique eusébienne consiste à relever dans l'œuvre de Porphyre les contradictions afin de jeter le discrédit sur les dieux des païens et de ne faire de ceux-ci que des démons. Un exemple peut illustrer ce point : dans un rapprochement qu'on a pu qualifier de « tendancieux »423, Eusèbe cite un oracle tiré de la *Philosophie des Oracles* dans lequel Apollon ordonne de sacrifier des animaux424 et l'oppose à l'affirmation de Porphyre dans le *De abstinentia* selon laquelle ceux qui aiment les sacrifices d'êtres vivants ne sont pas des dieux425. Eusèbe en déduit que l'œuvre de Porphyre appuierait la preuve même que les dieux des païens sont des démons426.

102Les extraits relevés par Eusèbe peuvent dans l'ensemble se répartir autour de deux thèmes : les uns concernent les sacrifices et les autres attestent la contrainte exercée sur les dieux lors des rites. Pour les premiers, Eusèbe oppose le Porphyre de la *Philosophie des Oracles* à celui du *De abstinentia,* pour les seconds, le Porphyre de la *Philosophie des Oracles* à celui de la *Lettre à Anébon.* Ce faisant, il ne s'implique guère dans la critique, il n'affirme rien lui-même, mais relève simplement les contradictions : Porphyre se

discréditerait lui-même. Tel est le mode de la critique eusébienne qui cherche à mettre en évidence deux phases contradictoires dans la pensée de Porphyre là où l'on ne doit déceler qu'une évolution dans sa façon d'appréhender certaines apories venant, l'une des sacrifices, l'autre de la contrainte exercée sur les dieux lors des rites.

- 427 *Ibid.*, V, 2, 5 ; V, 10, 12 ; V, 15, 3.
- 428 *Ibid.*, V, 9, 16 (deux occurrences).
- 429 *Ibid.*, V, 9, 11.
- 430 *Ibid.*, V, 10, 9.
- 431 A. SMITH, *Porphyry's place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, T (...)
- 432 PHILOPON, *De opificio mundi*, IV, 20 : (…) τούτοις ούν άπασιν ώς καί τοίς άνθρώποις τήν τε πρακτική (...)
- 433 Entre autres justifications, Porphyre avance que les dieux qui descendent dans les lieux oraculair (...)
- 434 EUSEBE, *op. cit.*, IV, 9, 1 : (…) α περί τής θεραπείας αυτών έχρησαν άναγρά-φοιμεν άν. (« Nous allo (...)

103Tous ces détours nous auront en tout cas permis de constater que, si l'on doit parler de théurgie dans l'œuvre de Porphyre, ce n'est pas au sens restreint d'une secte de mystiques mais au sens large du rite païen, à travers deux de ses principales manifestations : les sacrifices et les oracles. Dès lors, on peut se demander s'il y a lieu de parler de théurgie selon Porphyre. À aucun moment, Eusèbe, qui reste notre source principale pour connaître l'œuvre de Porphyre, n'évoque explicitement la théurgie. Toutes les pratiques dont il souligne les aberrations ne sont nulle part attribuées à des théurges. Le terme θεουργία est totalement absent du texte d'Eusèbe, ces rites n'étant que γοητεία, κακότεχνος γοητεία427. Les dieux des païens sont soumis au pouvoir des γόητες428, ils se laissent attirer par eux429, et les prières ne sont qu'artifices de charlatans430. Or, Porphyre ne parle ni de sorcellerie, ni de théurgie, mais de théosophie. À cet égard, lisons un extrait du *De philosophia* conservé par Philopon, extrait cité également par A. Smith s'interrogeant sur la position de Porphyre vis-à-vis de la théurgie431. Selon Smith, cet extrait voudrait prouver qu'il y a dans le *De philosophia* quelque critique de la théurgie, comme on en trouve dans le *De regressu.* Or, à la lecture de cet extrait, on constate qu'il est question de « l'apprentissage de la *théosophie pratique* – c'est ainsi », dit Philopon, « que Porphyre appelle la magie – art difficile, ainsi que [l'interprétation] du mouvement rigoureux des astres et des événements incompréhensibles qui en découlent, parce que ceux qui sont interrogés mentent en beaucoup de choses, (…) »432. Porphyre soulève la question des oracles mensongers et avance à cet égard diverses justifications tournant autour de l'idée que les dieux sont soumis à la destinée433. Toujours est-il que la problématique des oracles place le traité de Porphyre dans le cadre du culte traditionnel. Pour Philopon, comme pour Eusèbe plus de deux siècles auparavant, celui-ci n'est que magie. Pour Porphyre, il n'est ni magie, ni théurgie, mais « théosophie pratique », terme peut-être créé par Porphyre pour indiquer que le culte est une sagesse venant des dieux. Ne dit-il pas ailleurs encore que des divins oracles, il faut tirer des instructions au sujet du culte434 ?

- 435 *Ibid.*, IV, 9, 7 : Τοιαύτα μέν τά άπό έκ λογίων φιλοσοφίας τού θαυμαστού θεοσόφου.
- 436 *Ibid.*, IV, 6, 3 : déjà cité p. 180 et note 409.
- 437 *Ibid.*, V, 14, 3 : Δια τούτων καί τών τούτοις ομοίων ό γενναίος 'Ελλήνων φιλόσοφος, ό θαυμαστός θεο (...)

- 438 Nous avons défini ce terme plutôt comme le savoir théologique détenu par les théurges (voir chapit (...)
- 439 JULIEN, *Lettres,* 12 (p. 19, 12-13 Bidez) : (…) περί δέ τόν όμώνυμον έν θεοσοφία μέμηνα, (…).

104Aussi pensons-nous qu'à l'époque où il rédigea le *De philosophia,* Porphyre ne connaissait pas encore les *Oracles Chaldaïques.* La notion et le terme de théurgie lui étaient inconnus. Mais dans une démarche semblable à celle de Jamblique plus tard, lorsque celui-ci fera du culte païen une œuvre divine, sous la dénomination de théurgie, Porphyre donne au culte l'appellation de *théosophie pratique* qui correspond à ce que recouvre le terme théurgie chez Jamblique. De ce rapprochement entre théosophie chez Porphyre et théurgie chez Jamblique, il y a d'autres indices. Parlant avec une ironie non dissimulée de « l'admirable théosophe »435 qu'est Porphyre, qui exhorte les hommes « à ce qu'il lui plaît d'appeler la théosophie »436, Eusèbe dit encore que « c'est en citant ces oracles et d'autres semblables que le noble *philosophe* des Grecs, l'admirable *théologien,* le *mystagogue de l'indicible* révèle la philosophie qu'on peut en retirer »437. Philosophie, théologie et peut-être théurgie (si l'on accepte l'équivalence théurgie/mystagogie438), tels sont les trois domaines distingués par Jamblique au début du De *Mysteriis.* Notons déjà qu'un peu plus tard, cette équivalence théurgie/théo-sophie a aussi été perçue par Julien lorque, parlant de Julien le Théurge, il dit raffoler de son homonyme en théosophie439.

- 440 EUSEBE, *op. cit.,* IV, 7, 1 : Βέβαιος δέ καί μόνιμος ό εντεύθεν ώς αν έκ μόνου βεβαίου τας ελπίδας (...)
- 441 *Ibid.,* IV, 8, 1 : Δοτέον δή τοίς τόν βίον ένστησαμένοις πρός *την της φνχης σωτηρίαν.*
- 442 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei,* X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : (…) *dicit vel a philosophia verissim* (...)
- 443 EUSEBE, *op. cit.,* IV, 7, 2 (extrait cité entièrement p. 181 et note 4l6).

105Enfin, pour en terminer avec le *De philosophia,* il convient de s'arrêter quelque peu à un autre ouvrage de Porphyre, appelé communément le *De regressu animae.* Depuis l'étude de D.J. O'Meara cherchant à prouver que le livre cité par saint Augustin sous ce titre est en réalité le Περί *τής έκ λογίων φιλοσοφίας* ou une partie, il est difficile d'envisager les deux traités séparément et de ne pas revoir la chronologie traditionnellement admise des œuvres de Porphyre. D.J. O'Meara affirme d'abord avec justesse que la nature de la *Philosophie des Oracles* a souvent été mal comprise à cause de son titre. D'autre part, les fragments utilisés par Eusèbe le sont en rapport avec les démons, alors qu'en vertu de la préface, on apprend que le thème principal est le salut de l'âme, mentionné deux fois : les oracles sont, selon Porphyre la seule source valable pour qui recherche *le salut*440 et ils ne doivent être livrés qu'à ceux qui ont engagé leur vie à faire *le salut de leur âme*441. Ce thème se retrouve, selon D.J. O'Meara, dans une citation de saint Augustin, considérée comme extraite du *De regressu,* qui affirme que « (…) Porphyre dit que même la philosophie la plus vraie ne lui a pas encore fait connaître un système proposant la voie universelle du *salut,* (…) »442. Ajoutons encore à ces rapprochements que le désarroi de Porphyre qui se manifeste dans cet extrait ne manque pas d'évoquer celui des lecteurs du *De philosophia* qui, rappelons-le, « ont douloureusement cherché à enfanter la vérité »443.

- 444 P. HADOT, *Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent),* in *Revue des Études* (...)

- 445 Du moins dans l'édition qu'en a donnée J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, *op. cit.*, p. 27*-44*. Depuis, on (...)

106Malheureusement, ni les rapprochements établis par D.J. O'Meara ni ses arguments pour l'unité des deux œuvres ne sont également convaincants444. Néanmoins, tout cela révèle un malaise. Ce qui trouble, en effet, c'est le fait que l'ouvrage de Porphyre connu sous le titre *De regressu animae* n'est cité que par saint Augustin445. Par ailleurs, il est aussi le seul à parler explicitement de théurgie. Or, on ne peut que s'étonner, si l'on admet que le *De regressu* est une partie du *De philosophia,* que le terme θεουργία y abonde, alors qu'il est totalement absent du *De philosophia.* Dans les citations de saint Augustin, les rites ne sont plus attribués à l'ordre de la γοητεία, mais de la θεουργία.

- 446 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, IX, 1 (415 Dombart et Kalb) : *Fiebant autem simplici fide atque fiduc* (...)
- 447 D. O'BRIEN, *« Pondus meum amor meus » (Conf., XIII, 9, 10) : saint Augustin et Jamblique*, in *Studi* (...)
- 448 SAINT AUGUSTIN, *op. cit.*, X, IX, 2 (415 Dombart et Kalb).
- 449 *Ibid.*, X, XI, 1 (419 Dombart et Kalb).
- 450 *Ibid.*, X, XI, 1 (419 Dombart et Kalb) : (…) *et ipsum ad quem scribit, Anebontem tamquam talium sac* (...)
- 451 *Ibid.*, X, I, 1 (401 Dombart et Kalb) : *(…) ut quidam eorum etiam daemonibus divinos honores sacror* (...)

107Dès lors, nous pouvons avancer la thèse suivante : Porphyre, comme nous l'avons montré, n'apparaît pas dans le *De philosophia* comme un adepte de la théurgie chaldaïque (entendons : telle que les *Oracles Chaldaïques* l'ont décrite), l'objet de ce traité étant le culte païen tout entier, ses aberrations et le crédit que l'auteur cherche à lui rendre par le symbolisme des oracles. Tandis que pour Eusèbe, contemporain de Porphyre, ce culte n'est que sorcellerie, pour Porphyre lui-même, il est théosophie pratique. Chronologiquement, Jamblique rédigea son *De Mysteriis* un peu plus tard, traité dans lequel il veut prouver que le culte n'est pas γοητεία, mais θεουργία. Nous pensons donc que c'est Jamblique qui a introduit cette notion de théurgie afin de faire du culte un symbolisme en acte, notion théurgique fondamentale. Quand, plus d'un siècle après, saint Augustin entreprend sa critique du culte païen – en utilisant la même technique qu'Eusèbe, c'est-à-dire en allant puiser chez les auteurs païens eux-mêmes de quoi l'alimenter -, il établit l'équivalence μαγεία, γοητεία, θεουργία446, dans un extrait qui semble être une réponse plus à Jamblique qu'à Porphyre. Si saint Augustin ne cite jamais Jamblique, indéniablement il a dû le lire447. Une fois la théurgie (selon Jamblique, cette fois, c'est-à-dire au sens large du terme) assimilée à la goétie, il est facile pour saint Augustin de parler des rites païens de la même façon qu'Eusèbe, mais en les appelant théurgie et non plus goétie comme ce dernier. Ainsi, à travers Porphyre qui a commandé les principales orientations de sa critique, c'est aussi et surtout le *De Mysteriis* de Jamblique que saint Augustin entreprend de réfuter. Jamblique fait sans aucun doute partie de « ceux qui font l'éloge » de cet « art fallacieux »448, ou de ces « autres » penseurs qui croient en l'existence des mauvais démons449. « Celui à qui il écrit, Anébon, le très célèbre prêtre de telles cérémonies », « les autres admirateurs de telles œuvres divines et appartenant au culte des dieux »450 ne désignent-ils pas Jamblique ? Qui se cache encore derrière certains platoniciens « qui vont jusqu'à prétendre qu'il fallait offrir aux démons les honneurs divins des cérémonies »451 si ce n'est Jamblique qui préconisait de n'oublier aucune divinité dans la hiérarchie des êtres supérieurs ? Cette citation se trouve en outre dans le chapitre où précisément saint Augustin introduit le terme θεουργία, équivalent à ses yeux à la γοητεία. Or,

qui s'est acharné, plus que Jamblique, à marquer la différence entre les deux ? Si saint Augustin ne cite pas explicitement Jamblique, c'est sans doute que celui-ci ne fut jamais ouvertement, comme Porphyre, un adversaire acharné des Chrétiens, ou qu'il fut, au contraire, un adversaire plus habile et plus difficile à combattre. Car le *De Mysteriis* apparaît tout compte fait comme une justification, à première vue confuse, mais – quand on y regarde de plus près – rationnelle, de phénomènes cultuels qui le sont certes beaucoup moins. Comment peut-on imaginer par ailleurs que saint Augustin connaisse la *Lettre à Anébon* et pas le *De Mysteriis* qui en fut la réponse ?

108Aussi, nous nous proposons de passer à l'analyse des extraits du *De regressu animae,* en tenant compte des quelques éléments suivants : ce traité est peut-être une partie du *De philosophia ;* en tout cas, il est le seul ouvrage de Porphyre à parler explicitement de théurgie. N'étant connu que par les citations de saint Augustin, le terme théurgie a pu être introduit par ce dernier sous la plume de Porphyre et ne s'y trouvait pas nécessairement. Enfin, la théurgie doit être entendue dans le sens jambliquien du terme, à savoir comme étant le rite païen tout entier. D'ailleurs, il est difficile de croire que saint Augustin aurait consacré une partie de sa réfutation à une obscure secte de mystiques chaldéens.

- 452 *Ibid.*, X, IX, 2 (415 Dombart et Kalb) : *Nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animae per the* (...)

109Ayant ces données à l'esprit, abordons le texte à travers quelques extraits significatifs de la position de Porphyre vis-à-vis de la théurgie. Dans les citations de saint Augustin, Porphyre apparaît hésitant, comme dans la *Lettre à Anébon* : « Porphyre, en effet, promet pour ainsi dire une purification de l'âme par la théurgie, avec hésitation cependant et dans une dissertation d'une certaine manière pleine de honte ; mais il nie que cet art produise pour quiconque le retour vers Dieu, de sorte qu'on le voit flotter, en des thèses opposées, entre le vice d'une curiosité sacrilège et une doctrine philosophique »452.

- 453 *Ibid.*, X, XXVII (445-446 Dombart et Kalb) : *(...) negare non potuisti errare homines theurgica disci* (...)
- 454 *Ibid.*, X, XXVIII (446 Dombart et Kalb) : (…) *versas haec multis modis et repetis, (...).*
- 455 PLOTIN, *Ennéades,* III, 8, 5 (p. 159, 10-15 Bréhier) : Τό πρώτον ούν αυτής άνω πρός τού άνω άεί πλη (...)
- 456 SAINT AUGUSTIN, *op. cit.*, X, IX, 2 (415 Dombart et Kalb) : *(...) utilem dicit esse munda idae parti* (...)
- 457 *Ibid.*, X, XXVIII (446 Dombart et Kalb) : *Confiteris tamen etiam spiritalem animam sine theurgicis* (...)

110S'adressant à Porphyre, saint Augustin lui dit encore : « (…) tu n'as pu nier que les hommes adonnés à la discipline théurgique se trompaient, (…) et, à nouveau, comme si tu craignais de paraître avoir perdu ta peine en étudiant cela, tu envoies les hommes vers les théurges, (…) »453 ; et, soulignant encore les hésitations de Porphyre, il enchaîne : « (…) tu tournes ces questions de multiples manières et tu les reposes, (…) »454. De plus, d'après saint Augustin, la conception de la théurgie selon Porphyre est liée à la thèse néoplatonicienne455 des deux parties de l'âme, la partie intellectuelle ou raisonnable et la partie spirituelle. Seule celle-ci peut être purifiée par la théurgie. Il remarque que, pour Porphyre, « cet art est utile pour purifier une partie de l'âme, non certes la partie intellectuelle, par laquelle on perçoit la vérité des choses intelligibles n'ayant aucune ressemblance avec les corps, mais la partie

spirituelle, par laquelle on saisit les images des choses corporelles »456. Il attribue encore à Porphyre que même l'âme spirituelle peut « être purifiée sans arts théurgiques et sans télètes par la vertu de la continence (…) »457, propos qui accordent clairement la prééminence à un culte interiorisé et annoncent le Porphyre du *De abstinentia.*

- 458 *Ibid.*, X, X (417 Dombart et Kalb) : *(…) Porphyrius, per nescio quam theurgicam disciplinam etiam i* (...)

111Porphyre assignerait encore à cette théurgie le pouvoir de contraindre les dieux : par la théurgie, « les dieux eux-mêmes sont enchaînés aux passions et aux troubles, puisqu'ils ont pu être conjurés par des prières sacrées et empêchés de procurer la purification d'une âme et même terrifiés par celui qui leur ordonnait le mal, (…) »458. On sait combien Porphyre fut troublé à l'idée que, lors des rites, les hommes puissent contraindre les dieux : le *De regressu* se rapproche cette fois de la *Lettre à Anébon.*

- 459 *Ibid.*, X, XXVII (444 Dombart et Kalb) : *Quibus divinis te tamen per intellectualem vitam facis alt* (...)
- 460 H.-D. Saffrey *(Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? Réponse provisoire,* in *Porphyre, La Vie de* (...)

112Dans cette approche de la théurgie, Porphyre placerait celle-ci en-dessous de la philosophie, réservant la première à ceux qui sont incapables de s'adonner à la philosophie : lui-même dédaigne « les purifications de l'art théurgique », les juge inutiles pour lui, qui est « capable de choses supérieures », mais les recommande à d'autres « pour s'acquitter en quelque sorte d'une dette envers ses maîtres »459. Qui sont ces maîtres attachés à la théurgie ? Ni Longin chez qui il séjourna à Athènes, ni Plotin dont il fut le disciple le plus fidèle, ne font figure de théurges. Pourquoi pas Jamblique qui, dans son rôle d'Abammon, prêtre égyptien, a répondu aux questions d'un Porphyre, semblablement hésitant dans le *De regressu* et dans la *Lettre à théhon*460 *?*

- 461 SAINT AUGUSTIN, *op. cit.*, X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : (…) *dicit vel a philosophia verissim* (...)
- 462 *Ibid.*, X, XVI (426 Dombart et Kalb) : *(…) respondeant platonici, respondeant quicumque philosophi,* (...)

113Mais la philosophie elle-même, bien que supérieure à la théurgie, n'est pas encore le moyen de salut le plus sûr. Augustin rappelle que, de l'aveu même de Porphyre, « le système proposant la voie universelle de la libération de l'âme n'est pas encore arrivé à sa connaissance même par la philosophie la plus vraie, (…) »461. Cet extrait atteste le désarroi de Porphyre qui, d'après saint Augustin, ne trouve de réponse ni chez les philosophes (platoniciens) ni chez les théurges : « (…) qu'ils répondent, les Platoniciens, qu'ils répondent, les philosophes, qu'ils répondent les théurges ou plutôt les périurges »462. Voilà comment les philosophes, les théurges et les magiciens sont logés à la même enseigne !

114Quelles conclusions tirer des différents extraits relevés ci-dessus ?

- 463 Voir chapitre 1, p. 55-85.

115D'abord, saint Augustin ne fait pas état ici (ni dans les autres citations que nous n'avons pas retenues pour ne pas nous écarter de notre propos) de rite proprement théurgique (à savoir

chaldaïque). Pas même lorsqu'il parle de contrainte, qui, rappelons-le, n'est pas une caractéristique de la théurgie. À cet égard, il la reprend comme l'une des critiques adressées au culte païen463.

116Ensuite, pour Porphyre, la théurgie (entendons les rites) n'apporte pas le retour vers Dieu, mais une éventuelle purification de la partie spirituelle de l'âme. Porphyre lui préfère donc la philosophie qui, pourtant, n'est pas une garantie de salut non plus. Aussi peut-on se demander s'il a déjà rencontré Plotin quand il rédige le *De regressu*, qui semble issu, comme la *Lettre à Anébon,* d'une même période de doute.

- 464 Sur cette question, voir ci-dessus, p. 179 et note 407.

117Partant de ces observations successives, nous proposons l'évolution suivante. Porphyre rédige d'abord le *De philosophia*, traité dans lequel il s'interroge sur le culte, où il veut trouver à travers les oracles une autorité sanctionnant le bien-fondé de certaines pratiques. Cette sagesse venant des dieux, il l'appelle la *théosophie.* Même s'il fait preuve d'une certaine crédulité, il convient de nuancer quelque peu l'opinion traditionnelle qui fait du *De philosophia* un ouvrage truffé des pires superstitions. Ce n'est en aucun cas un « manuel de théurgie » réservé à on ne sait trop quelle secte de mystiques. Ceci n'exclut pas la possibilité d'une influence des *Oracles Chaldaïques* : celle-ci se perçoit peut-être dans l'emploi du terme chaldaïque δοχεύς464.

- 465 EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 9, 6 : τώ γαρ όμοίω χαίρει τό δμοιον.
- 466 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, IX, 2 (416 Dombart et Kalb) : *(…) discernat a daemonibus angelos, aer* (…)
- 467 *Ibid.*, X, XXVII (445 Dombart et Kalb) : *(…) daemones deorum speciem figurasque fingentes inquinant* (…)
- 468 JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 10 (91, 9-15 et 17-18) : texte cité dans le chapitre 1, p. 77 et note 336

118Nous avons pu remarquer par ailleurs que le *De philosophia* présente certaines similitudes avec le traité de Jamblique : la manière d'honorer les dieux par le culte doit respecter leur hiérarchie et leur qualité ; les victimes des sacrifices ou encore leur nombre sont des *symboles* et les sacrifices s'ordonnent autour du principe de la *sympathie universelle : «* qui se ressemble s'assemble »465. On a vu l'importance du symbolisme dans le système de Jamblique et le rôle qu'il réserve à la sympathie universelle dans l'accomplissement des rites. Mais de là à déduire que le *De philosophia* a été rédigé après le *De Mysteriis,* c'est franchir un pas que nous refusons sans autre forme de procès. Le symbolisme est une constante dans toute l'œuvre de Porphyre : les rites sont des symboles, les statues des dieux sont fabriquées symboliquement dans telle ou telle matière, les oracles sont exprimés en langage symbolique qu'il faut interpréter, etc. En outre, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le concept de la sympathie universelle est loin d'être une innovation dans le chef de Jamblique. Du moins tout ceci tend-il à rapprocher deux auteurs qu'on a trop souvent eu tendance à opposer et relève le rôle joué par Porphyre dans l'établissement de la pensée de Jamblique. Ce rapprochement se voit confirmé dans les fragments du *De regressu* également, où Porphyre distingue les diverses catégories d'anges et de démons, ce qui nous renvoie à la hiérarchie des êtres supérieurs, certes plus élaborée, de Jamblique466. Porphyre admet l'existence de démons qui trompent les hommes dans leurs apparitions, en prenant l'apparence des dieux467, conception rencontrée dans le *De Mysteriis,* mais qui ne lui est pas propre468.

- 469 P. HADOT, *op. cit.*, p. 209.

119Enfin, même si l'unité du *De regressu* et du *De philosophia* n'est pas formellement reconnue, nous sommes sensible à deux arguments : d'une part, le *De regressu* n'est connu que par saint Augustin et d'autre part, Eusèbe, qui est pourtant contemporain de Porphyre, ne mentionne nulle part cet ouvrage. C'est pourquoi, la prudente conclusion de P. Hadot nous semble de mise : « Le *De philosophia* et le *De regressu* ont en partie le même contenu, mais l'attitude de Porphyre est plus critique dans le *De regressu* »469.

- 470 Voir p. 196-199.
- 471 P. HADOT, *op. cit.*, p. 240, contrairement à J. Bidez, considère que le *De regressu* a été rédigé ap (...)
- 472 Jamblique est cité par saint Augustin *(Civ. Dei,* VIII, XII (339 Dombart et Kalb)) aux côtés de Plo (...)
- 473 Dans le livre X de la *Cité de Dieu,* saint Augustin ne peut cacher son admiration pour le platonism (...)
- 474 J.-Cl. GUY, *Unité et structure logique de la « Cité de Dieu » de saint Augustin,* Paris, Études Aug (...)
- 475 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei,* X, XXXII, 1 (456 Dombart et Kalb) : (parlant des persécutions) *Videbat e* (...)

120Après le *De philosophia,* les interrogations de Porphyre se font, en effet, plus pressantes et plus précises : c'est la *Lettre à Anébon* qui suscitera la réponse de Jamblique, première attestation sûre du terme théurgie dans le sens élargi de rites. Nous y reviendrons470. Ce que l'on peut dire, dès lors que l'on considère le *De regressu* comme une œuvre à part entière, c'est que Porphyre l'a rédigé dans la même période de trouble471, et que ce traité constituerait la seule œuvre utilisant explicitement le terme théurgie, soit que Porphyre l'ait découvert dans le *De Mysteriis*, soit qu'Augustin le lui attribue afin d'établir l'équivalence rites = théurgie et théurgie = goétie et de réduire à néant l'argumentation de Jamblique qu'il connaît472, mais dont il ne fait jamais état. Ne perdons pas de vue que la *Cité de Dieu* se présente comme une réfutation du paganisme : le combat n'est pas facile car les platoniciens sont à bien des égards proches du christianisme par une certaine conception d'un dieu unique473. Saint Augustin insiste donc sur leur divergence : le culte à une pluralité de dieux474. Après avoir montré que Porphyre lui-même n'y trouve pas un moyen de salut, Augustin lui attribue comme seule erreur de n'avoir pas reconnu la religion du Christ comme voie unique et universelle de libération de l'âme. Remarquons, à cette occasion, comment, sans beaucoup de scrupules, il prête à Porphyre certaines naïvetés : si Porphyre, dit-il, n'a pas cru en la religion chrétienne comme voie universelle de salut, c'est que, voyant le grand nombre des martyrs chrétiens, il a pensé que cette religion était sur le point de disparaître475 !

121Pour en revenir au *De regressu,* Porphyre y fait preuve de scepticisme vis-à-vis des rites matériels (niveau le plus bas de la théurgie pour Jamblique, théurgie tout simplement pour saint Augustin) et entrevoit une possibilité de salut dans la philosophie contemplative, ce qui lui apparaît comme une évidence après sa rencontre avec Plotin. Jamblique ira encore plus loin, dans le niveau le plus élevé de sa théurgie, rite intellectuel et incorporel se situant au-delà de la philosophie contemplative. On notera que cet aspect de la théurgie fut complétement escamoté par Augustin.

122Deux autres ouvrages de Porphyre partent de la même intention que le *De philosophia* et visent également à la défense du paganisme. Il s'agit du *Tlepi αγαλμάτων* et du *De antro*

nympharum. La question envisagée n'y est plus l'incompréhension des oracles qui, après interprétation, dévoilent tout un contenu sur l'ordonnance du culte, mais les thèmes traités sont tout aussi obscurs et sujets à la critique.

- 476 J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, op. cit.*, p. 21.
- 477 V. FAZZO, *La giustificazione della immagini religiose dalla tarda antichità al christianesimo, I,* (...)
- 478 Voir chapitre 1, p. 88-93.
- 479 PORPHYRE, Περί *αγαλμάτων,* fr. 2 Bidez, p. 2*, 1-5 : Φωτοειδοῦς δέ δντος *τοϋ* θείου καί *έν* πυρός αίθ (...)
- 480 Voir ρ. 182.
- 481 J. PEPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,* Paris, (...)
- 482 PORPHYRE, *Περί αγαλμάτων,* fr. 7 Bidez, p. 9*, 5-7 et fr. 8 Bidez, p. 12*, 10-14 (extraits choisis (...)

123Le premier ouvrage a pour objet le culte des idoles. Porphyre y défend la thèse que les statues sont des symboles et sont « une écriture figurative, mettant en images la théologie d'un panthéisme naturaliste »476. C'est bien de culte grec qu'il est encore question ici477. Nous avons déjà traité de la problématique des statues dans le chapitre précédent, exposant brièvement quelles furent les diverses opinions chez les Anciens à ce sujet. La statue est-elle simple matière ? Est-elle le dieu ou symbole de celui-ci478 ? Nous ne revenons plus sur ce propos si ce n'est pour souligner que, pour Porphyre, les statues des dieux ne sont pas les dieux eux-mêmes, mais les symboles de ceux-ci, et que le choix des matériaux dans lesquels elles sont érigées est dès lors symbolique également. Parlant de ceux qui érigent les statues, voici, en guise d'exemple, ce qu'on peut lire sous sa plume : « Comme le divin est lumineux, séjourne dans une diffusion de feu éthéré et reste invisible à des sens occupés de la vie mortelle, ils suscitaient par une matière transparente, comme le cristal, le marbre de Paros ou l'ivoire, l'idée de sa lumière, (…) »479. Ce symbolisme se fonde sur une interprétation philosophique d'inspiration stoïcienne : c'est la *ratio physica*480 qui en commande l'articulation481. Ainsi, « Corè symbolise les germes des récoltes qui poussent au-dessus du sol ; Dionysos partage les cornes avec Corè et il a l'aspect d'une femme pour signifier la force bisexuée qui fait germer les fruits (…). Pour le feu, en nommant sa statue Héphaistos, on a donné la forme humaine à sa statue, lui attribuant un bonnet foncé pour symboliser la révolution céleste …) »482.

- 483 Jamblique aussi fut un adepte de l'exégèse : *De Myst.,* III, 15 (136, 7-10) : (…) σημαίνουσιν ωσαύτ (...)

124Si nous ne nous attardons pas sur cette œuvre de Porphyre, c'est parce que la théurgie en est totalement absente. Mais cela ne nous empêche pas de souligner l'importance de la notion de *symbolisme* déjà constatée dans l'analyse du *De philosophia* à propos des oracles. Ce symbolisme théorique a-t-il ouvert la voie à Jamblique483 qui fera de tout le rite, en tant que théurgie, un symbolisme pratique ?

- 484 J. PEPIN, *Mythe et allégorie, op. cit.,* p. 432.
- 485 HOMERE, *Odyssée,* XIII, 102-112.
- 486 PORPHYRE, *De antro nympharum,* 9 : (…) σύμβολον κόσμου τα άντρα καί τών εγκόσμιων δυνάμεων έτίθεντο (...)

125Quant au *De antro nympharum,* si nous l'avons associé dans la même rubrique que le *Tlepi αγαλμάτων,* c'est que dans ces deux traités, Porphyre s'adonne à *l'exégèse allégorique.* Dans le premier traité, il applique cette méthode au culte, dans le second, il l'applique au mythe, faisant partie de ces exégètes païens qui, comme l'a justement souligné J. Pépin, « ont vu dans l'allégorie le seul contrepoison à l'impiété entraînée par la lecture littérale d'Homère et d'Hésiode, le seul asile contre l'immoralité liée à l'observance aveugle du culte traditionnel »484. En l'occurrence, Porphyre cherche à savoir ce que représente, dans le poème d'Homère, la caverne des nymphes485. Il en donne une interprétation symbolique dont un extrait, que voici, en révèle la teneur : « (…) les théologues ont considéré les antres comme un symbole du monde et des puissances encosmiques ; mais ils en ont fait aussi [le symbole] de l'essence intelligible (…). Les antres figurent le monde sensible parce qu'ils sont obscurs, rocheux et humides (…). Mais ils représentent aussi le monde intelligible parce qu'il ne tombe point sous le sens de la vue et à cause de la consistance et la stabilité de l'essence (…) »486.

- 487 Voir à ce sujet : F. BUFFIERE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Paris, Les Belles Lettres (...)
- 488 On pourra consulter sur cet ouvrage de Porphyre : F. BUFFIERE, *op. cit.,* p. 419-459 ; J. PEPIN, *Po* (...)

126L'exégèse allégorique est évidemment loin d'être propre à Porphyre487, mais elle apparaît à son époque comme l'ultime tentative de sauvegarde de la culture grecque. Bien que, pour une étude de la théurgie chez Porphyre, ce traité ne soit pas d'un grand apport488, puisque le terme même en est absent et qu'il n'y est nulle part question de rituel, quel qu'il soit, il importe de souligner une démarche apparaissant comme une constante dans l'œuvre des philosophes néoplatoniciens qui constituent nos sources en matière de théurgie.

Vers une religion intériorisée…

127Cette volonté de sauvegarder la tradition païenne, tant en matière de culte qu'en matière de mythes, va bientôt faire place à une période de doute, durant laquelle Porphyre rédige, sinon le *De regressu,* du moins la *Lettre à Anébon.* Nous avons observé dans notre étude du *De regressu,* que celui-ci serait le seul ouvrage de Porphyre à faire nommément mention de théurgie. On pourra nous rétorquer que la *Lettre à Anébon* atteste, elle aussi, dans ses différentes reconstitutions, la présence des termes θεουργός, θεουργία et θεουργικός. Elle mérite par conséquent qu'on s'y arrête, d'autant plus qu'elle est rattachée au *De Mysteriis* qui en constitue, comme on sait, la réponse.

- 489 PORPHYRE, *Lettre à Anébon,* 1, 1 (2, 11-14 Sodano) = EUSEBE, *Prép. év.,* XIV, 10 : Ἀρξομαι δέ τής πρ (...)

128Si on veut la situer dans la chronologie des œuvres de Porphyre déjà envisagées, on dira, selon toute vraisemblance, que cette lettre a été écrite après le *De philosophia* et le *Tlepi αγαλμάτων.* En effet, l'auteur ne cherche plus à justifier les aberrations du paganisme : il s'interroge et il interroge. La préface fait état de son scepticisme, même vis-à-vis des philosophes dont il s'était inspiré dans sa démarche d'exégète : « Je veux commencer ma liaison amicale avec toi en parlant des dieux, des bons démons et des doctrines philosophiques qui s'y rapportent ; sur tout cela, il a été dit bien des choses, même par les philosophes grecs, mais ils n'ont guère eu que des conjectures pour établir les principes de la foi »489.

129Si on admet la séparation du *De philosophia* et du *De regressu,* c'est avant le *De regressu* qu'il convient de situer la rédaction de cette lettre. Le traité du *Retour de l'âme* attesterait qu'une réponse a été donnée aux apories formulées par Porphyre. Cette réponse, on le sait, c'est la théurgie du *De Mysteriis.*

- 490 A.R. SODANO, *Porfirio, Lettera ad Anebo,* Naples, L'arte tipografica, 1958, Appendice I, *Divinazion* (...)
- 491 PORPHYRE, *Lettre à Anébon,* 2, 3b (11, 9-10 et 16-17 Sodano) : έπειτα απορείς εί άχρι τοσούτου κατά (...)
- 492 Voir chapitre 1, p. 38-39, 85, etc.

130Cette lettre peut-elle être considérée comme un document de la diffusion de la théurgie dans le cercle néoplatonicien romain ? Telle est la question que se pose l'un des éditeurs de la *Lettre à Anébon,* A.R. Sodano490. Il y répond par l'affirmative. Son argumentation est la suivante : il part de l'affirmation de Bouché-Leclercq selon laquelle il y a une forme de divination extorquée, qui appartient à la théurgie, qui elle-même appartient à la magie, et trouve dans un certain passage de la *Lettre à Anébon,* dans la notion d'ύπηρεσία (les dieux au service de l'homme)491, cette caractéristique de la divination théurgique. Nous avons dit ce qu'il fallait penser de cette contrainte exercée par la théurgie et nous avons aussi constaté que ce n'est pas la première fois que des savants modernes parlent de théurgie en se fondant sur des critères erronés. Rappelons que cette contrainte ne s'appuie que sur des fragments douteux des *Oracles Chaldaïques* et qu'elle sera totalement niée par Jamblique. A. R. Sodano avance encore la thèse de la sympathie universelle. Certes, la théurgie est fondée dans une certaine mesure sur les lois de la sympathie universelle, mais tout rite sympathique n'est pas forcément théurgique. Enfin, se fondant sur la théorie de S. Eitrem qui considère les papyrus magiques comme une des sources importantes pour comprendre la théurgie, il relève tous les parallèles entre la *Lettre* et les papyrus. Cette fois encore, le point de départ de son raisonnement repose sur un *a priori :* tous ces textes sont issus *grosso modo* d'un même milieu et d'une même période et il est normal qu'on puisse y trouver des rapprochements. En outre, nous l'avons montré, la magie des papyrus et la théurgie ne reflètent pas un même comportement religieux492.

- 493 G. PARTHEY, *Iamblichi de mysteriis liber,* Berlin, F. Nicolai, 1858, p. XXIX-XLV : *Porphyrii episto* (...)
- 494 Référence en note 490.
- 495 G. FAGGIN, *Porfirio, Lettera Ad Anebo, Sulla teurgia,* Genova, Il basilisco, 1982.
- 496 *Ibid.,* p. 58 – 69 : *La lettera ad Anebo nella testimonianza di S. Agostino.*

131Avant d'étudier les quelques occurrences des termes théurgie et théurge, il convient de faire quelques remarques préalables. Nous avons lu les trois reconstitutions de la *Lettre à Anébon,* celle de Th. Gale, reprise par G. Par-they493, de A.R. Sodano494 et de G. Faggin495. G. Faggin reprend le texte de Th. Gale : dans cette reconstitution, on note deux occurrences ; dans la reconstitution de A.R. Sodano, on en note quatre, différentes de ces deux-là. Seul point commun : la source en est le *De Mysteriis* de Jamblique. Cela suffirait à prouver que Porphyre lui-même n'a peut-être pas utilisé le terme théurgie, mais que celui-ci n'est apparu que sous la plume de Jamblique, ce qui se verrait confirmé par le fait que, même dans les extraits de la *Lettre* recueillis chez saint Augustin, qui, on l'a vu, cite beaucoup la théurgie dans le *De regressu,* on ne trouve aucune mention de théurgie496.

- 497 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 9 (29, 16 – 30, 1) : Τίθημι δή οδν ερωτώντα σε ούκ εκείνο τό άπόρημα, δια (...)

132Dans la *Lettre à Anébon,* telle que Th. Gale l'a reconstituée, on note au paragraphe 3 παρά τοΐς θεουργικοΐς et au paragraphe 46 έν τη θεία μαντική καί θεουργία. Il suffit de reprendre les deux passages du traité de Jamblique qui ont servi à la reconstitution pour constater que ces deux attestations sont peu probantes. Le premier extrait a été établi à partir de ce passage où Jamblique marque son étonnement : « Je constate », dit-il à Porphyre, « que *tu ne poses pas cette question :* pourquoi, alors que les dieux n'habitent qu'au ciel, y a-t-il, chez les théurges, des invocations aux dieux terrestres et infernaux ? »497

- 498 *Ibid.*, X, 1 (286, 1-3) et X, 2 (286, 13-15) :'Επέστησας γαρ μήποτε άλλη τις λανθάνη ούσα ή προς εύ (...)

133Quant au deuxième extrait, il a été établi à partir de ce passage du *De Mysteriis :* « Tu as objecté », dit Jamblique à Porphyre, « qu'on ignore peut-être que la voie vers le bonheur est autre ; et quelle serait cette autre voie rationnelle s'éloignant des dieux ?(…) Tu objectes donc en vain qu'il ne faut pas regarder vers les opinions humaines, (…) »498, extrait dans lequel Th. Gale ajoute èv τη θεία μαντική καί θεουργία, qui ne se trouve pas dans le texte de Jamblique.

134Dans les quatre extraits relevés dans la reconstitution de A.R. Sodano et qui attesteraient l'utilisation du terme théurgie par Porphyre, la théurgie se trouve en opposition avec la philosophie, ou avec la magie, ou encore avec ce que Jamblique appelle « le rite humain », c'est-à-dire le christianisme :

- 499 *Ibid.*, II, 11 (96, 7-10) : cité chapitre 1, p. 29 et note 59.
- 500 *Ibid.*, III, 28 (167, 9-13) : cité chapitre 1, p. 40 et note 129.
- 501 *Ibid.*, IX, 1 (272, 16 – 273, 4 et 273, 9 – 12) : Φέρε δή ούν καί τήν πολύτροπον άπορίαν τήν περί τ (...)
- 502 *Ibid.*, X, 2 (287, 6-10) : Άλλ' ουδέ δσα ώς άγύρτας καί *αλαζόνας* διασύρουσί *τίνες τους των* θεών θερ (...)

Et puisqu'il [Porphyre] se défend plutôt en philosophe et rationnellement que selon l'art actif des prêtres, il faut, je pense, en ces matières, parler davantage en *théurge*499.
Quant à ce que tu avances, comme nullement méprisable, à savoir qu'il existe des artisans d'images opérantes, je serais étonné si quelqu'un des *théurges* qui contemplent les véritables formes des dieux y accordait créance500.
Allons, essayons donc de régler, comme nous le pouvons, l'aporie multiple du démon personnel, aporie qui comprend des contradictions variées. Pour parler simplement, la question du démon personnel est double, *théurgique* et technique (…) tu me sembles rabaisser *le rite le plus parfait* au niveau du rite humain et exercer sur ce dernier tes interrogations501.
Mais les propos par lesquels certains décrient les serviteurs des dieux comme charlatans et imposteurs – et tu as utilisé de semblables propos -, ceux-là non plus ne touchent pas la vraie théologie et la vraie *théurgie*502.

135Dans les quatre extraits, il est clair que la théurgie appartient à la réponse de Jamblique. La *Lettre à Anébon* n'apparaît donc certainement pas comme un document ayant joué un rôle dans la diffusion de la théurgie chez les philosophes néoplatoniciens. Mais, c'est elle qui, suscitant la réponse de Jamblique, y favorisera son introduction.

- 503 J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *Porphyre, De l'abstinence,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection d* (...)

136Les traités de Porphyre que nous avons étudiés jusqu'à présent soulèvent de nombreuses questions. Le traité *De l'abstinence* revêt un caractère assez exceptionnel, puisqu'il est l'un des rares à posséder une tradition manuscrite directe et est un témoin privilégié de son œuvre par sa longueur, par son degré d'intégrité et par la richesse de son contenu503.

137La question concernant la position de Porphyre face à la théurgie va-t-elle pour autant se résoudre ?

- 504 *Ibid.*, p. XXXVIII.
- 505 PORPHYRE, *De abst.*, II, 49, 2.
- 506 *Ibid,* I, 29, 1 et 5-6 'Εχει γαρ ούτως. Ούκ *'έστιν* ή εύδαιμονοκή ήμϊν θεωρία λόγων άθροισις καί μαθ (...)
- 507 *Ibid.*, I, 57, 1 : (…) δι' έργων ήμϊν τής σωτηρίας (…) γιγνομένης.

138Le traité *De l'abstinence* de Porphyre ne marque pas une rupture avec les précédents : « L'évolution de la pensée porphyrienne a été cohérente, et le *D.A.* en est une excellente illustration. On est frappé de voir que Porphyre n'y renie pas les préoccupations de ses premiers ouvrages, comme par exemple la *Philosophie des oracles*504 ». Il suffira peut-être de dire que, cette fois encore, sa préoccupation est la recherche du salut *(σώζων* εαυτόν, comme il le dit en parlant du philosophe505). Mais la réponse est ici sans ambiguïté : ce salut s'obtient par la contemplation (θεωρία). Et Porphyre de préciser que celle-ci ne consiste pas qu'en une somme de connaissances, elle comprend des actes (έργα). Affirmant que « la contemplation qui nous conduit au bonheur n'est pas un rassemblement de raisonnements ni une foule de connaissances » et que le bonheur ne se définit pas dans l'acquisition de raisonnements, sinon, il serait possible d'obtenir cette fin sans se préoccuper de nourriture ni *d'actes* de telle ou telle sorte, il se propose d'examiner quels raisonnements et quels *actes* disposent au salut506, insistant par ailleurs encore sur le fait que celui-ci s'obtient par des *actes*507.

- 508 Fr. 110 des Places : cité p. 133 et note 42.

139Λόγοι et έργα : on y revient. « Joins l'acte à la parole sacrée » avait dit *l'Oracle*508 *;* la théurgie sera accomplissement d'έργα chez Jamblique. Il y a assurément une continuité de pensée des *Oracles* à Jamblique, en passant par Porphyre, plus importante qu'on a pu le penser. On peut raisonnablement se demander si, par sa réponse à la *Lettre à Anébon,* Jamblique n'a pas fait découvrir la théurgie, et de là les *Oracles,* à Porphyre.

- 509 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei,* X, XXIX (449 Dombart et Kalb).
- 510 PORPHYRE, *De abst.*, I, 31, 3 :'Αποδυτέον άρα τούς πολλούς ήμϊν χιτώνας, τόν τε όρατόν τούτον καί σ (...)
- 511 Fr. 116 des Places : cité p. 136 et note 74. Sur la métaphore assimilant le corps à une tunique do (...)
- 512 Voir p. 151-152.
- 513 PORPHYRE, *De abst.*, I, 35, 1 et 3 : Διό πολύς μέν ό άγων τούτων καθαρεύσαι, (…).

140Mais la différence entre la conception de Jamblique et celle de Porphyre se place sur le sens de ces actes. Porphyre, en cela, reste plus fidèle que Jamblique à la lettre des *Oracles :* ces actes consistent à se détacher de la matière, abandonner le matériel et le mortel (c'est le « *corpus est fugiendum* » du *De regressu*[509]*).* Ce concept est exprimé en des termes nettement inspirés du langage des *Oracles* : « Nous devons donc nous dépouiller de nos nombreuses tuniques, de la tunique visible et charnelle et de celles dont nous sommes revêtus à l'intérieur et qui sont contiguës aux tuniques de peau. *Nus* et sans tuniques, entrons dans le stade pour y disputer les jeux olympiques de l'âme. Se devêtir est le fondement et la condition *sine qua non* de la lutte »[510]. Nus, c'est-à-dire dans un état où l'âme est débarrassée du corps, tels sont les mortels pour qui, selon *l'Oracle,* le divin est accessible[511]. C'est aussi en une lutte que consistait l'action préconisée par les *Oracles*[512]. Porphyre ajoute encore que « c'est un rude combat que d'être pur de cela » (c'est-à-dire de la crainte, la colère et autre passion)[513].

- 514 *Ibid.*, II, 49, 1 : ΕΙκότως άρα ό φιλόσοφος καί θεοΰ τοΰ έπί πάσιν Ιερεύς πάσης άπέχεται έμψυχου βο (...)
- 515 L'influence de Numénius n'est toutefois pas à exclure (voir J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *op. ci* (...)
- 516 PLOTIN, *Ennéades,* I, 6, 9 (p. 105, 13 Bréhier) : (…) μή παύση τεκταίνων τό σόν άγαλμα, (…).
- 517 PORPHYRE, *op. cit.,* II, 52, 4 : Αυτός δέ δι' έαυτοΰ, ώς λέγομεν, προσιών τώ θεώ, &ς έν τοις άληθιν (...)
- 518 PLOTIN, *Ennéades,* VI, 9, 7 (p. 182, 21-24 Bréhier) : (…) κάκείνω συγγενόμενον καί ίκανώς οίον όμιλ (...)
- 519 PORPHYRE, *op. cit.,* II, 51, 1 : Φαίη γάρ άν τις δτι πολύ μέρος άναιροΰμεν μαντείας τής διά σπλάγχν (...)

141Assurer son salut en se détachant de la matière, telle est l'attitude du philosophe, « prêtre du dieu suprême », qui « s'abstient de toute nourriture animée, s'appliquant à aller vers Dieu *seul à seul et par lui-même* (…), expert dans *l'art de faire de lui-même une statue,* dans les purifications et autres actes par lesquels il s'unit à dieu »[514]. Dans cet extrait, il apparaît que, même si Porphyre n'exclut pas certains rites, surtout purificatoires, il préconise essentiellement une expérience mystique de type plotinien. Le thème de l'approche de Dieu *seul à seul* peut être d'inspiration plotinienne[515], et la métaphore du statuaire est assurément empruntée à Plotin qui recommande au philosophe de se sculpter lui-même, ne gardant de lui-même que l'essentiel[516]. On décèle un autre emprunt à Plotin dans cet extrait développant le même thème : « Seul et par lui-même, comme nous le disons, allant vers Dieu, qui est établi dans ses véritables entrailles, il recevra les conseils au sujet de la vie éternelle, confluant là-bas tout entier et priant de devenir "le familier du grand Zeus", plutôt que d'entendre un devin »[517]. Porphyre y cite un vers de l'*Odyssée* (XIX, 178) qu'avait repris également Plotin dans un passage décrivant l'union mystique à l'Un[518]. Ceci vient confirmer la connotation mystique du texte de Porphyre. Selon lui, le philosophe peut rencontrer Dieu durant sa vie terrestre en contemplant Dieu qui est en lui et en se débarrassant de tout ce qui est extérieur à lui. C'est assurément dans ce sens qu'il faut appréhender *Yacte* religieux prôné par Porphyre. Ce qui le distingue des actes de la théurgie selon Jamblique, c'est, d'une part, qu'il est accompli par le philosophe, d'autre part, qu'il s'inscrit dans une conception épurée du culte. En effet, le thème du *De abstinentia* est la condamnation des sacrifices, essentiellement d'animaux vivants et, par voie de conséquence, de l'haruspicine[519].

- 520 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 53, 1 : Et δ’ άρα καί έπείξειέ τι τών τής ανάγκης, είσΐν οί τώ οϋτω ζώντι (...)

142Porphyre accorde néanmoins quelques concessions au culte. Précisément, en matière de divination. Quand il dit que, « si quelque nécessité se fait pressante, il y a les bons démons qui, par des songes, des symboles ou par la voix, se précipitent vers celui qui vit ainsi en serviteur de Dieu pour lui révéler ce qui va arriver et ce à quoi il est nécessaire de prendre garde »520, Porphyre admet un mode de la mantique symbolique reconnue par Jamblique comme divine.

- 521 *Ibid.*, II, 33, 1 : Εγώ δέ τά μέν κεκρατηκότα παρ’ έκάστοις νόμιμα λύσων ουκ έρχομαι. (« Moi, je ne (...)
- 522 *Ibid.*, I, 28, 4 : (…) οί πολλοί οΐς τά έκτος ώς τά αγαθά ή κακά καί τά τοϋ σώματος ωσαύτως ύπείληπ (...)
- 523 *Ibid.*, II, 3, 1 :"Η τε αποχή τών έμψυχων, καθάπερ κάν τώ πρώτω έλέγομεν, ούχ απλώς πάσιν άνθρώποις (...)
- 524 *Ibid.*, I, 27, 1 : Πρώτον μέν τοίνυν ίστέον ώς ού παντί τφ βίω τών ανθρώπων ό λόγος μου τήν παραίνε (...)
- 525 *Ibid.*, I, 35, 2.
- 526 *Ibid.*, I, 52, 4 : (…) ούδέ τοϋ συμφέροντος ούτε τοΰ ίδιου ούτε τοΰ κοινοΰ συνετός ό πολύς, (…). Δι (...)

143On peut dire encore que, si Porphyre remet en cause un des principaux rites de la religion païenne, le sacrifice d’animaux, il ne veut cependant pas abolir le culte de la cité521, destiné à la multitude, « pour qui les choses extérieures et de même les choses corporelles sont considérées comme les biens ou les maux »522. Ainsi, à côté du culte tout intérieur, qui a la préférence de Porphyre, la vieille liturgie païenne est tolérée pour le vulgaire. Porphyre admet, comme le fera Jamblique dans sa théurgie, plusieurs niveaux de culte. Ceux-ci dépendent des hommes qui l’accomplissent, idée conçue par Jamblique également. Porphyre et Jamblique distinguent, en effet, deux catégories d’êtres, comme l’auteur des *Oracles :* la masse et le petit nombre de ceux capables d’assurer leur salut. Le propos de Porphyre et sa recommandation de s’abstenir de chair animale523 ne s’adressent pas « à toute existence humaine »524. Son mépris pour le vulgaire525 ne se départit parfois pas d’une certaine ironie : « La foule ne comprend pas ce qui est utile ni à soi, ni à la communauté, (…). C’est pourquoi il ne faut pas craindre qu’il n’y ait plus un jour de mangeurs d’animaux »526.

- 527 Voir chapitre 1, p. 105.

144Malgré ce mépris, il réserve toutefois à cette catégorie d’êtres une forme de culte, celui de la cité. Ce culte matériel fait penser au niveau le plus bas de la théurgie chez Jamblique, qui ne cache pas, lui non plus, son dédain pour la masse527. Quant au culte préconisé par Porphyre, séparé de la matière et du corporel, tout intérieur et intellectuel, mais comprenant cependant certains rites (έργα), il pourrait dériver de la mystique plotinienne, exprimée par Porphyre en des termes inspirés de Jamblique.

145À ce stade de notre étude sur la théurgie selon Porphyre, nous avons conclu provisoirement que le *De regressu* est le seul traité de Porphyre parlant explicitement de théurgie. Postérieur au *De regressu*, et ayant trait également au culte, le *De abstinentia* devrait assez logiquement y faire allusion également. Examinons la question.

- 528 Pour la traduction du verbe δοξοποιέω, voir la note complémentaire 7 de la page 101, p. 213 dans l (...)
- 529 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 35, 1 : (…) πολλοί τών φιλοσοφείν έσπουδακότων, δοξοποιοῦντες δέ μάλλον ή (...)
- 530 Voir ρ. 184-185.

146J. Bouffartigue et M. Patillon voient dans l'extrait suivant une attaque de Porphyre contre les théurges : « Beaucoup de ceux qui se préoccupent de philosophie, cherchant à en imposer528 plutôt qu'à honorer la divinité, s'agitent autour des statues, sans examiner comment il faut s'y présenter et sans se préoccuper d'apprendre des *théosophes* jusqu'où et jusqu'à quelle distance il faut s'en approcher »529. Porphyre s'en prend à certains philosophes contemporains qui accompliraient les rites sans en respecter les règles, sans consulter les spécialistes en choses divines : il ne peut s'agir des théurges, car, alors, il attaquerait des théurges n'allant pas consulter des théosophes. Au contraire, il reconnaît à certains la qualité d'experts en choses divines et nous avons déjà pu établir une équivalence entre le théo-sophe de Porphyre et le théurge de Jamblique530.

- 531 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 3, 1 : (…) *τοϊς* έκ του θεοῦ καί τής τούτου μιμήσεως τήν σφών εύδαιμονίαν ά (...)
- 532 V. FAZZO, *op. cit.*, p. 231. Voir aussi p. 233, où il souligne la tendance de Porphyre à absorber l (...)

147Qui sont alors ces philosophes qui « s'agitent autour des statues » ? Ce n'est pas l'unique cas où Porphyre fait la distinction entre les philosophes de son temps : quand il s'adresse aux philosophes, il s'adresse à ceux « qui attachent leur bonheur à Dieu et à son imitation »531 et s'en prend à tous ceux qui sont attachés à l'aspect matériel du culte. Dans ce cas précis, il ne rejette pas catégoriquement le culte des idoles, mais l'admet accompli sur les instructions des théosophes et inséré dans un « culte silencieux et de contemplation »532.

- 533 JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 31 (176, 14-15) : (…) και άθέσμως καί ατάκτως έπιττηδώσι τοίς θείοις (…) (...)
- 534 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 12 – 178, 1) : "A τοίνυν της άνοσιουργίας εστίν άσεβη πταίσματα (...)

148J. Bouffartigue et M. Patillon mettent, avec raison, cet extrait en parallèle avec un passage du *De Mysteriis* où Jamblique condamne « ceux qui se ruent sans loi ni règle sur les choses divines »533. Nous ajoutons encore le parallèle suivant : « Ainsi, les chutes sacrilèges de l'impiété, qui dans le désordre s'approchent des opérations sacrées, (…) ne va jamais les imputer à la mantique hiératique »534. Selon les éditeurs du *De abstinentia* toujours, Jamblique condamnerait par là les *mauvais* théurges. Or, il ne semble pas que dans ces deux extraits – ni dans l'ensemble du *De Mysteriis* d'ailleurs -, Jamblique ait fait une distinction entre bons et mauvais théurges. En réalité, il condamne ceux qui ne s'adressent pas aux théurges pour accomplir les rites. Dès lors, le rapprochement entre le texte de Porphyre et celui de Jamblique laisse entendre que les théosophes de Porphyre et les théurges de Jamblique représentent une sorte de clergé païen à qui l'on doit s'adresser afin d'assurer le bon déroulement des rites.

- 535 J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *Op. Cit.*, I, p. XLX.
- 536 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, notice p. 12.
- 537 *Ibid.*, p. 12.

- 538 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 45, 2 : (…) ού γοήτων ήν ή άγνεία, άλλα θείων καί θεοσόφων ανδρών, (…).
- 539 *Ibid.*, II, 45, 3.
- 540 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 3-4 et 7).

149Tout ceci nous amène à revoir la chronologie des œuvres et l'évolution de la pensée de Porphyre. Le *De abstinentia* est chronologiquement situé après 268, date du début du séjour de Porphyre en Sicile, après la mort de Plotin en 270 : « Dans tous les cas, le *D.A.* ne peut être très postérieur à 271 »535. Dès lors, nous proposons l'évolution suivante. Après avoir écrit le *De philosophia,* traité dans lequel il veut trouver confirmation d'une certaine philosophie dans les oracles, Porphyre traverse une période de doute, pendant laquelle il rédige la *Lettre à Anébon* (entre 263 et 268, date du premier séjour de Porphyre à Rome536). Celle-ci entraîna la réponse de Jamblique dans le *De Mysteriis.* Cette réponse constitue un élargissement de la théurgie des *Oracles Chaldaïques* à tout le rite païen et est, à nos yeux, le moment décisif de l'introduction des *Oracles Chaldaïques* chez les philosophes néoplatoniciens. Le *De regressu animae,* si on admet son unicité, étant la seule œuvre de Porphyre où se trouve évoquée explicitement la théurgie, se placerait après le *De Mysteriis* et pourrait être considéré comme une réplique ou du moins une marque de scepticisme vis-à-vis de la théurgie de Jamblique. Ouvrage dans lequel Porphyre ne justifie plus, où il ne pose plus de questions, mais a pris position, le traité *De l'abstinence* doit avoir été rédigé après la *Lettre à Anébon* (et dès lors après le *De Mysteriis)* et après le *De regressu,* ce qui nous pousse à revoir l'opinion d'Éd. des Places, selon laquelle le *De abstinentia* aurait été rédigé avant le *De Mysteriis.* Éd. des Places fonde son argumentation sur le fait que, selon son habitude, Jamblique utilise quantité de textes, parmi lesquels des passages entiers de Porphyre, « venant surtout du *De abstinentia* – dont, en ses chapitres 34-43, le livre II répond, sur la question des sacrifices, aux difficultés de la *Lettre à Anébon* – et naturellement, de cette *Lettre,* (…) »537. Nous pensons qu'il faut inverser cette chronologie. Les parallèles entre le *De abstinentia* et le *De Mysteriis,* après l'analyse que nous en avons faite, attestent plutôt une influence de Jamblique sur Porphyre. Celle-ci se marque dans les *actes* que préconise Porphyre, même au niveau d'un culte intérieur et détaché de la matière. Il fut donc sensible à cet aspect de la théurgie selon Jamblique, tout en restant fidèle au mysticisme plotinien. On comprend mieux dès lors que ce traité ne parle pas – ou plus – des théurges. En revanche, il parle des théosophes et, comme nous l'avons déjà dit à propos du *De philosophia,* ce terme recouvre la même réalité que les théurges de Jamblique. Porphyre oppose les théosophes aux γόητες, comme Jamblique l'a fait avec les théurges : « La pureté n'est pas le propre des sorciers, mais des hommes divins et instruits des choses divines »538. Selon lui encore, les sorciers sont remplis *(.πλήρεις)* de passions et pleins *(μεστοί*539*)* d'impureté, comme les fabricants d'images de Jamblique qui sont pleins de passions (παθών μεστοί), de méchanceté (κακίας *ἀνάμεστοι)* et de plaisirs dépravés (ηδονών ακολάστων *πλήρεις*540*).* Le théo-sophe de Porphyre pratique le sacrifice intellectuel, comme le théurge de Jamblique, parvenu au faîte de la théurgie.

- 541 *Ibid.*, V, 22 (231, 3).
- 542 PORPHYRE, *op. cit.*, I, 27, 1 ;1, 35, 2 ; I, 52, 4 ; II, 3, 1 et II, 39, 5 et JAMBLIQUE, *op. cit.*, (...)
- 543 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 6, 2 : (…) ού συνορώντες δέ τίνων χάριν τούτων έκαστα δρώμεν (« sans voir (...)
- 544 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 35, 1. Pour Jamblique, voir chapitre 1, p. 27- 28.
- 545 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 34, 1 : (…) θύσομεν, ώς προσήκει, διαφόρους τάς θυσίας ώς άν διαφόροις δυν (...)
- 546 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 33, 2 et JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 10 (213, 8-214, 2).

- 547 PORPHYRE, *op. Cit.*, II, 61, 1 et JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 17 (223, 3-9).
- 548 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 6l, 1 (suite de l'extrait cité à la note précédente).

150Ce ne sont pas les seuls rapprochements que l'on peut établir entre ce traité de Porphyre et le *De Mysteriis* de Jamblique. Certes, le propos de Porphyre s'adresse aux philosophes, alors que celui de Jamblique « ne légifère pas » pour ceux qui ont atteint le sommet de la théurgie541. Cependant, leur mépris pour la multitude est le même542. Tous deux soulignent l'ignorance de ceux qui accomplissent les rites543 et la nécessité d'une connaissance approfondie de la théologie544 et de la hiérarchie des êtres supérieurs. De là, l'idée d'un sacrifice approprié à la divinité à laquelle il s'adresse545. De là encore, l'idée que les dieux, de par leur supériorité par rapport aux hommes, n'ont pas besoin de sacrifices matériels546 et que la meilleure consécration qu'on puisse leur accorder est le sacrifice intellectuel547. Porphyre reconnaît cependant qu'il est approprié de leur offrir une part des biens548, admettant différents niveaux de culte, comme Jamblique différents niveaux de théurgie. On a remarqué toutefois que Jamblique, dans son œuvre de récupération, « a râtissé plus large » que Porphyre, trouvant dans sa théurgie une place pour les formes du culte critiquées par Porphyre, comme le sacrifice d'animaux vivants.

- 549 Éd. DES PLACES, *Porphyre, Vie de Pythagore et Lettre à Marcella*, Paris, Les Belles Lettres *(Collec* (...)

151La *Lettre à Marcella*, œuvre de vieillesse et considérée comme « un traité de vie spirituelle et un manuel de religion intérieure »549, adopte résolument l'option prise dans le *De abstinentia.*

- 550 PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, 18 (p. 116, 14-18 des Places) : Ούτος γαρ μέγιστος καρπός ευσέβειας, (...)

152La théurgie n'y est toujours pas explicitement citée. Cependant, comme dans le *De abstinentia*, on y retrouve la reconnaissance d'une double forme de culte dans laquelle se marque l'influence de Jamblique. Le culte, tel qu'il est conçu dans la *Lettre à Marcella*, se présente d'une part comme une obligation de respecter les traditions ancestrales, même si la divinité, qui est impassible, n'en a pas besoin : « Ceci est le plus grand fruit de la piété : honorer la divinité selon les rites ancestraux, non dans l'idée que celle-ci en ait besoin, mais parce qu'elle appelle à son adoration de par sa majesté la plus vénérable et bienheureuse. Les autels de Dieu, s'ils sont honorés par des cérémonies, ne nuisent en rien, négligés, ils ne nous aident pas. Mais quiconque honore Dieu en pensant que celui-ci en a besoin, ne se rend pas compte qu'il se juge supérieur à Dieu. Ce n'est pas quand ils sont en colère que les dieux nous nuisent, mais quand ils sont ignorés par nous, car la colère est étrangère aux dieux »550.

- 551 *Ibid.*, 33 (p. 125, 10-13 des Places) : Γυμνός δέ αποσταλείς γυμνητεύων καλέσει τόν πέμψαντα μόνου (...)
- 552 *Ibid.*, 17 (ρ. 116, 4-5 des Places) : (…) *διά δέ τών έργων* τήν πρός θεόν ασκών εύσέβειαν.
- 553 *Ibid.*, 14 (ρ. 113, 24-25 des Places) : (…) *τω* θεοφιλει νώ έν τώ καθαρώ σώματι έστωσαν καί πράξις α (...)

153Mais, à côté de cela, Porphyre prône, ici encore, le culte sous une forme intellectuelle, dans une image inspirée des *Oracles Chaldaïques* et déjà rencontrée dans le *De abstinentia :* « Envoyé *nu* d'en haut, c'est *dénudé* qu'il invoquera celui qui l'a envoyé ; car Dieu n'écoute

que celui qui ne s'est pas chargé de choses étrangères, il veille sur ceux qui sont purs de la corruption »551. Comme nous l'avons déjà souligné, même sous cette forme, le culte n'en reste pas moins constitué *d'actes :* « [Le sage] pratique la piété envers Dieu par ses *œuvres* »552. Porphyre prône encore « *qu'action et parole* s'accordent dans un corps pur avec l'intellect ami de Dieu »553.

- 554 *Ibid.*, 15 (ρ. 115, 1 des Places) : τά θεοφιλή έργα.
- 555 *Ibid.*, 11 (ρ. 112, 2-5 des Places) : (…) τόν σοφόν, ω τιμητέον διά σοφίας τό θείον καί κατακοσμητέ (...)

154Ces œuvres, celles du sage, celles qui plaisent aux dieux554, ce ne sont pas les supplications et les sacrifices incessants, mais, avant tout, les actes purificatoires visant à la libération du corps, car c'est par l'intellect pur qu'il faut honorer Dieu : le sage est encore celui « qui, par la sagesse, doit honorer la divinité, qui, par la sagesse, doit lui orner dans son esprit son sanctuaire, en l'honorant par une statue animée, son intellect, Dieu y ayant réfléchi son image »555.

- 556 *Ibid.*, 12 (ρ. 112, 17-18 et 23, ρ. 113, 1 des Places) : (…) εύκτέον θεώ τά άξια θεοΰ. Καί αίτώμεθα (...)
- 557 *Ibid.*, 12 (ρ. 112, 20 des Places) : ευχή γάρ ραθυμου μάταιος λόγος. Voir le fragment 140 des *Oracl* (...)

155La prière n'en est cependant pas exclue, pas celle qui demande des biens matériels, mais la prière du philosophe libéré du corps car « il faut demander à Dieu par la prière ce qui est digne de Dieu. Et demandons ce que nous n'obtiendrions d'aucun autre (…). Ce dont tu n'auras pas besoin une fois *libérée du corps,* méprise-le »556. Comme les *Oracles,* la *Lettre à Marcella* recommande d'y mettre toute sa foi car « la prière du nonchalant est une vaine parole »557.

- 558 *Ibid.*, 16 (p. 115, 7-10 des Places) : Καί τιμήσεις μέν άριστα τόν θεόν, δταν τω θεώ τήν σαυτής διά (...)
- 559 *Ibid.*, 19 (p. 117, 15-16 des Places) : Παρασκευαστέον δέ αυτόν καί κοσμητέον εις καταδοχήν τοΰ θεο (...)

156Mais l'acte suprême, après les actes purificatoires et la prière est l'assimilation à Dieu. Celle-ci se fait par la vertu et élève l'âme par connaturalité -notion qui intervient, nous l'avons vu, dans la théurgie de Jamblique : « Tu honoreras Dieu de la meilleure manière en lui assimilant ton esprit. *L'assimilation* se fera par la seule vertu ; en effet, seule la vertu tire l'âme vers le haut, vers ce qui lui est *connaturel* »558. Et en des termes qui sont fréquents dans l'exposé de Jamblique, Porphyre recommande de « préparer et orner [l'intellect] pour qu'il soit *apte à la réception de Dieu »*559.

- 560 *Ibid.*, 16 (ρ. 115, 20 des Places).

157Tels sont les actes du sage (τα *έργα)*560.

- 561 Voir chapitre 1, p. 100-123.

158Ces actes et cette aptitude à la réception de Dieu, Jamblique les avait élargis au niveau le plus bas de son système, dans le rite matériel, dans les sacrifices, l'érection et la préparation

des statues, etc.561 Porphyre les ramène à la contemplation plotinienne, réexprimée en termes d'acte religieux.

Conclusions

159À la lecture de ce chapitre, on aura sans doute mieux compris encore pourquoi Jamblique occupe la place d'honneur dans cette recherche. En effet, vu le caractère fragmentaire et abstrus des *Oracles Chaldaïques,* c'est dans l'optique d'une comparaison avec la théurgie selon Jamblique que nous en avons étudié les caractéristiques les moins incertaines. En outre, une étude conjointe de la théurgie dans les œuvres de Jamblique et de Porphyre nous a amenée à remettre en question le rôle probable d'intermédiaire qu'aurait joué Porphyre entre les *Oracles Chaldaïques* et Jamblique. Nous pensons avoir montré que c'est Jamblique qui a introduit les *Oracles* à la connaissance des Néoplatoniciens.

160Afin de mieux définir les rapports entre Jamblique et les *Oracles,* nous nous sommes d'abord attachée à la figure du théurge dans les *Oracles.* Celui-ci appartient à une secte, à un culte à mystères. Se démarquant du commun des mortels, il a subi une initiation, possède un savoir et est capable de sauver son âme et de la mener jusqu'au divin. Il assure le salut de son âme car il connaît les symboles, la parole que l'âme doit prononcer. À cette parole, le théurge joint l'acte. Cet acte constitue un combat, mené grâce aux trois vertus théurgiques, *foi, amour, vérité ;* l'âme ne sera sauvée que par sa propre force. À ce niveau, le rituel théurgique fait intervenir l'intellect, mieux, *la fleur de l'intellect.* S'il s'agit d'un rite, c'est donc un rite ultra-intellectuel, peut-être l'ἀναγωγή présentée par H. Lewy comme le rite principal des théurges chaldéens et aménagée sur I'ἀναγωγή platonicienne qui mène à la contemplation et nécessite la concentration du philosophe.

161Prière, sacrifice et mantique appartiennent aussi au rituel proposé par les *Oracles Chaldaïques* aux initiés. On pourrait penser un peu rapidement que cet aspect du rite est plus matériel et correspond à un niveau plus bas de théurgie. En réalité, la prière est la prière mystique ; les sacrifices sont peu attestés (offrandes de pierres destinées à apaiser les mauvais démons lors de la remontée de l'âme ?) ; enfin, dans la mantique, seule est acceptée la divination sur le mode oraculaire (par un medium) ou par apparition directe de la divinité.

162Dès lors, il convient de distinguer le rite théurgique des *Oracles* de la magie : il n'exerce pas de contrainte sur les dieux et vise au salut de l'âme et à l'union avec la divinité. La terminologie des *Oracles* ne permet d'ailleurs pas de confondre rituel théurgique et magique : la σύστασις est un terme pouvant relever des mystères ; l'αὐτοφάνεια vise sans doute le dernier degré de l'initiation dans les mystères, au même titre que l'ἐποπτεία. L'Hécate des *Oracles* est fondamentalement différente de l'Hécate des magiciens : elle est outanienne et joue entre les deux Pères un rôle d'intermédiaire dans la théologie chaldaïque. Seule la « toupie d'Hécate » (στρόφαλος) serait du ressort de la magie, avec certaines réserves toutefois : le terme seul est relevé par Éd. des Places qui se fonde sur l'explication tardive de Psellos. Ce terme στρόφαλος n'est pas attesté dans les papyrus magiques grecs, du moins dans l'édition de H. Betz que nous avons consultée. Enfin, l'usage de cet instrument dans le rituel chaldaïque relève de la seule interprétation avancée par H. Lewy,

163Cette approche du théurge et de la théurgie des *Oracles* préfigure celle du *De Mysteriis.* Chez Jamblique aussi, le théurge se démarque du troupeau humain ; il se détache de la nature. Le caractère intellectuel du rite théurgique des *Oracles* se retrouve au niveau le plus élevé de la théurgie chez Jamblique, rite intellectuel et incorporel. Le rôle de l'intellect est primordial

dans les *Oracles ;* il est important aussi chez Jamblique : les théurges qui usent de « la fleur de l'intellect » dans les *Oracles* sont ceux qui « possèdent une extraordinaire force d'intellect » chez Jamblique. Mais Jamblique, contrairement aux *Oracles*, voit une chance de salut aussi pour ceux qui ne possèdent pas cette faculté. Ceux-ci ne pratiquent pas le culte de façon intellectuelle, mais corporelle. Cette pratique constitue le niveau le plus bas de la théurgie, où se trouvent ceux qui « abordent » la théurgie. La théurgie du *De Mysteriis* use de symboles ; elle est tout entière symbole et acte : elle est acte symbolique. C'est ce dernier aspect surtout que Jamblique a retenu des *Oracles.* Dans ceux-ci, le symbole est essentiellement parole ; Jamblique en fait un acte et l'étend au rite tout entier.

164Quant aux différentes formes de rites retenues par les *Oracles*, elles correspondent *grosso modo* au niveau le plus élevé de la théurgie selon Jamblique. Toutefois, ce dernier, en établissant différents niveaux dans sa théurgie, élargit la théurgie des *Oracles Chaldaïques* : il y range différents rites rejetés par les *Oracles* – cela se marque de façon notoire dans la mantique – et offre, pourrions-nous dire, une certaine théurgie à des fidèles qui n'auraient sans doute pas fait partie du cercle restreint des théurges chaldéens.

165Jamblique a donc pu trouver dans les *Oracles*, avant tout, une révélation à tendance platonicienne lui permettant de sacraliser la doctrine de son maître, ensuite, un culte à mystères du Feu dans lequel il a englobé les formes variées du rituel païen, parfois même certaines condamnées par les *Oracles.* Jamblique utilise pour parler du culte tout entier une terminologie issue des mystères en général, des mystères des théurges chaldéens en particulier. Il y trouve encore un symbolisme en parole qu'il étend au culte entier afin d'en faire un symbolisme en acte, ainsi que des notions plus précises qu'il élargit également afin de les adapter à son propos. Ainsi, la notion d'oxqpa, enveloppe pneumatique de l'âme dans les *Oracles* – et chez Jamblique – désigne aussi dans le *De Mysteriis*, le *pneuma* mantique, intermédiaire indispensable entre l'homme et Dieu, dans une divination dont le but essentiel vise à l'union mystique. Enfin, les *Oracles* attestent un culte constitué aussi de prière, sacrifice et divination, à un niveau élevé et intellectuel, que Jamblique gardera au point le plus haut de sa théurgie et qu'il élargira à presque toutes les formes du culte, offrant à chacun une chance de salut.

- 562 P. COURCELLE, *Op. cit.*, p. 394.

166On pense généralement que les *Oracles Chaldaïques* et la notion de théurgie ont été portés à la connaissance des philosophes néoplatoniciens par Porphyre. Il est vrai qu'en Occident, au IV^e^ siècle de notre ère, « le maître des esprits est Porphyre, le grand ennemi des Chrétiens »562, affirmation, qui, à elle seule, justifie que, dans une étude, quelle qu'elle soit, sur la philosophie et la religion de cette époque, Porphyre constitue un monument incontournable.

167La place qui lui revient dans cette étude sur la théurgie peut sembler à la fois accessoire et importante.

168Dans la mesure où la théurgie n'est que peu (ou pas ?) expressément citée dans l'œuvre de Porphyre, celle-ci ne présente peut-être pas *a priori* un grand intérêt. On s'accorde généralement à considérer le *De regressu animae* comme le seul ouvrage dans lequel Porphyre prend position explicitement vis-à-vis de la théurgie, ne lui accordant qu'un rôle mineur, voire aléatoire, dans le salut de la seule partie spirituelle de l'âme. Ce traité, dont nous avons souligné les problèmes philologiques qu'il pose, nous est connu par les citations

qu'en fait saint Augustin dans la *Cité de Dieu.* Sous la plume d'Augustin et dans un ouvrage qui se présente comme une réfutation du paganisme, on se doute que la théurgie ne fait plus référence aux rites d'une quelconque secte de théurges chaldéens ou pseudo-chaldéens. Il faut l'entendre au sens jambliquien de rite païen. Par conséquent, nous avons avancé l'hypothèse que le terme même aurait été utilisé, non par Porphyre lui-même, mais par Augustin, après connaissance par ce dernier des thèses de Jamblique, hypothèse qui permettrait de comprendre comment il se fait que le *De regressu animae* soit la seule œuvre dans laquelle Porphyre ferait allusion à la théurgie.

169Si toutes ces considérations peuvent sembler nous écarter de notre propos et ne faire jouer à Porphyre qu'un rôle secondaire dans l'évolution de la théurgie depuis les *Oracles* jusqu'aux Néoplatoniciens, il ne faut toutefois pas s'arrêter au mot car, si le terme même de théurgie est absent de l'œuvre de Porphyre, la réalité qu'il recouvre s'y trouve. Paradoxalement, c'est au seul traité qui nomme – ou nommerait – la théurgie que nous avons accordé le moins de place. En effet, c'est surtout dans le reste de son œuvre que la pensée de Porphyre apparaît comme marquée par la théurgie des *Oracles Chaldaïques* et celle de Jamblique.

170Lorsque, après avoir défendu les rites et mythes traditionnels par le symbolisme et l'interprétation allégorique, Porphyre connaît une période de doute, c'est Jamblique qu'il interroge dans sa *Lettre à Anébon* et c'est dans la réponse de celui-ci qu'il découvre la théurgie, les *Oracles Chaldaïques* dont elle dérive et l'exploitation que Jamblique en a faite. Il rédigerait peut-être alors le *De regressu*, dans lequel il marque son scepticisme vis-à-vis du rôle de la théurgie dans le salut de l'âme.

- 563 Ceci ne signifie pas, comme on a tendance à le croire encore (cela a été rappelé par H.-D. SAFFREY(...)

171Dans le *De abstinentia* et la *Lettre à Marcella*, il a pris position, mais la lecture des *Oracles Chaldaïques* et de Jamblique a marqué son œuvre563 : son théosophe présente des traits communs avec le théurge de Jamblique. Le théosophe reste pourtant un sage, un philosophe, mais, comme le théurge, il doit accomplir des actes (έργα), actes avant tout purificatoires et préliminaires à un culte intellectuel. Quant au culte matériel, issu des traditions ancestrales, il doit néanmoins être respecté, même si l'impassible divinité n'en a pas besoin. Le culte selon Porphyre se rapproche ainsi de la théurgie selon Jamblique. Essentiellement constitué *d'actes,* il inclut des rites matériels, niveau le plus bas de la théurgie, et un rite intellectuel, niveau plus élevé de théurgie. Cependant, il s'en écarte dans la mesure où, fidèle au rationalisme plotinien, Porphyre passe sous silence le rôle que jouent les συνθήματα dans la théurgie selon Jamblique, assurant à celle-ci une efficacité irrationnelle et faisant d'elle un rite ultra-intellectuel. En somme, malgré les influences des *Oracles* et de Jamblique, l'opposition entre Porphyre et Jamblique, à savoir entre pensée rationnelle et théurgie, demeure.

Notes

1 Sur Numénius, parfois considéré comme le chaînon manquant entre les *Oracles* et les Néoplatoniciens, voir p. 176. Par ailleurs, les Chrétiens eux-mêmes n'ont pas été indifférents à ce recueil. S. Breton *(Téléologie et ontogénie. Variations sur les « Oracles Chaldaïques »,* in *Recherches de Science Religieuse,* 66, 1978, p. 18-19) relève quelques points de rapprochement entre la doctrine des *Oracles* et le christianisme.

2 MARINUS, *Vita Procli,* 26 (p. 164, 3-5 Boissonade) : (…) καὶ τοίς Πορφυρίου καί Ἰαμβλίχου μυρίοις ὅσοις είς τὰ λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα, (…) ; LYDUS, *De mensibus,* 4, 53 (p. 110, 18-19 Wuensch) : (…) ὁ Πορφύριος ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων ; *Souda,* IV, II, ρ. 178, η° 2098, *s.v. Πορφύριος* : (…)είς τὴν ‘φουλιανού τοῦ Χαλδαίου φιλοσόφον ίστορίαν ἐν βιβλίοις δ’, (…).

3 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei,* X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : *Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro nondum receptum in unam quandam sectam, quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut* inductione Chaldaeorum *aut alia qualibet via (...).*

4 JULIEN, *Lettres,* 12 (p. 19, 2-3 Bidez) : Τα Ἰαμβλίχου πάντα μοι τά είς τόν ὁμώνυμον ζήτει. (« Cherche pour moi tout ce que Jamblique a écrit sur mon homonyme ») ; DAMASCIUS, I, 86, 5-6 Ruelle = II, p. 1, 7-8 Westerink : (…) ὁ μέγας Ἰαμβλίχος ἐν τῷ κη’ βιβλίω τῆν χαλδαΐκῆς τελειότατης θεολογίας (…) et I, 154, 13-14 Ruelle = II, p. 104, 26 Westerink : (…) ἐν τοϊς Χαλδαϊκοϊς ὁμολογουμένως ὁ Ἰαμβλίχος (…) ; MARINUS, *op. cit.,* 26 (cité à la note 2).

5 MARINUS, *op. cit.,* 38 (p. 170, 12-14 Boissonade) : Εἰώθει δέ πολλάκις καὶ τοῦτο λέγειν, ὅτι « Κύριος εί ήν, μόνα ἂν τῶν ἀρχαίων ἀπάντων βιβλίων έποίουν φέρεσθαι τά Λόγια καὶ τόν Τίμαιον, (…) ».

6 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques,* introduction, p. 9-10.

7 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques,* 1124 a-1149 b des Places.

8 CM. WOODHOUSE, *Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes,* Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 49.

9 PSELLOS, *Sur la chaîne d’or,* in *Philosophica Minora,* ediderunt J.M. DUFFY et D.J. O’MEARA, I, *Opuscula logica, physica, allegorica,* edidit J.M. DUFFY, Stuttgart et Leipzig, Teubner, 1992, p. 166, 44-51 : δ μέν γάρ τις αυτών πρεσβύτερος ήν, ὁ δέ νεώτερος. Περί δέ τού νεωτέρου, *ἵνα* τι μικρόν έκκόψω τόν λόγον, καί τοιούτον έπιθρυλλείται φλυάρμα, ώς ὁ πατήρ, (…) καὶ δτι γεννηθέντα τοίς θεοίς πάσι συνέστησε καί τή Πλάτωνος ψυχή ‘Απόλλωνι συνδιαγούση καὶ τῷ Ἑρμή, καὶ ὅτι ταύτην εποπτεύων έκ τίνος τέχνης ἱερατικής έπυνθάνετο περί ών έβούλετο. (« L’un d’eux était plus âgé, l’autre plus jeune. À propos du plus jeune, pour être bref, une telle niaiserie est rapportée : le père, (…), une fois l’enfant né, lui fit rencontrer tous les dieux et l’âme de Platon, qui est en relation avec Apollon et Hermès, et, dans une vision en face à face, grâce à une technique hiératique, il interrogea celle-ci sur tout ce qu’il voulait »).

10 Fr. CUMONT, *Lux perpetua,* Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949, p. 363-364.

11 Pour les différents avis sur cette question, voir Éd. DES PLACES, *Numénius, fragments,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France),* 1973, p. 17-19.

12 NUMENIUS, fr. 2 des Places : *θείας δε* πρός αυτό *μεθόδου.*

13 H. LEWY, *op. cit.*, p. 311-398. Voir aussi H.-D. SAFFREY, *La théurgie dans la philosophie grecque tardive*, in *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique,* 14), 1990, p. 158.

14 Les *Oracles* distinguent en effet le Père, premier Dieu, inconnaissable sauf par la fleur de l'intellect (fr. 1), premier Feu transcendantal (fr. 5 et 10), monade triadique (fr. 26 et 27) avec l'Intellect (fr. 22) et la Puissance (fr. 4), et le deuxième intellect (fr. 4) ou démiurge (fr. 5), par qui le premier Dieu inclut sa puissance dans la matière et considéré comme le premier par les hommes (fr. 7) puisque ceux-ci ne peuvent connaître le premier.

15 Fr. 44 des Places :

ψυχαϊον σπινθῆρα δυσὶν κράσαν ὁμονοίαιν,
νῷ καὶ νεύματι θείω, ἐφ' οίν τρίτον ἀγνόν Ερωτα,
συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνόν, ἔθηκεν.

16 H. LEWY, *op. cit.*, p. 180.

17 Fr. 115 des Places : (…) ἔνθεν ἐπέμφθη σοι ψυχὴ πολύν ἐσσαμένη νοῦν.

18 On préférera, en accord avec Éd. des Places et contrairement à A.-J. Festugière *(Révélation, op. cit.,* III, p. 57 et note 3), la leçon νεύματι à πνεύματι, d'autant qu'un autre fragment présente le verbe κατένευσε, formé sur la même racine (fr. 22 des Places : (…) ού τό θέλειν κατένευσε καὶ ἤδη πάντ' ἐτέτμητο). Pour Éd. des Places, il s'agit de la volonté du démiurge ; en accord avec A.-J. Festugière (*op. cit.,* III, p. 55) et surtout avec le fragment 44, nous pensons qu'il s'agit plutôt de la volonté du Père.

19 Fr. 22 des Places : (…) <πρωτίστου πατρός> ἀΐδίου νῷ (si on accepte l'addition de des Places) et fr. 4 : (…) ἡ μέν γὰρ δύναμις σύν ἐκείνω (…).

20 H. LEWY, *op. cit., p.* 179-180.

21 *Ibid., p.* 126-129 : sur Erôs, en tant que puissance assurant l'harmonie de l'univers.

22 Fr. 25 des Places : Ταύτα πατήρ ένόησε, βροτὸν δέ οἱ έψύχωτο.

23 Fr. 96 des Places : "Οττι ψυχή, πῦρ δυνάμει πατρόν ούσα φαεινόν, (…).

24 Fr. 115 des Places (partiellement cité ci-dessus, note 17) :
Χρή σε σπεύδειν προς τό *φάος* καὶ πρὸς Πατρὸς αύγάς,
ἔνθεν ἐπέμφθη σοι ψυχή (…).
Selon H. Lewy (op. *cit.,* p. 86 et 121), le deuxième fragment concerne l'âme du monde, non l'âme humaine. Pour A.-J. Festugière (op. *cit.,* III, p. 58), ψυχή désigne l'âme humaine : « Les âmes, en dernière analyse, sont issues du Dieu suprême ». L'interprétation que donne Psellos de ce fragment tend à confirmer l'hypothèse de Festugière : on y retrouve cette dualité corps-âme fréquente dans les *Oracles,* à savoir d'une part l'âme immatérielle, immortelle, de l'autre, la matière « ténébreuse » (PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques,* 1141c, 10-12 des Places :'H ψυχή (…) αθάνατος έστιν. Ού γάρ έγκαταμέμικται έν αυτή ύλη σκότωδης. (« L'âme est immortelle (…). En elle ne s'est pas mêlée de matière ténébreuse »).

25 Si l'on admet la leçon ἡμέας des manuscrits et non la correction en δήσας de Kroll, ce fragment rapporte la réponse donnée par des âmes invoquées, à propos de leur entrée dans le corps : voir Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, notes complémentaires, p. 139, note 3 du fragment 94 ; H. LEWY, op. *cit.*, p. 181 et note 2 ; A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, II, Paris, Vrin, 1967, p. 76, note 1.

26 Fr. 94 des Places : (…) νουν μέν ψυχῇ <ψυχή δ'> ένι σώματι άργῷ
ἡμέας έγκατέθηκε πατήρ ανδρῶν τε θεῶν τε.

27 PROCLUS, *In Timaeum*, I, p. 318, 21 et 25 – p. 319, 1 : (…) πηγαῖος έστιν ούτος *δημιουργός* (…), καί εἷς ὑπό τε Πλάτωνος καί Ὀρφέως καὶ τῶν λογίῶν ποιητής καὶ πατήρ υμνείται τού παντός, πατήρ ανδρών τε θεών τε, γεννών μέν τά πλήθη τῶν θεῶν, *φυχάς δέ πέμπῶν εις γενέσεις ανδρών, ως* καὶ τούτο φησιν ὁ Τίμαιος.

28 *Ibid.*, II, ρ. 408, 21-22 : (…) ὁ (…) δημιουργός έστι Ζευς·

29 Fr. 25 des Places : cité p. 130 et note 22.

30 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 314, 19-20 : (…) τόν δημιουργόν νοῦν μέν έν ψυχῇ, ψυχήν δέ έν σώματι θέντα (…).

31 *Ibid.*, I, ρ. 318, 20-21 : (…) ταῦτα ομοφώνως λέγεται τῷ τε Τιμαίω καὶ τοῖς λογίοις (…).

32 *Ibid.*, I, ρ. 318, 24-27 (voir note 27).

33 Voir note 26.

34 Fr. 44 des Places : cité p. 130 et note 15.

35 Fr. 115 des Places : cité p. 131 et note 24.

36 PLATON, *Timée*, 30 b-c : (…) νοῦν μέν έν ψυχῇ, ψυχήν δ' έν σώματι συνιστάς τό πᾶν συνετεκταίνετο (…). δει λέγειν τόνδε τόν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθεία δια τήν του θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

37 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, III, p. 53 : « Il paraît sage *a priori*, pour les doctrines philosophiques tout au moins, de mettre les *Oracles* en parallèle avec la philosophie religieuse du temps, par exemple celle de Numénius ».

38 NUMENIUS, fr. 12 des Places : Καὶ γὰρ ουτε δημιουργεῖν έστι χρεών τὸν πρῶτον καὶ τοῦ δημιουργοῦντος δέ θεοῦ χρή είναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρώτον θεόν. (…) τὸν μέν πρῶτον θεόν άργόν ἔίναι έργων συμπάντων (…). (« En effet, il ne faut pas que le premier Dieu crée et il faut que le premier Dieu soit considéré comme le père du Dieu qui crée, (…) le premier Dieu ne s'occupe pas de toutes les œuvres »).

39 *Ibid.*, fr. 13 des Places "Ωσπερ δέ πάλιν λόγος έστί γεωργῷ προς τὸν φυτεύοντα, ἀνά τὸν αυτὸν λὸγον μάλιστα έστιν ὁ πρώτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. Ὁ μέν γε σπέρμα πάσης ψυχής σπείρει είς τά μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα·ὁ μοθέτης δέ φυτεύει καί διανέμει καί μεταφυτεύει είς ημάς έκαστους τά εκείθεν προκαταβεβλημένα. (« De même qu'il y a un rapport entre le cultivateur et le planteur, c'est dans ce même rapport que se trouve

précisément le premier Dieu par rapport au démiurge. Celui qui est sème la semence de toute âme dans tout ce qui participe de lui ; le législateur plante, distribue et transplante en chacun de nous ce qui a été semé de là »). Nous ne suivons pas A.-J. Festugière (op. *cit.*, III, p. 44) lorsqu'il traduit γεωργός par « possesseur d'un verger », ce qui lui ôte même le rôle de semer qui lui est attribué plus loin dans ce même fragment.

40 Sur l'immortalité de l'âme, voir encore le fragment 97 des Places : (…) ουδέν θνητόν έχουσα (…).

41 H. LEWY, op. *cit.*, p. 189 : « *its "ray" viz. the soul's spark, descended "in a certain order", namely through the ether, the sun, the moon and the air, into the body of the neophyte* ». H. Lewy se fonde sur un oracle que n'a pas repris Éd. des Places : « αίθρης μέρος ήελίου τε σεληναίης τε καί δσσα ήέρι συννήχονται » (PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 234, 26 = Kroll, 47 ; cité par H. LEWY, op. *cit.*, p. 182, note 26).

42 Fr. 110 des Places : Δίζεο <καί> ψυχῆς όχετόν, ὅθεν ἔν τινι τάξει

σώματι θητεύσασ' <ὑπέβη …>.

43 Fr. 99 des Places : (…) θητεύειν, άλλ' άδαμάστω
τωύχένι θυτευούσας (…).

44 Fr. 113 des Places : (…) χθονὶ δυσμόρω (…).

45 Fr. 114 des Places : (…) βαπτισθεϊσα χθονός οϊστροις (…).

46 Fr. 135 des Places : (…) ὄντες γὰρ χθόνιοὶ χαλεποί κύνες είσίν αναιδείς
καὶ ψυχάς θέλγοντες άεὶ τελετῶν άπάγουσιν.

47 Fr. 115 des Places (déjà cité p. 131 et note 24).

48 Fr. 113 des Places (cité partiellement ci-dessus, note 44) :
χρή δέ χαλινώσαι ψυχήν βροτόν ὄντα νοητόν,
ὄφρα μή έγκύρση χθονί δυσμόρω, άλλα σαωθή.

49 Fr. 171 des Places : Μηδέ ποτ' έκ λήθης ρεύσωμεν χεῦμα ταπεινόν.

50 Fr. 109 des Places :
Άλλ' ούκ είσδέχεται κείῦης τὸ θέλειν πατρικὸς *νο*ῦς,
μέχρις *αν* έξέλθη λήθης καί ρῆμα λαλήση
μνήμην ενθεμένη πατρικοῦ συνθήματος αγνοῦ.

51 Voir PLATON, *Phèdre*, 250 a et *Rép.*, X, 621 a. Pour d'autres références chez les Néoplatoniciens et autres philosophes, voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 190, note 59. Sur la λήθη platonicienne, voir J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris, Maspéro, 1978, p. 108 et 115.

52 PROCLUS, *Ἐκ τῆς Χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας,* texte édité par J.B. PITRA, in *Analecta sacra et classica*, V, 1888, p. 195, 16-18 :'Η φιλοσοφία τήν τε λήθην καὶ άνάμνησιν τῶν ά'ίδίων λόγων αίτιάται, (…) τα δέ λόγια, τών πατρικῶν συνθημάτων.

53 Fr. 87 des Places
ἀλλ’ ὄνομα σεμνόν καὶ ἀκοιμήτω στροφάλιγγι
κόσμοις ἑνθρῷσκον κραιπνήν διά πατρός ἑνιπήν.

54 Fr. 108 des Places : Σύμβολα γάρ πατρικός νόος ἔσπειρεν κατά κόσμον. (« En effet, l’intellect du Père a semé les symboles à travers le monde. »).

55 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 21 (65, 6-9).

56 H. LEWY, *op. cit.*, p. 192, note 56.

57 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1149 a-b des Places : Αί ϊυγγες (…) ας νοεί ό Πατήρ (…).

58 Fr. 77 des Places :
αϊ γε νοούμενοι <ἑκ> πατρόθεν νοέουσι καί αύταί,
βουλαϊς άφθέγκτοις κινούμενοι ὥστε νοησαι.
(« pensées par le Père, elles pensent, elles aussi, poussées à penser par les conseils ineffables du Père »).

59 Le terme est en effet absent du texte de Damascius qui cite *l’Oracle* (DAMASCIUS, II, p. 201, 3-4).

60 Fr. 78 des Places : (…) διαπόρθμιοι έστῶτες (…) (« se tenant comme des intermédiaires »).

61 Pas dans les *Oracles* mêmes, mais toujours dans PSELLOS, *Hypotyposis*, p. 73, 8-9 (in G. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894).

62 H. LEWY, *op. cit.*, p. 132-133.

63 Fr. 87 des Places (cité p. 134 et note 53).

64 Fr. 109 des Places (cité p. 134 et note 50).

65 Fr. 108 des Places (cité p. 134 et note 54).

66 H. LEWY, *op. cit.*, p. 133-134.

67 Fr. 109 des Places (cité p. 134 et note 50).

68 Fr. 110 des Places (partiellement cité p. 133 et note 42) :
<(…) καί πῶς> έπί τάξιν
αύθις αναστήσεις, ίερῷ λόγω ἔργον ένώσας.

69 Fr. 128 des Places ; voir aussi PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1140 b, 5-6 des Places : έργα δέ εύσεβείας παρά Χαλδαίοις αϊ τῶν τελετῷν μέθοδοι.

70 Fr. 133 des Places.

71 Fr. 66 des Places.

72 Fr. 153 des Places : ού γὰρ ύφ' ε'ιμαρτήν άγέλην πίπτουσι θεουργοί.

73 H. LEWY, *op. cit.*, p. 212, note 143.

74 Fr. 116 des Places :
ού γὰρ εφικτά τὰ θεῖα βροτοϊς τοις σῶμα νοοῦσιν,
άλλ' δσσοι γυμνῆτες ἄνω σπεύδουσι προς ῦψος.

75 Voir encore le fragment 130 des Places évoquant les âmes qui « fuient l'aile impudente de la destinée fatale » (Μοίρης είμαρτῆς το πτερόν φεύγουσιν αναιδές).

76 H. LEWY, *op. cit.*, p. 170.

77 Fr. 7 des Places : Πάντα γὰρ έξετέλεσσε πατήρ καὶ νῷ παρέδωκε
δευτέρῳ ὅν πρώτον κληΐζετε πᾶν γένος ανδρῶν.

78 Fr. 15 des Places : Ούδ' ὅτι πᾶς αγαθός θεός είδότες α, ταλαεργοί, νήψατε. (« Ne sachant même pas que tout Dieu est bon : ah, malheureux, jeûnez ! »).

79 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, notes complémentaires, p. 143.

80 Fr. 132 des Places : σίγ' έχε, μύστα.

81 Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 227, note 1. 82

82 Fr. 135 des Places :
Ού γὰρ χρὴ κείνους σε βλέπειν πρὶν σῶμα τελεσθῆς
ὄντες γὰρ χθόνιοι χαλεποί κύνες είσίν αναιδείς
καί ψυχάς θέλγοντες άεί τελετῶν άπάγουσιν.
(« Car il ne faut pas les regarder avant que tu n'aies initié ton corps ; en effet, étant terrestres, les chiens méchants sont impudents et, charmant les âmes, toujours, ils les détournent des rites »).

83 Sur le vocabulaire des mystères, voir W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité* (traduction B. DEFORGE et L. BARDOLLET), Paris, Les Belles Lettres *(Collection Vérité des Mythes)*, 1992, p. 19-21.

84 Fr. 176 des Places : (…) ύπερβάθμιον πόδα ριπτών (…).

85 Ed. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, notes complémentaires, p. 148. Il est une autre hypothèse : il convient d'accomplir l'initiation dans l'ordre (έν τάξει), méthodiquement, ainsi que le préconise Proclus *(In Parmenidem*, 990, 27). Il semble alors nécessaire d'ajouter une négation qu'Éd. des Places a introduite entre parenthèses dans sa traduction, mettant en rapport le fragment 176 (il faut procéder à une initiation méthodique) et le fragment 136 (c'est l'impréparation de l'homme aux œuvres divines qui fait que Dieu le conduit « vers des voies stériles » : Ούδενός εϊνεκεν άλλου άποστρέφεται θεός άνδρα καί ζώοη δυνάμει κενεάς έπί πέμπει άταρπούς) comme on la retrouve chez Marinus et chez Damascius (MARINUS, *Vita Procli*, 13 (p. 157, 45-47 Boissonade) : (…) εις τήν Πλάτωνος ήγε μυσταγωγίαν έν τάξει καί

οὐχ ὑπερβάθμιον ιοοα, κατά τό λόγιον, τείνοντα (…) ; DAMASCIUS, *Vita Isidori,* 137 (p. 115 Zintzen) : (…) *οὐδε* ὑπερβάθμιον πόδα ρίπτων, κατά τό λόγιον, είς τήν θεοσέβιαν).

86 Fr. 112 des Places : (…) όμματα πάντα άρδην έκπέτασον άνω. Voir Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, notes complémentaires, p. 141 avec la référence à PLATON, *Rép.*, VII, 527 e.

87 Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 373, note 233.

88 Fr. 98 des Places : Άνδρος Ιερού (…).

89 Fr. 133 des Places : (…) ιερεύς πυρός έργα κυβερνών (…).

90 Comme c'est le cas chez Jamblique, nous l'avons montré, et déjà chez Platon (Voir chapitre 1, p. 29 et p. 39, note 127).

91 Voir chapitre 1, p. 105.

92 E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 281.

93 S. EITREM, *La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques,* in *Symbolae Osloenses,* 22, 1942, p. 49-79.

94 J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 74.

95 A.-J. FESTUGIERE, *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile,* Paris, Études Bibliques, 1932[2], p. 303.

96 *Ibid., p.* 307.

97 *Ibid.*, p. 308.

98 *Ibid.*, p. 324.

99 H. LEWY, *op. cit.*, p. 177, 204.

100 PROCLUS, *In Tim., II*I, p. 271, 24 : φήμην ἣν τοις εαυτῶν μύσταις παρέδοσαν.

101 H. LEWY, *op. cit.*, p. 177.

102 *Ibid.*, p. 227.

103 Outre ce que nous en avons dit dans le chapitre précédent (p. 112-113), voir encore H. LEWY, *op. cit.*, p. 467 : *« With the transition into the magical sphere the meaning of the term changed : the invocation becomes an evocation ».*

104 Il s'agit du fragment 221 des Places (cité p. 144 et note 139).

105 Fr. 111 des Places : (…) μή φύσεως καλέσης αύτοπτον άγαλμα.

106 Voir PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1136 d, 4-10 des Places : Δεϊ δέ τό καλούμενον άγαλμα έν ταΐς τελεταΐς νοητόν είναι καί σώματος παντάπασι χωριστόν. (…) έπάξει γάρ σοι μεθ' έαυτοΰ φυσικών δαιμονίων μόνον πληθΰν.

107 H. LEWY, *op. cit.*, p. 241 : *« The luminous or igneous character of the phenomena of the first group indicates that the approaching deity was none other than Hecate, who was habitually preceded by fiery phantoms* » ; pour d'autres preuves, voir encore p. 244.

108 Fr. 146 des Places : ταῦτ' *έπιφωνήσας* ἢ παιδί κατόψη
πυρ ἴκελον σκιρτηδόν έπ' ήέρος οΐδμα τιταϊνον
ἢ καὶ πῦρ άτύπωτον, ὅθεν φωνήν προθέουσαν
ἢ φῶς πλούσιον άμφί γύην ροιζαίον έλιχθέν
άλλα καὶ ἵππον ίδεῖν φωτός πλέον άστράπτοντα
ἢ και παιδα θοοϊς νώτοις έποχούμενον ίππου,
έμπυρον ἢ χρυσψ πεπυκασμένον ἢ πάλι γυμνόν,
ή και τοξεύοντα καί έστηώτ' έπί νώτοις.
Les fragments 147 et 148 sont de la même veine :
Πολλάκις ἢν *λέξης* μοι, ἀθρήσεις πάντα λέοντα.
Οϋτε γάρ ουράνιος κυρτός τότε φαίνεται όγκος,
αστέρες ού λάμπουσι, τό μήνης φῶς κεκάλυπται,
χθων ούχ έστηκεν βλέπεται δέ <τε> πάντα κεραυνοϊς.
Ήνίκα <δέ> βλέψης μορφής άτερ εύίερον πΰρ
λαμπόμενον σκιρτηδόν δλου κατά βένθεα κόσμου,
κλύθι πυρός φωνήν.

109 *P.G.M.*, I, 60-75 : après purification, prières et sacrifices, apparition d'un faucon.

110 ESCHYLE, *Suppliantes*, 228 : Όρῶ τρίαιναν τήνδε σημείον θεοῦ.

111 H.D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in translation, including the Demotic Spells*, vol. I : Texts, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1986, p. XLVI.

112 P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 19796, p. 176a.

113 Cité ci-dessus à la note 108.

114 JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 4 (75, 11-15) : (…) τό μέγεθος τῶν επιφανειών παρά μέν τοίς θεοΐς τοσούτον έπιδείκνυται ώς καὶ τόν ούρανόν ὅλον ενίοτε άποκρύπτειν καὶ τόν ήλιον καί την σελήνην, την τε γην μηκέτι δύνασθαι έστάναι αυτών κατιόντων.

115 Fr. 147 des Places (cité p. 140 et note 108). Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 243 et note 57.

116 Elle est même dans le fragment 35 « issue du Père » (πατρογενους 'Εκάτης).

117 Fr. 50 des Places : μέσσον τών πατέρων 'Εκάτης κέντρον πεφορήσθαι.

118 S.I. JOHNSTON, *Hekate Soteira. A Study of Hecate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 13-15.

119 *Ibid.*, p. 22-27.

120 *Ibid.*, p. 30-34.

121 *Ibid.*, p. 47.

122 *Ibid.*, p. 49-57.

123 PROCLUS, *In Tint.*, II, p. 129, 25-29 : μέσην γάρ καί έν *τοις* θεοις ἔχει χώραν ή τῆς ψυχής αίτία θεός, ώς δοκεϊ καί τοίς θεολόγοις, συναγωγός ούσα τῶν δύο πατέρων καί άπό τῶν εαυτής λαγόνων τήν τής ψυχής προϊεμένη Ζωήν.

124 Fr. 51 des Places :

Δεξιτερῆς μέν γὰρ λαγόνος περὶ χήραμα χόνδρων.
πολλή άδην βλύζει ψυχῆς λιβάς άρχιγενέθλου.
ἄρδην έμψυχούσα φάος πῦρ αιθέρα κόσμους.

125 PROCLUS, *In rem publicam*, II, p. 201, 14-16 cite le même oracle (fr. 51).

126 A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.*, III, p. 57-58.

127 Commentaire du fr. 52 des Places : PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1136 b, 1-3 des Places : Τήν Έκάτην ol Χαλδαίοι θεόν ορίζονται μεσαιτάτην ἔχουσαν τάξιν καί οίον κέντρον τυγχάνουσαν τῶν ὅλων δυνάμεων.

128 Fr. 55 des Places : Χαϊται μέν γάρ ές όξύ πεφρικότι φωτΐ βλέπονται et fr. 72 des Places : καί γάρ δή πάντευχος ένόπλιος ήκα θεείη.

129 Fr. 148 des Places (cité p. 140 et note 108) : « le feu sacro-saint » pourrait être Hécate apparaissant sous une forme lumineuse (H. LEWY, *op. cit.*, p. 244).

130 Fr. 142 des Places :

(…) σώματα τοις αύτόπτοις φάσμασιν υμῶν
ε'ίνεκεν ένδέδεται (…).

131 Voir chapitre 1, p. 37.

132 Fr. 141 des Places "Εκλυσις έστι θεοῦ νωθρός βροτός ές τάδε νεύων.

133 *P.G.M.*, I, 335 (έάν θέλης άπολῦσαι αυτόν τόν θεόν) ; IV, 250 (απόλυε τόν θεόν τῷ ίσχυρῷ ονόματι), etc.

134 Fr. 150 des Places : όνόματα βάρβαρα μήποτ' άλλάξης.

135 Voir chapitre 1, p. 115.

136 Fr. 140 des Places : Δηθύνοντι βροτῷ κραιπνοί μάκαρες τελέθουσιν. (= PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 212, 17 et A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Timée*, II, p. 34, note 1).

137 Fr. 219 des Places : (…), ἠδ’ επιβαίνω.
γαίης ζωοτρόφοιο τεής ὑποθημοσύνησι
πειθοϊ τ’ ἀρρητων έπέων, οἵς δή φρένα τέρπειν
αθανάτων έαδε θνητός βροτός (…).

138 Fr. 220 des Places : Κλῦθί μευ ούκ έθέλοντος, έπεί μ’ έπέδησας ανάγκη.

139 Fr. 221 des Places : Τίπτε μ’ ἀεΐ θείοντος ἀπ’ αΙθέρος ὠδε χατίζων.
θειοδάμοις Έκάτην με θεήν έκάλεσσας άνάγκαις ;

140 Fr. 222 des Places : "Ηλυθον είσαΐουσα τεής πολυφράδμονος ευχής.
ήν θνητών φύσις εύρε θεών ὑποθημοσύνησι.

141 Fr. 223 des Places : (…) ρηϊδίως άεκοντας έπί χθόνα τήνδε κατήγες (…).

142 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques,* p. 120, note 1.

143 E.R. DODDS, *New light on the « Chaldaean Oracles »* in *Harvard Theological Review,* 54, 1961, p. 267 ; W. THEILER, *Die chaldàischen Orakel und die Hymnen des Synesios,* in *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlin, 1966, p. 252 ; G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae,* Berlin, J. Springer, 1856, p. 25 et 66. H. Lewy, par contre, trouve étonnant que dans la *Philosophie des oracles,* il n’y eût pas trace d’oracles chaldaïques pour lesquels Porphyre a marqué de l’intérêt par ailleurs (op. *cit.*, p. 8). Aussi le premier chapitre de son ouvrage est-il consacré à l’étude de « nouveaux » oracles tirés, entre autres sources, de ce traité de Porphyre. Néanmoins, aux fragments qui nous préoccupent ici, il reconnaît également une origine non chaldaïque (op. *cit.*, p. 51, note 162).

144 Voir p. 129-136.

145 Fr. 121 des Places : τώ πυρί γαρ βρότος έμπελάσας φάος έξει.

146 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 211, 19-24 : έπί δέ ταύταις ή έμπέλασις – ούτως γαρ αυτήν καλεί τό λόγιον τώ πυρί (…) – μείζω τήν κοινωνίαν ήμϊν παρεχομένη καί τρανεστέραν τήν μετουσίαν τοϋ τών θεών φωτός. (« Voici quelles sont les étapes de la prière parfaite et qui est véritablement prière : (…) le voisinage immédiat – car c’est ainsi que l’oracle nomme cette étape : *"le mortel* (…)"- qui nous met davantage en communication avec le divin et nous fait participer en plus de clarté à la Lumière divine »).

147 Voir chapitre 1, p. 113-117.

148 Fr. 149 des Places : Ηνίκα δαίμονα δ’ έρχόμενον πρόσγειον άθρήσεις,
θϋε λίθον μνίζουριν έπαυδών (…).

149 H. LEWY, *op. cit.*, p. 289 et note 113, citant PSELLOS, *Scripta minora,* p. 446, 21-23 Kurtz : Ούτοι (= ol Χαλδαίοι) καί τό πρό τών πάντων έν δογματίζουσι καί τήν ϋλην είσάγουσιν ώς κακίας έργάτιν, καί τήν ίερατικήν τέχνην συνέστησαν καί ζωοθυσίαν είσηνέγκαντο, καί καταχθόνιους θεούς έσεβάσθησαν, καί τοιώσδε ή τοιώσδε θύειν έθέσπισαν. (Texte publié par J. BIDEZ, *Proclus, περί της ίερατικής τέχνης,* in *Mélanges Franz Cumont,* Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves, Université Libre de Bruxelles, 1936, p. 93).

150 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, p. 103, note 2 du fr. 149. Ce fragment des *Oracles* a pu être mis en parallèle avec deux vers du *Lapidaire orphique* faisant allusion à des pierres permettant d'exorciser les âmes des défunts sorties des ténèbres d'Hadès *(Orphei Lithica*, 52-53 et la notice de R. HALLEUX et J. SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France)*, 1985, p. 12).

151 PSELLOS, *Exposition sommaire et concise des croyances chaldaïques*, 1153 a, 11-12 des Places : Συμπαθή δέ τα άνω τοις κάτω φασί καί μάλιστα τά ύπό σελήνην.

152 Voir ρ. 139-140.

153 H. LEWY, *op. cit.*, p. 256, note 100.

154 Fr. 107 des Places : Μή τά πελώρια μέτρα γύης ύπò σήν φρένα βάλλου·
ού γàρ άληθείης φυτόν έν χθονί <έστιν>.
Μηδέ μέτρει μέτρον ήελίου κακόνας συνάθροισα
άϊδίω βουλή φέρεται πατρός, ούχ ἕνεκεν σοῦ.
Μήνης ροΐζον έασον άεΐ τρέχει έργω ανάγκης.
Άστέριον προπόρευμα σέθεν χάριν ούκ έλοχεύθη.
Αίθριος ορνίθων ταρσός πλατύς ούποτ' αληθής,
ού θυσιών σπλάγχνων τε τομαί τάδ' αθύρματα πάντα,
εμπορικής άπατης στηρίγματα. Φεύγε σύ ταύτα,
μέλλων εύσεβίης Ιερόν παράδεισον άνοίγειν,
ένθ' αρετή σοφία τε καί ευνομία συνάγονται.

155 A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, I, Paris, Vrin, 1966, p. 261, note 1.

156 Terme technique pour le son émis par les astres au cours de leur révolution (Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. 18). Dans ce sens, voir aussi PLUTARQUE, *De genio Socratis*, 22, 590 C).

157 Voir chapitre 1, p. 118-119.

158 Fr. 211 des Places : où φέρει με του δοχηος ή τάλαινα καρδία.

159 JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 11 (127, 9)

160 *Ibid.*, III, 11 (127, 10).

161 Fr. 225 des Places : Λύετε λοιπόν ανακτά βροτός θεόν ούκέτι χωρεί.

162 JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 11, (125, 7)

163 H. LEWY, *op. cit.*, p. 43 et EUSEBE de CESAREE, *Prép. év.*, V, 8, 11 :

ρεύμα τό φοιβείης (…) αίγλης
(…)
κάππεσεν άμφί κάρηνον άμωμήτοιο *δοχήος*.

164 Voir ρ. 143 et note 133.

165 Fr. 141 des Places (cité p. 143 et note 132).

166 Fr. 140 des Places (cité p. 143 et note 136).

167 EUSEBE DE CESAREE, *op. cit.*, V, 9,1.

168 Fr. 208 des Places.

169 H. LEWY, *op. cit.*, p. 228-229.

170 *Ibid.*, p. 238.

171 *Ibid.*, p. 230 et note 9. Ce texte est cité aussi par J. BIDEZ et Fr. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque.* Tome II, les textes, Paris, Les Belles Lettres, 1973[2], p. 172, note 2. J. Bidez et Fr. Cumont ne présentent pas ces cérémonies comme proprement chaldéennes : « De pareilles prescriptions pour la cueillette des simples et des plantes magiques se retrouvent fréquemment ».

172 OLYMPIODORE, *In Phaedonem*, p. 120, 29 – 121, 3 Norvin :"Οτι έν *τοις* ίεροίς ήγοῦντο μέν αϊ πάνδημοι καθάρσεις, είτα έπί ταύταις <αί> άπορρητότεραι, μετά δέ ταύτας συστάσεις παρελαμβάνοντο καί έπί ταύταις μυήσεις, έν τέλει δέ έποπτεϊαι.

173 M. TURCAN, *Martianus Capella et Jamblique*, in *Revue des Études Latines*, 36, 1958, p. 240-241.

174 PROCLUS, *In Alc*, 39, 20 – 40, 1 : (…) έν ταίς άγιωτάταις τών τελετών πρό τής τοῦ θεοῦ παρουσίας δαιμόνων χθονίων τινῶν έμβολαι προφαίνονται καί δψεις έκ ταράττουσαι τούς τελεμένους καί άποσπώσαι τών άχραντῶν αγαθών καί είς τήν ϋλην προκαλούμενοι (extrait cité avec une référence erronée par H. LEWY, *op. cit.*, p. 238, note 1).

175 H. LEWY, *op. cit.*, p. 238.

176 Fr. 135 des Places (cité p. 133 et note 46), cité par PROCLUS, *In Alc*, 40, 7-8.

177 H. LEWY, *op. cit.*, p. 247-248.

178 Voir p. 88-97.

179 P. BOYANCE, *Théurgie et télestique néoplatoniciennes*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 147, 1955, p. 189-209.

180 Fr. 206 des Places.

181 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1133 a, 5-9 des Places : Έκατικός στρόφαλος σφαίρα έστι χρυσή, μέσου σάπφειρον περικλείουσα, δια ταυρείου στρεφόμενη ίμάντος, δι' δλης αυτής έχουσα χαρακτήρας ἣν δή στρέφοντες έποιο ῦντο τάς επικλήσεις. Καί τὰ τοιαύτα καλείν είώθασιν ϋγγας, (…).

182 PSELLOS, *Sur un miracle de Sainte Marie des Blachemes*, in *C.M.A.G.*, VI, p. 201, 20-22 : (…) ἡ Ἑκατική δέ στροφάλιγξ μετά τοῦ ταυρείου ἱμάντος καί τῆς ἰυγγικής επικλήσεως ονόματα μόνα κενά καί ἀτέλεστα, εί δέ τι καί τελοίτο, ἀλλ' ἑκ χείρονος πνεύματος.

183 Th. HOPFNER, *Griechisch-Agyptischer Offenbarungzauber, Studien zur Palaeo-graphie und Papyrus kunde*, herausgegeben von Dr C. WESSELY, Leipzig, H. Haessel-Verlag, 1921, XXI, I, 602-604.

184 ARISTOTE, *Histoire des animaux*, II, 12 (p. 53 Louis).

185 PHILOSTRATE, *Vita Ap.,* I, 25 et surtout VI, 11 où l'auteur parle d'oiseaux magiques en or suspendus à un temple et ayant un charme semblable à celui des Sirènes.

186 Voir, entre autres références, PINDARE, *Pyth.*, 4, 214. Sur cet instrument de la magie amoureuse, voir A.S.F. GOW, *Ἰυγξ, 'Ρομβός, Rhombus, Turbo,* in *Journal of Hellenic Studies*, 54, 1934, p. 1-13 et A.-M. TUPET, *op. cit.*, p. 50-55.

187 H. LEWY, *op. cit.*, p. 250.

188 Fr. 2 des Places : 'Εσσάμενον πάντευχον άκμήν φωτός κελάδοντος αλκῆ τριγλώχινι νόον ψυχήν θ' όπλίσαντα παν τριάδος σύνθημα βαλειν φρενι μηδ' έπιφοιτᾶν έμπυρίοις σποράδην όχετοϊς, άλλὰ στιβαρηδόν.

189 DAMASCIUS, I, 154 Ruelle = II, p. 105, 14-15 Westerink : Και γὰρ περί τοῦ νοητού σαφῶς ταῦτα εἴρηται και περί γνῶσεως τῆς εκείνο γνῶναι δυνησομενης. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation, op. cit.*, IV, p. 134.

190 DAMASCIUS, I, 154 Ruelle = II, p. 105, 18-19 Westerink : (…) άλλ' ἡ άφιεισα έαυτήν έκείνω πρός τήν εις αυτό άνάπλωσιν, (…). Voir A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, IV, p. 135 : cette méthode de connaissance aurait pour but de « nous mener jusqu'à l'absorption en Dieu, en sorte que le sujet devienne lui-même l'objet ».

191 JAMBLIQUE, *De Myst.*, VI, 6 (247, 4-6) : (…) τήν πρός θεούς ἕνωσιν, ἣν παρέσχηκεν αὐτῷ τῶν απορρήτων συμβόλων ἡ γνῶσις.

192 Fr. 113 des Places (cité p. 133 et note 44).

193 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, IV, p. 133, note 2, choisit, à la suite de Kroll, de traduire αλκή par « glaive » et entend par celui-ci le feu ou la lumière du dieu suprême qui est à trois pointes en raison des trois intellects divins. Selon son raisonnement toujours, l'homme doit donc se munir de Dieu lui-même pour connaître Dieu. Quant à H. LEWY, *op. cit.*, p. 193-194, il traduit par « *three-barbed strenght* » et y voit une force composée de trois substances : il s'agirait alors du véhicule de l'âme qui acquiert, selon Psellos, grâce à des lustrations, le pouvoir d'accomplir l'ascension.

194 Fr. 46 des Places : (…) πίστιν κάλήθειαν καί έρωτα.

195 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 212, 12-22 : δεϊ δή ουν τὸν γενναίως άντιληψόμενον τῆς ευχής ϊλεώς τε ποιεϊσθαι τούς θεούς καὶ άνεγείρειν έν έαυτῷ τάς περί θεῶν εννοίας (…) καὶ αδιαλείπτως ἔχεσθαι τῆς περί τό θείον θρησκείας, (…) καὶ τήν τάξιν τῶν θείων έργων

ἀσάλευτον φυλάττειν ἀρετάς τε ἀπό τής γενέσεως καθαρτικάς καί ανάγωγους προβεβλήσθαι καί πίστιν καί ἀλήθειαν καί ἔρωτα, ταύτην ἐκείνην την τριάδα, καί ελπίδα τών αγαθών (…). Voir encore PROCLUS, *In Aie*, 52, 15 -53, 1 : Πάντα γάρ ἐν τρισί τοϊσδε, φησί τό λόγιον, κυβερνάται τε καί ἐστι καί διά τούτο καί τοίς θεουργοϊς οί θεοί παρακελεύονται διά τής τριάδος ταύτης εαυτούς τώ θεώ συνάπτειν. (« Tout est gouverné et existe dans cette triade, dit *l'Oracle ;* c'est pourquoi les dieux recommandent aux théurges de s'unir à Dieu par cette triade »).

196 Nous avons choisi de traduire l'adjectif ἀρηΐφατοι par le sens actif « qui tue au combat » plutôt que par le sens passif « tué par Arès ».

197 Fr. 159 des Places : (…) βίη δτι σώμα λιπόντων
ψυχαΐ ἀρηΐφατοι καθαρώτεραι ή έττΐ νούσοις.

198 Sur ces diverses interprétations : voir la note 1 du fr. 159 des Places (p. 105).

199 Fr. 117 des Places : σωζόμενοι δι' ἑής ἁλκης (…).

200 Fr. 119 des Places : (…) θεοσυνδέτου ἁλκης.

201 H. LEWY, *op. cit., p.* 194-195 parle de « *warlike action* ».

202 Fr. 128 des Places : (…) ἐκτείνας πύριον *νουν*
ἔργον ἐπ' εύσεβίης (…).

203 Fr. 66 des Places : μιγνυμένων δ' οχετών πυρός ἀφθίτου Ιργα τελούσα. La traduction d'Éd. des Places reste volontairement aussi ambiguë que le texte grec : πυρός est-il complément du nom ἔργα ou du nom οχετών ?

204 Voir p. 151 et note 188. A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.,* IV, p. 134 et note 3 propose une autre traduction et une autre interprétation : « Ne te disperse pas dans la fréquentation des canaux de feu, mais concentre et ramasse ton esprit » ; les canaux de feu sont ceux qui conduisent le feu divin de Dieu au monde : il ne faut donc pas attacher sa pensée à ces instruments de Dieu, mais à Dieu lui-même.

205 Fr. 115 des Places (cité p. 131 et note 24).

206 Fr. 121 des Places (cité p. 145 et note 145). Sur l'ἐμπέλασις, quatrième degré de la prière, voir p. 145.

207 Fr. 1 des Places "Εστιν γάρ τι νοητόν, δ χρή σε νοείν νόου άνθει ἤν γὰρ ἐπεγκλίνης σόν νουν κάκείνο νοήσης ώς τι νοῶν, ού κείνο νοήσεις ἔστι γὰρ αλκής ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραϊς στράπτουσα τομαϊσιν.
Ού δή χρή σφοδρότητι νοεϊν τδ νοητδν εκείνο ἄλλα νόου ταναοῦ ταναή φλογΐ πάντα μετρούση πλήν τό νοητόν εκείνο- χρεώ δή τούτο νοήσαι ούκ ἀτενώς, ἀλλ' ἀγνόν ἀπόστροφον δμμα φέροντα σής ψυχής τείναι κενεόν νόον είς τό νοητόν, ὅφρα μάθης τό νοητόν, ἐπεί νόου ἔξω υπάρχει.

208 Fr. 4 des Places : ή μέν γάρ *δύναμις* σύν ἐκείνω, νοῦς δ' ἀπ' εκείνου.

209 Fr. 37 des Places : (…) *στράπτονσαι* (…) πηγῆς πατρικῆς άπο, πουλύ δρεπτόμεναι πυρός ἄνθος (…). Voir aussi le fr. 36 :

νους πατρός άρράτοις εποχούμενος ίθυντήρσιν,
ἄγναμπτον *στράπτονσιν* αμείλικτου πυρός όλκοϊς.

210 Fr. 22 des Places : Εις τρία γάρ νοῦς είπε πατρός *τέμνεσθαι άπαντα, (...).*

211 A.-J. FESTUGIÈRE, *Op. cit.,* IV, p. 133.

212 *Ibid.,* IV, p. 139.

213 *Ibid.,* IV, p. 132.

214 Elles ont été longuement étudiées par H. LEWY, *op. cit,* p. 311-398 et Fr. CUMONT, *Lux perpetua, op. cit.,* p. 363-364 en avait déjà souligné l'importance.

215 A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.,* IV, p. 132, note 3.

216 H. LEWY, *op. cit.,* p. 168.

217 *Ibid.,* p. 169, note 384.

218 JULIEN, *Sur Hélios-Roi, 7,* 134 A : Τό δέ φῶς είδος έστι ταύτης οίον ύλης ύπεστρωμένης καί παρεκτεινομένης τοϊς σώμασιν. Αύτού δέ τού φωτός όντος άσωμάτου άκρατης ἂν εἴη τις καί ὥσπερ άνθος ακτίνες.

219 A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.,* IV, p. 135.

220 Voir chapitre 1, p. 125.

221 Le fragment 18 des Places va peut-être aussi dans ce sens : o'ί τόν ύπερκοσμον πατρικόν βυθόν ϊσθε *vooϋντΐς* : « Vous qui connaissez, en le pensant, l'abîme paternel hypercosmique ». Toutefois, H. LEWY, *op. cit.,* p. 159, considère que cet oracle s'adresse aux dieux planétaires.

222 J. BIDEZ, *Proclus, Περί τῆς ίερατικής τέχνης,* in *Mélanges Franz Cumont,* p. 90.

223 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis,* p. 17-19. Pour H.-D. Saffrey *(La théurgie dans la philosophie grecque tardive,* dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin,* p. l60), c'est la théologie chaldaïque qui donne le ton à l'ensemble du *De Mysteriis.*

224 Fr. 153 des Places (cité p. 136 et note 72).

225 JAMBLIQUE, *De Myst.,* III, 18 (144, 12-14) : Τό γὰρ ανθρώπειον φῦλον ασθενές έστι καὶ σμικρόν, βλέπει τε έπί βραχύ, σύμφυτόν τε ούδένειαν κέκτηται (…). B. Nasemann (op. *cit.,* p. 98) se fonde sur cet extrait pour souligner, à juste titre, qu'en insistant sur la faiblesse humaine, Jamblique avance un argument en faveur de la théurgie, en ceci que le seul remède à cette faiblesse est la participation à la lumière divine (voir ci-après, note 236).

226 *Ibid.*, III, 19 (146, 10-12) : Τό δ’ ἀνθρώπειον αίσχρόν καὶ ἐν οὐδενός μέρει καὶ παίγνιόν ἐστι πρός τό θεῖον παραβαλλόμενον.

227 *Ibid.*, V, 18 (223, 10-14) : extrait cité complètement chapitre 1, p. 105 et note 483.

228 Fr. 116 (cité p. 133 et note 74).

229 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 18 (223, 16-18) : chapitre 1, p. 105 et note 4843

230 Fr. 113 des Places : cité p. 133 et note 48.

231 Fr. 130 des Places : Μοίρης είμαρτῆς τὸ πτερόν φεύγουσιν αναιδές, ἐν δέ θεῷ *κῖνται (...).*

232 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (238, 5-6) : (…) τελέως ἐν αὐτοίς *κεῖσθαι* τήν ψυχήν ημῶν (…).

233 *Ibid.* V, 18 (224, 2-3) : chapitre 1, p. 105 et note 483.

234 *Ibid.*, V, 20 (228, 11-12) : (…) ούτοι άμωσγέπως σωματοειδῆ ποιούνται τήν έπι-μέλειαν τῆς όσιότητος.

235 *Ibid.*, V, 23 (233, 4-5) : (…) ουδέ τήν ύλην ούν άφίστησιν ουδέν τῆς τῶν βελτιόνων μετουσίας, (…)

236 *Ibid.*, III, 18 (144, 15-17) : (…) μία δ’ εστίν ἐν αὐτῷ τῆς ένυπαρχούσης πλάνης καὶ ταραχῆς καὶ τῆς άστατου μεταβολής ἰατρεία, εί τινα μετουσίαν θείου φωτός κατὰ τὸ δυνατὸν μεταλάβοὶ (…).

237 *Ibid.*, V, 20 (228, 6-12) : chapitre 1, ρ. 105 et note 487.

238 Fr. 1 des Places : cité p. 154 et note 207.

239 Fr. 2 et 113 des Places : cités respectivement p. 151 et note 188, p. 133 et note 48.

240 Fr. 110 des Places : cité p. 135 et note 68.

241 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2 (104, 10-12) : Τελειότερον δ’ έτι τούδε θεωρείται, ήνίκα ἂν καί ή ὄφις βλέπη καί ό νους έρρωμένος επακόλουθη τοις δρωμένοις, κίνησίς τε τών θεωρούντων συνυπάρχη.

242 *Ibid.*, III, 3 (107, 10-12) :Άλλ’ έάν μέν τό νοερόν εαυτής ή ψυχή καί τό θείον συνυφαίνη τοις κρείττοσι, τότε καί τα φαντάσματα αυτής έσται καθαρώτερα, (…).

243 *Ibid.*, III, 3 (106, 6-9) : (…) έγρηγορότες τά πολλά τή κοινή μετά του σώματος ζωή χρώμεθα, πλήν εί που κατά τό νοείν καί διανοεισθαι τοίς καθαροΐς λόγοις άφιστάμεθα άπ’ αύτού παντάπασιν (…).

244 *Ibid.*, II, 6 (81, 13-14) : (…) ή μέν τών θεών παρουσία δίδωσιν ήμῖν ύγείαν σώματος, ψυχής άρετήν, νοῦ καθαρότητα (…).

245 *Ibid.*, V, 26 (238, 15 – 239, 1) :Ἡ δ' ἐν αὐταῖς ἐγχρονίζουσα διατριβή τρέφει μέν τόν ἡμέτερον νουν, τήν δέ τής ψυχής ὑποδοχήν τών θεών ποιεί λίαν εὐρυτέραν, (…).

246 *Ibid.*, II, 11 (96, 13-16 et 97, 2-4) : cité chapitre 1, p. 33 et note 85.

247 *Ibid.*, II, 11 (97, 11-15) : Όθεν δή ούδ' ὑπό τών ημετέρων νοήσεων προηγουμένως τά θεία αίτια προκαλείται εις ένέργειαν άλλα ταύτας μέν καί τάς δλας τής ψυχής άρίστας διαθέσεις καί τήν περί ημάς καθαρότητα ώς συναίτια άττα προϋποκεϊσθαι χρή, (…).

248 *Ibid.*, V, 18 (223, 16-17) : extrait cité chapitre 1, p. 105 et note 483.

249 *Ibid.*, V, 18 (225, 3-4) : extrait cité chapitre 1, p. 105 et note 485.

250 Fr. 1 des Places (cité p. 154 et note 207 ; voir notre analyse ci-dessus, p. 154-155).

251 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 11 (96, 17 – 97, 2) : (…) άλλ' ή τών έργων τών άρρητων καί υπέρ πάσαν νόησιν θεοπρεπώς ενεργούμενων τελεσιουργία ή τε τών νοουμένων τοΓς θεοίς μόνον συμβόλων άφθέγκτων δύναμις έντίθησι τήν θεουργικήν ένωσιν.

252 *Ibid.*, VI, 6 (246, 16 – 247, 6) : extrait cité entièrement chapitre 1, p. 57 et note 219.

253 *Ibid.*, I, 12 (42, 15-16).

254 *Ibid.*, VI, 7 (249, 4-8) : Διόπερ παρά Χαλδαίοις, παρ' οΐς διακέκριται καθαρός ό πρός μόνους τούς θεούς λόγος, ούδαμοΰ απειλή λέγεται Αίγύπτιοι δέ συμμιγνύοντες άμα μετά τών θείων συνθημάτων καί τούς δαιμόνιους λόγους, χρώνται έστιν δτε καί ταίς άπειλαϊς.

255 *Ibid.*, I, 15 (48, 5-7) : El δέ τις έννοήσειε και τάς Ιερατικός ίκετείας ώς άπ' αυτών τών θεών άνθρώποις κατεπέμφθησαν, καί δτι τών θεών αυτών είσι συνθήματα.

256 *Ibid.*, I, 11 (38, 14-15) : (…) τήν μεν τών φαλλών στάσιν τής γονίμου δυνάμεως σύνθημα τι είναι φαμεν, (…)

257 *Ibid.*, VII, 4 (254, 15-16).

258 *Ibid.*, VII, 4 (255, 9-11) : texte cité chapitre 1, p. 115 et note 551.

259 *Ibid.*, I, 21 (65, 6-7) : (…) καί ένθήματα θαυμαστά, οία άπό τοΰ δημιουργού καί πατρός τών δλων δεΰρο καταπεμφθεντα, (…).

260 Fr. 108, 109 et 2 des Places : cités respectivement p. 134 et note 54, p. 134 et note 50, p. 151 et note 188.

261 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 11 (97, 15-17) : (…) τά δ' ώς κυρίως έγείροντα τήν θείαν βούλησιν αυτά τά θεία έστι συνθέματα (…).

262 *Ibid.*, IV, 2 (184, 4-6) : (…) τό δέ κρατυνόμενον τοις θείοις συνθήμασι καί άνω μετέωρον δι' αυτών τοις κρείττοσι συναπτόμενον, (…).

263 *Ibid.*, VI, 6 (247, 4-6) : (…) τήν προς θεούς ένωσιν ήν παρέσχηκεν αύτώ τών απορρήτων συμβόλων ή γνώσις.

264 *Ibid.*, V, 26 (237, 16-17) : (…) τ6 μέν πρώτον της ευχής είδός έστι συναγωγόν (…).

265 Traduction de A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Timée*, II, p. 33 (= PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 211, 20-21). Voir p. 145 et note 146.

266 Fr. 121 des Places : (…) τώ πυρί γαρ βρότος έμπελάσας *φάος* έξει. (cité ρ. 145 et note l45). Voir Éd. DES PLACES, *Oracles chaldaïques*, notice, p. 27.

267 Fr. 139 des Places : (…) τήν περιθαλπή έννοιαν (…).

268 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 211, 9-10 : (…) ευχής πρώτον ή γνώσις τών θείων τάξεων πασών, αίς πρόσεισιν ό ευχόμενος (…).

269 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (237, 18).

270 *Ibid.*, VII, 4 (256, 6-11) : cité p. 70 et note 288 ; VII, 5 (257, 15-19) : τά βάρβαρα ονόματα (…) συναρμόζει τοις κρείττοσιν ; VII, 5 (259, 2-9) : cité ρ. 116 et notes 555-556.

271 Fr. 150 des Places : ονόματα βάρβαρα μήποτ' άλλάξης.

272 A.-J. FESTUGIERE, *Corpus Hermeticum*, XVI, 2 et la note 7, p. 232-234 et du même auteur : *L'idéal religieux des Grecs, op. cit.*, p. 286.

273 *P.G.M.*, VIII, 20-21 : οΐδά σου καί τά βαρβαρικά ονόματα (…) ταυτά σοι έστιν τά βαρβαρικά ονόματα.

274 ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, 214-228.

275 PLATON, *Lois*, II, 656 d – 657 a, salue, par exemple, la stabilité des Égyptiens en matière d'éducation musicale. Voir Éd. DES PLACES, *Pindare et Platon*, Paris, Beauchesne, 1949, p. 108 : « Dans son culte de l'antiquité, l'Égypte occupe une grande place. Il en célèbre la fidélité aux règles nationales et l'esprit conservateur ».

276 Voir p. 146-148.

277 Sur ces différents modes de divination, voir JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2-11 et chapitre 1, p. 117-123.

278 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 1 (100, 19) ; III, 5 (111, 5) ; III, 15 (135, 12 et 14) ; III, 16 (138, 8) ; III, 17 (141, 12) ; III, 18 (143, 12-13) ; X, 3 (288, 8 et 9).

279 *Ibid.*, III, 15 (136, 2-8) : *Συμβολικώς* δε τήν γνώμην τοϋ θεο*υ* έμφαίνουσι (…) *σημαίνοντες* (…) δια *συνθημάτων*.

280 Fr. 101 (αυτοπτον άγαλμα) et 142 *(τοις* αυτοπτοις φασμασιν) des Places. Sur άγαλμα désignant un astre, comme dans les *Oracles* s'il faut en croire Proclus, voir aussi JAMBLIQUE,

op. cit., I, 9 (32, 8) et I, 19 (57, 18) : souvenir de *l'Épinomis,* 984 al : θεών είκόνας *ως αγάλματα* ὕπολαβείν γεγονέναι (…).

281 Voir ρ. 38-39.

282 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 3 (73, 13 : τα δαιμόνια δέ καί τα ηρωικά αύτοπτικά πνεύματα) ; II, 6 (82, 17-18 : ή δέ τών αρχόντων αύτοπτική δεΐξις) ; II, 10 (91, 9-10 : τα αύτοπτικά αγάλματα) ; II, 10 (93, 1-2 : τό αύτοπτικόν πῦρ).

283 *Ibid.*, I, 12 (40, 19-20 ; αύτοφανής γάρ τις έστι καί αύτοθελής ή διά τών κλήσεων έλλαμψις, (…)) ; II, 4 (76, 15-16 : τήν ένάργειαν τών αύτοφανών αγαλμάτων (…)) ; II, 10 (92, 11-12 : έργα τής αύτοφανοῦς δείξεως) ; II, 10 (93, 12-13 : έν τοίς αύτοφανέσι πνεύμασι) ; IV, 3 (185, 7-9 : ή αυτή δέ τις ενέργεια κοινώς αυθαίρετος έλλάμπουσα τού θείου πυρός αυτόκλητος τε καί αύτενέργητος δι' όλων ωσαύτως ενεργεί).

284 H. LEWY, *op. cit.*, p. 467-468 et note 8.

285 Voir p. 137 et note 85.

286 Fr. 176 des Places (cité p. 137 et note 84).

287 Fr. 136 des Places (cité p. 137 et note 85).

288 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (176, 14 et 177, 14) et III, 31 (177, 12 – 178, 1).

289 *Ibid.*, V, 15 (220, 10-18).

290 *Ibid.*, V, 14 (218, 3-4).

291 *Ibid.*, I, 12 (42, 15-16).

292 *Ibid.*, VII, 5 (260, 1-2).

293 *Ibid.*, VII, 4 (256, 6-8).

294 *Ibid.*, III, 31 (175, 15-16).

295 *Ibid.*, V, 3 (201, 6-7 et 10).

296 Voir chapitre 1, p. 77-78.

297 Fr. 90 des Places : (…) έκ δ' άρα κόλπων
γαίης θρώσκουσιν χθόνιοι κύνες ούποτ' αληθές
σήμα βροτώ δεικνύντες.

(« Du sein de la terre s'élancent des chiens terrestres ne montrant jamais un signe vrai à un mortel »).

298 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 22 (154, 7-15) : (…) ούκ άπογεννώνται οί δαίμονες άπό τών έν τοις σώμασι δυνάμεων, προηγούμενοι δ' αυτών καί προϋπάρχοντες συγκινούνται αύταίς

όμοειδώς. ΕΙ δέ δή δτι μάλιστα καί ούτως είσΐ συμπαθείς ούχ δρώ τίνα τρόπον εϊσονταί τι περί τού μέλλοντος αληθές. Ού γάρ συμπαθούς δυνάμεως ούδ' ένύλου καί κατεχόμενης έν τινι τόπω καί σώματι τό προγιγνώσκειν τε καί προμηνύειν τό μέλλον, (…). (« Les démons ne naissent pas des puissances corporelles, mais, les précédant et existant avant elles, ils se meuvent avec elles, comme choses de même sorte. Et si, de cette manière, ils ont le plus possible les mêmes passions, *je ne vois pas de quelle manière ils sauront quelque chose de vrai sur l'avenir.* Car il n'appartient pas à une puissance sympathique, matérielle et retenue dans un lieu ou un corps de connaître et d'annoncer l'avenir »).

299 Fr. 135 des Places (cité p. 133 et note 46).

300 Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 260 et note 5.

301 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 6 (82, 8-15) : ή δέ τών δαιμόνων βαρεί μέν τό σώμα καί νόσοις κολάζει, καθέλκει δέ καί τήν ψυχήν έπί τήν φύσιν, σωμάτων δέ καί τής συγγενούς τοις σώμασιν αίσθήσεως ούκ άφίστησι, τούς δ' έττΐ τό πΰρ σπεύδοντας κατέχει περί τόν τήδε τόπον, τών δέ τής ε'ιμαρμένης δεσμών ούκ απολύει.

302 Fr. 115 des Places (cité p. 130 et note 17).

303 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (176, 1-2) : (…) Χαλδαίων ποτέ προφητών λεγόντων.

304 *Ibid*, III, 31 (176, 13 – 177, 10) : Όσοι δέ είσιν αυτοί τε άλιτήριοι (…) τοίς κακοΐς πνεύμασι συνάπτονται, (…) παραπλήσιοι τοις πονηροΐς δαίμοσι γιγνόμενοι μεθ' ών συμφύονται.

305 *Ibid.*, IV, 6 (189, 6-7) : (…) άδικα τινα δρασθαι έν ταΐς κατά τάς κλήσεις πραγματείαις.

306 H. LEWY, *op. cit.*, p. 58, note 184, citant JAMBLIQUE, *op. cit.*, VI, 7 (249, 3).

307 Voir p. 143-144.

308 Voir p. 59-60.

309 Fr. 14 des Places : Πατήρ ού φόβον ένθρφσκει, πειθώ δ' έπιχεύει.

310 Fr. 81 des Places : Τοίς δέ πυρός νοερού νοεροίς πρηστήρσιν άπαντα
εΐκαθε δουλεύοντα πατρός πειθηνίδι βουλή.

311 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, p. 126, note 1 au fr. 14.

312 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1141 d, 7-9 des Places : (…) τό θείον ούκ εστι φριμάσσον καί άγανακτητικόν, άλλα γλυκύ καί γαληναΐον δθεν ού φόβον έμποιεί ταΐς ύποκειμέναις φύσεσιν, άλλα πειθοί καί χάριτι πάντα έφέλκεται.

313 Voir chapitre 1, p. 59-60. Voir aussi H. LEWY, *op. cit.*, p. 58 (citant à la note 184 des références à des textes non chaldaïques).

314 Fr. 5 des Places : πΰρ έπέκεινα τό πρώτον.

315 Fr. 37 des Places : νοερώ πυρί.

316 Fr. 3 des Places : ίδιον πύρ. Voir A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.,* IV, p. 132.

317 Fr. 60 des Places : πύρ πυρός έξοχέτευμα.

318 Fr. 65 des Places : και πέμπτον μέσον άλλο πυρήοχον, ένθα κάτεισι
μέχρι <καί> ύλαίων οχετών ζωηφόριον πύρ.

319 Fr. 96 des Places (cité p. 130 et note 23) et fr. 127 des Places : πάντοθεν άπλάστω ψυχή πυρός ηνία τείνον.

320 Fr. 128 des Places : πυριον πῦρ.

321 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques,* 1140 b, 3-4 des Places : έάν έκτείνης τόν φωτισθέντα σοι νουν άνωθεν, καί τοῦ θείου πυρός έργον γενόμενος, (…).

322 H. LEWY, *op. cit.,* p. 169.

323 Fr. 139 des Places : cité p. 162 et note 267 (avec le commentaire de A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Timée,* II, p. 33, note 1).

324 Fr. 146, 148 et 38 des Places : (…) πϋρ ατύπωτον (…) ; μορφής άτερ εύίερον πῦρ ; έμόν (…) πῦρ (…).

325 Fr. 66 des Places (cité p. 136 et note 71).

326 Fr. 121 des Places (cité p. 145 et note 145).

327 JAMBLIQUE, *op. cit.,* II, 4 (78, 1) : τό τών θεών πῦρ άτομον άφθεγκτον έκλάμπεί ; II, 7 (84, 8) : πῦρ όραται άνείδεον ; II, 8 (86, 10) : ol θεωροί τοῦ θείου πυρός ; II, 10 (93, 1-2) : τό αύτοπτικόν πῦρ ; III, 6 (112, 12-13) ;Όράται (…) τό τοῦ πυρός είδος ; III, 6 (113, 8) : παρουσία τοῦ τών θεών πυρός.

328 Voir les deux premiers extraits de Jamblique cités dans la note précédente et le fragment 148 des *Oracles* cité à la note 324.

329 JAMBLIQUE, *op. cit.,* III, 31 (179, 9-10) : ή πρός τό νοητόν πῦρ άνοδος (…).

330 *Ibid.,* V, 11 (214, 9) : (…) έπί τό θείον καί ούράνιον πῦρ καί άυλον (…) et V, 11 (215, 3-5) : ήμάς τε ανάγει διά τών θυσιών καί τοῦ θυηπολικοῦ πυρός προς τό τών θεών πῦρ (…).

331 *Ibid.,* III, 11 (126, 11) : άπό τε τής τοῦ θείου πυρός άκτίνος καταυγάζεται (…).

332 Fr. 115 des Places (cité p. 130 et note 24).

333 JAMBLIQUE, *Op. cit.,* II, 6 (82, 13).

334 Fr. 66 des Places (cité p. 136 et note 71).

335 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 10 (92, 13-14) : τών αληθινών αθλητών περί τό πῦρ.

336 Voir la notice d'Ed. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis, p.* 19.

337 A.-J. FESTUGIERE, *La religion grecque à l'époque romaine,* in *Revue des Études Grecques,* 66, 1951, p. 482.

338 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 18). Voir Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain, Conférences faites au Collège de France en 1905,* Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 19244, p. 278, note 49 ; J. BIDEZ et Fr. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque,* Paris, Les Belles Lettres, 19732, II, p. 280, note 3 et H. LEWY, *op. cit., p.* 284.

339 Fr. 201 des Places.

340 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 5, 5. : (…) γίνονται κατά τα οχήματα τα εαυτών (…).

341 Fr. 120 des Places (voir p. 170 et note 345).

342 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 5, 13-17 : Nους Te γαρ έστιν ήμϊν ό κατ' ένέργειαν, καί ψυχή λογική προελθούσα έκ τοϋ αύτοϋ πατρός καί τής αυτής ζωογόνου θεάς τή δλη, καί όχημα αίθέριον άνάλογον tùJ oùpaviij, καί σώμα γήινον έκ τών τεττάρων στοιχείων φυραθέν, (…).

343 JAMBLIQUE, *De l'âme, apud* STOBEE, I, 49, 43 (p. 385, 3-10 Wachsmuth) : Οι μέν γαρ ευθύς αυτήν τήν ψυχήν αύτιψ τώ σώματι τώ οργανική συνοικίζουσιν, ώσπερ οί πλείστοι τών Πλατωνικών οι δέ μεταξύ τής τε ασωμάτου ψυχής καί τής άγγελιώδους αίθέρια καί ουράνια καί πνευματικά περιβλήματα περιαμπέχοντα τήν νοεράν ζωήν προβεβλήσθαι μέν αυτής φρουράς ένεκεν, ύπηρετειν δέ αύτη καθάπερ οχήματα, συμμέτρως δ' ού καί προς τό στερεόν σώμα συμβιβάζειν μέσοις τισί κοινοίς συν-δέσμοις αυτήν συνάπτοντα. (Texte cité et traduit par A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.*, III, p. 237).

344 PORPHYRE, *À Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme* (édition K. KALBFLEISCH, in *Abhandlungen der Kôniglichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* 1895, p. 49, 14-18) : (…) ούδ' [εί] ώσπερ ὄρνεον διά θυρίδος είς οίκίαν, ούτως ϊπταται δια στόματος ή ρινών ή ψυχή δια τού αέρος πετομένη, άλλ' είτε διά τό εΐναι εγκόσμιος έφέλκοιτό τι σώμα αίθερώδες ή πνευματώδες ή άερώδες ή καί έκ τούτ(ων τι) σύμμικτον. (Texte cité et traduit par A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, III, p. 286).

345 Fr. 120 des Places : ψυχής λεπτόν όχημα.

346 PROCLUS, *In rem publicam,* I, p. 152, 14-18 : (…), ίνα καί *το φαινόμενον όχημα* διά τής εμφανούς αυτών κινήσεως τύχη τής πρεπούσης θεραπείας, καί *τό τούτου θειότερον* άφανώς καθαρθη καί είς τήν οίκείαν άποκαταστή λήξιν, ύπό τών αερίων καί τών σεληναίων καί τών ηλιακών αυγών άνελκόμενον, ώς πού φησίν τις τών θεών, (…).

347 A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, In rem publicam,* Paris, Vrin, 1970, I, p. 172, note 2.

348 PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 234, 26-30 (citant fr 6le des Places) : Καί δοκοΰσιν έπεσθαι τοις λογίοις έν τή καθόδω τήν ψυχήν λέγουσι συλλέγειν αυτό λαμβάνουσαν αίθρης μέρος ήελίου τε σεληναίης τε καί δσ<σ>α ήέρι συννήχονται (…).

349 Attestée par les trois extraits de Jamblique cités aux notes 353, 354 et 359, dans lesquels le πνεῦμα et l'ὄχημα se voient attribuer les mêmes qualités.

350 Fr. 104 des Places : (…) μή πνεύμα μολύνης (…).

351 H. LEWY, *op. cit.*, p. 184 et note 30.

352 PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1132 a, 8-11 des Places : (…) ὁ δε Χαλδαῖος οὐκ ἄλλως φησίν ημάς ἀνάγεσθαι πρός θεόν, εί μή δυναμώσομεν τό τής ψυχής ὄχημα διά τών υλικών τελετών.

353 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (239, 9-11) : (…) απορρίπτει *τοῦ αἰθερώδονς και αὐγοειδοϋς πνεύματος* περί αυτήν όσον έστι γενεσιουργόν (…).

354 *Ibid.*, III, 11 (125, 3-7) : ού μέντοι του γε θεού πασά έστιν ή έπίπνοια ήντινα παρέχει τό ὑδωρ, άλλ' αὐτη μέν έπιτηδειότητα μόνον καί άποκάθαρσιν τοῦ έν ήμϊν *αὐγοειδοῦς πνεύματος* έμποιεί, δι' ήν δυνατοί γιγνόμεθα χωρεϊν τόν θεόν.

355 *Ibid.*, III, 14 (132, 12).

356 *Ibid.*, IV, 13 (198, 15-17) : έπί δέ πνεύματος θολεροῦ καί διύγρου περιπλανάται κάτω περί τούς τής γενέσεως τόπους (…).

357 G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 379-384.

358 JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 3 (73, 15).

359 *Ibid.*, III, 14 (132, 11-15) : Αὐτη δή που τό περικείμενον τή ψυχή *αἰθερωδες και αὐγοειδές ὄχημα* έπιλάμπει θείω φωτί, έξ ού δή φαντασίαι θεϊαι καταλαμβάνουσι τήν έν ήμϊν φανταστικήν δύναμιν, κινούμενοι ὑπό τής βουλήσεως τών θεών.

360 Sur l'origine chaldaïque de ce terme, voir la notice d'Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. 18.

361 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2 (103, 14 – 104, 1) : Kai ποτέ μέν άναφές καί άσώματον πνεύμα περιέχει κύκλω τούς κατακειμένους, ώς δρασιν μέν αυτού μή παρείναι, τήν δ' άλλην συναίσθησιν καί παρακολούθησιν ὑπάρχειν, ροιζομένου τε έν τώ είσιέναι.

362 *Ibid.*, III, 8 (117, 1-4) : 'Αλλά δεϊ ίητείν τά τής θείας μανίας αίτια ταύτα δ' εστί τά καθήκοντα άπό τών θεών φώτα καί τά ένδιδόμενα *πνεύματα* άπ' αυτών καί ή άπ' αυτών παρούσα παντελής επικράτεια, (…).

363 *Ibid.*, III, 4 (109, 12-14) : εί γάρ τήν εαυτών ζωήν ὑποτεθείκασιν δλην ώς *ὄχημα* ή ὄργανον τοίς έπιπνέουσι θεοίς, (…).

364 G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 383-384.

365 Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. 86, note 1.

366 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, p. 25.

367 H. LEWY, *op. cit.*, excursus VII, p. 487-489.

368 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : *Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro nondum receptum in unam quaridam sectam, quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eandem viam histo-riali cognitione perlatam : procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam.*

369 J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, avec les extraits des traités Περί *ἀγαλμάτων* et *De regressu animae*, Gand, Van Goethem / Leipzig, Teubner, 1913, p. 42*.

370 Fr. 110 des Places : déjà cité p. 133 et note 42.

371 Fr. 190 des Places = PROCLUS, *In Alc.*, 188 :"Otl δέ καί παρά τών κτειττόνων έγγίνεταί τις ήμϊν γνώσις τών πραγμάτων, αί τών θεών αύτοψίαι καί ύφηγήσεις ίκανώς δηλοϋσιν, έκφαίνουσαι μέν τήν τάξιν τών όλων ταίς ψυχαίς, προκαθηγούμεναι δέ τής προς τό νοητόν πορείας καί τους *πυρσούς άνάπτουσαι τούς ανάγωγους.*

372 A.Ph. SEGONDS, *Proclus, In Alc*, p. 396, note 9.

373 PROCLUS, *Théologie platonicienne*, III, 1, p. 5, 15-16 : (…) τόν έν αύταΐς *άνάφασα πυρσόν*, άφ' ου δή μάλιστα πρός τήν άγνωστον συνάπτονται του ενός ύπεροχήν.

374 *Ibid.*, II, 8, ρ. 56, 11-13 : άλλα καί νους πρό ημών καί πάντα τά θεία ταϊς άκρο-τάταις ένώσεσιν εαυτών καί τοϊς ύπερουσίοις *πυρσοΐς* καί ταίς ύπάρξεσι ταις πρώτοις ήνωνται τω πρώτω (…).

375 Fr. 126 des Places : πυρσόν άνάψασ' (…) et fr. 130 des Places : (…) πυρσούς έλκουσαι ακμαίους έκ πατρόθεν κατιόντος (…).

376 Voir le fr. 128 des Places : cité p. 153 et note 202.

377 PLATON, *Rép.*, VII, 521 c : Βούλει ούν τοῦτ' ήδη σκοπώμεν, τίνα τρόπον οί τοιούτοι έγγενήσονται, καί πώς τις άνάξει αυτούς εις φώς, ώσπερ έξ'Άιδου λέγονται δή τίνες είς θεούς άνελθεϊν ;

378 H. LEWY, *op. cit.*, p. 489.

379 Outre les extraits cités par H. Lewy, signalons encore I, 12 (42, 14) ; II, 2 (69, 12) ; II, 5 (79, 8-9) ; II, 6 (81, 15-16) ; II, 6 (83, 3) ; II, 7 (84, 13) ; III, 7 (114, 10) ; V, 26 (240, 4).

380 Ils. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 70-71.

381 Éd. DES PLACES, *Numénius, fragments*, Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France)*, 1973, notice, p. 7. Nombreux sont les parallèles entre les *Oracles* et Numénius (A.-J. FESTUGIERE, *Révélation, op. cit.*, III, p. 53-57 et Éd. DES PLACES, *op. cit.*, p. 17-19), ce qui pose la question de la dépendance des uns par rapport à l'autre (voir, p. 129).

382 Il le cite, entre autres, dans *l'Antre des nymphes,* 10, 15 (Le Lay).

383 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : *(...) et utique se a Chaldaeis oracula divina sumpsisse, quorum adsiduam commemorationem facit, tacere non potuit.* Pour H.-D. Saffrey *(La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e^-V^e^ siècles),* in *Koinonia,* 8, 1984, p. 166), le tout premier ouvrage connu faisant usage des *Oracles Chaldaïques* est le *De regressu animae* de Porphyre, connu seulement à travers ce que nous en dit saint Augustin. Nous reviendrons sur ce point de vue en son temps.

384 Voir p. 127 et note 2.

385 H. LEWY, *op. cit.*, p. 3-65 : chapitre intitulé : *New Chaldaean Oracles in Porphyry's work « On the Philosophy of the Oracles ».*

386 P. HADOT, *La métaphysique de Porphyre,* in *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité Classique,* 12, Vandœuvres-Genève (Fondation Hardt), 1966, p. 130.

387 D J. O'MEARA, *Porphyry's philosophy from Oracles in Augustine,* Paris, Études Augustiniennes, 1959.

388 G. LARDREAU, *La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation,* préface à PORPHYRE, *L'antre des nymphes dans l'Odyssée,* traduit du grec par Y. LE LAY, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 12.

389 Récemment, R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection Histoire),* 19922, p. 282, affirmait encore qu'« il n'est rien dans le système chaldaïque qu'on ne puisse expliquer en fonction de la philosophie grecque ».

390 J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien,* avec les fragments des traités *Περί ἀγαλμάτων* et *De regressu animae,* Gand, Van Goethem / Leipzig, Teubner *(Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Gand, 43),* 1913, p. 37 – 50.

391 J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 16 ; H.W. PARKE, *Greek Oracles,* London, Hutchinson University Library, 1967, p. 144.

392 E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel, op. cit,* p. 283-284.

393 Voir note précédente. Voir aussi R. TURCAN, *op. cit.*, p. 278.

394 Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques,* notice p. 24.

395 H. LEWY, *op. cit.*, p. 64-65.

396 Référence p. 157 et note 390.

397 J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 15-16.

398 *Ibid.*, p. 21.

399 Sur l'opinion que l'on a traditionnellement de l'évolution de la pensée de Porphyre, voir G. LARDREAU, *op. cit.*, p. 27.

400 Voir p. 185-186.

401 G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae,* Berlin, Springer, 1856.

402 FIRMICUS MATERNUS, *De errore,* XIII, 4.

403 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, XIX, XXIII, 1 (393 Dombart et Kalb).

404 PHILOPON, *De opificio mundi,* IV, 20. Ces trois extraits seront étudiés en leur temps.

405 J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 17.

406 Voir ci-dessus, p. 157.

407 Telle est l'opinion de H. LEWY, *op. cit.*, p. 3-65. Certes, les ressemblances de vocabulaire et de doctrine entre les oracles porphyriens et chaldaïques sont troublantes. Dans les oracles relevés par H. Lewy, on retrouve la conception d'un dieu de feu, qui nourrit de ses rayons (ὀχετοί), Père ineffable, inengendré, inexplicable, à qui obéit un second feu. On retrouve encore la triade chaldaïque Père, puissance, intellect. Toutefois, les rapprochements fondés sur le rituel sont plus hasardeux : on ne peut pas déclarer avec certitude l'origine chaldaïque des oracles porphyriens que sur le seul fait que le medium par la bouche duquel le dieu s'exprime est appelé δοχεύς par Porphyre. Et ce, pour plusieurs raisons : ce terme appartient à un fragment des *Oracles* jugé douteux pour des raisons métriques (fr. 211 des Places) ; par ailleurs, dans le *Commentaire sur le Cratyle,* Proclus met les δοχείς en rapport avec les théurgies et non avec la théurgie chaldaïque en particulier (PROCLUS, *In Cratylum,* CLXXVI (p. 100, 19-22 Pasquali) : voir chapitre 3, p. 275 et note 346).

408 Od. ZINK, *Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique,* Livres IV – V, 1-17, Paris, Éd. du Cerf *(Sources Chrétiennes,* 262), introduction, p. 53-55.

409 EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 6, 3 : Ούτος τοιγαροϋν έν *οίς* έπέγραψεν *Περί της έκ λογίων φιλοσοφίας* συναγωγήν έποιήσατο χρησμών του τε Απόλλωνος καί τών λοιπών θεών τε καί αγαθών δαιμόνων, ους καί μάλιστα έκλεξάμενος αύτώ ήγήσατο *ί*κανούς εΐναι είς τε άπόδειξιν τής τών θεολογουμένων αρετής είς τε προτροπήν ής αύτψ φίλον όνομάCειν θεοσοφίας.

410 *Ibid.*, IV, 7, 2 "Εξει δέ ή παρούσα συναγωγή πολλών μέν τών κατά φιλοσογίαν δογμάτων άναγραφήν, ώς οί θεοί τάληθές έχειν έθέσπισαν.

411 Dans ce même extrait, dans lequel Porphyre ajoute : *έπ' ολίγον δέ* καί τής χρηστικής οψόμεθα πραγματείας, on soulignera en effet l'opposition *πολλών μέν (...)* δογμάτων, *έπ' ολίγον δέ* καί της χρηστικής (…) πραγματείας.

412 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, XIX, XXIII, 1 (393 Dombart et Kalb) : *Nam in libris quos έκ λογίων φιλοσοφίας appellat, in quibus exequitur atque conscribit rerum ad philosophiam pertinentium velut divina responsa (...).*

413 EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 9.

414 EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 7, 1 : (…) τί τών μή πρός τήν πρόθεσιν συντεινόντων διέγραφα, ώς τόν γε νουν ακραιφνή τών ρηθέντων διετήρησα, εύλαβούμενος τήν έκ τούτων άσέβειαν μάλλον ή τήν έκ τής Ιεροσυλίας τιμωρόν έπομένην Δίκην. Certains ont même vu dans ces propos de Porphyre une condamnation du dieu qui rend les oracles : THEODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques,* X, 18 (p. 366 Canivet) : Δια δέ τούτων καί άμαθίαν τού Πυθίου κατηγορεί. Ού γαρ μόνον τάς ήμαρτημένας διώρθωσε λέξεις καί σαφείς τάς αμφιβόλους άπέφηνεν, άλλα καί τών έπων τήν χωλότητα ίάσατο, ήν ό Πύθιος διά τών ύποφητών άπεφθέγξατο. (« Par là (après le serment de Porphyre), il accuse aussi le Pythien d'ignorance : car, non seulement il a corrigé les mots fautifs et éclairci les passages douteux, mais il a encore amélioré les vers boiteux que le Pythien avait proférés par la bouche des devins »).

415 Celle-ci ne manque pas d'être soulignée par Porphyre : ουδέ γάρ οί θεοί φανερώς περί αυτών έθέσπισαν, άλλα δι' αινιγμάτων (EUSEBE, *op. cit.*, IV, 8, 2).

416 *Ibid.*, IV, 7, 2 : Ήν δ' έχει ώφέλειαν ή συναγωγή, μάλιστα εΐσονται δσοιπερ τήν άλήθειαν ώδίναντες ηΰξαντό ποτε τής έκ θεών επιφανείας τυχόντες άνάπαυσιν λαβείν τής απορίας διά τήν τών λεγόντων άξιόπιστον διδασκαλίαν.

417 K. GOULET et autres, *Porphyre. Vie de Plotin,* I, Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique,* 6), 1982, p. 316-317 : « Les Chrétiens n'ont cité du *De philosophia* que les vers qui (…) soulignaient la contrainte exercée par le théurge ou les passions manifestées par les dieux ».

418 Voir ci-dessus, p. 180 et note 409.

419 EUSEBE, *op. cit.*, V, 8, 1 et 3 : Όρθώς καί τούτο ό 'Ρόδιος Πυθαγόρας άπεφήνατο, ότι ούχ ήδονται ο'ι κληζόμενοι έπί ταΐς παρουσίαις θεοί, ανάγκη δέ τινι ακολουθίας συρόμενοι παραγίνονται, καί οί μέν μάλλον, οί δέ ήττον. (…) Τοΰ γάρ Πυθαγόρου ταΰτ' είρηκότος παρετήρησα έκ τών λογίων ώς αληθές έστιν τό είρημένον.

420 *Ibid.*, V, 8, 12 : Τούτων ούτε σαφέστερα ούτε θεϊκώτερα καί *φυσικώτερα* γένοιτ' άν. Πνεύμα γαρ τό κατιόν καί απόρροια έκ της επουρανίου δυνάμεως είς όργανικόν σώμα καί έμψυχον είσελθοΰσα, βάσει χρωμένη τη ψυχή, διά τού σώματος ώς οργάνου φωνήν άποδίδωσιν.

421 Voir texte cité dans la note précédente.

422 Pour ne citer qu'un exemple afin d'illustrer le principe de la *ratio physica,* voir FIRMICUS MATERNUS, *De errore,* II, 6 (attaquant les adeptes des mystères d'Isis) : (…) *defensores eorum volunt addere physicam rationem, frugum semina Osyrim dicentes esse, Isim terram, Tyfonem calorem.*

423 Od. ZINK, *Eusèbe. Préparation évangélique,* IV – V, 1-17, p. 125, note 4 et introduction, p. 24-25.

424 EUSEBE, *Prép. év.*, IV, 8, 4 : Ό δή ούν προδηλωθείς άνήρ έν αύτοίς οΐς έπέγραψεν Περί *τής έκ λογίων φιλοσοφίας* χρησμούς τίθησι τού 'Απόλλωνος, τάς διά ζώων θυσίας έργάζεσθαι

παρακελευομένου καί μή μόνοις δαίμοσιν μηδέ μόναις ταῖς περιγείοις δυνάμεσιν, άλλα καί ταῖς αίθερίοις καί ούρανίοις ίωοθυτείν. (« L'auteur dont j'ai déjà parlé, dans son ouvrage intitulé *La philosophie des oracles*, présente des oracles d'Apollon ordonnant de faire des sacrifices d'animaux non seulement aux démons et aux puissances terrestres, mais aussi à celles de l'éther et du ciel »).

425 PORPHYRE, *De abstinentia*, II, 36, 5 : Οΐδε δέ ό της ευσέβειας φροντίδων ώς θεοϊς μέν ού θύεται έμψυχον ουδέν, δαίμοσι δέ καί άλλοις ήτοι άγαθοίς ή καί φαύλοις, (…). (« Celui qui se soucie de la piété sait qu'on ne sacrifie aucun être animé aux dieux, mais qu'on le fait aux autres, aux démons, bons ou mauvais »).

426 EUSEBE, *op. cit.*, IV, 1O, 3 : Ό δέ τόν Θεόφραστον μαρτυρόμενος θεοίς μέν ου φησιν άρμόΣειν τήν δια ζώων θυσίαν, δαίμοσιν δέ μόνοις, ώστε κατά τον αύτοϋ καί Θεοφράστου λόγον δαίμονα είναι άλλ' ού θεόν τόν Απόλλωνα, (…). (« Prenant Théophraste à témoin, il dit que le sacrifice d'êtres vivants ne convient pas aux dieux, mais seulement aux démons, de sorte que selon son raisonnement et celui de Théophraste, Apollon est un démon, pas un dieu »).

427 *Ibid.*, V, 2, 5 ; V, 10, 12 ; V, 15, 3.

428 *Ibid.*, V, 9, 16 (deux occurrences).

429 *Ibid.*, V, 9, 11.

430 *Ibid.*, V, 10, 9.

431 A. SMITH, *Porphyry's place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, M. Nijhoff, 1974, p. 134.

432 PHILOPON, *De opificio mundi*, IV, 20 : (…) τούτοις ούν άπασιν ώς καί τοίς άνθρώποις τήν τε πρακτικήν θεοσοφίαν – ούτω τήν μαγείαν κάλων – χαλεπήν είς έγχείρησιν είναι φησι καί τήν φοράν τήν ακριβή τών άστρων καί τάς έκ τούτων συμβάσεις ακατάληπτους διό καί ψεύδεσθαι περί πολλών ερωτηθέντος (…).

433 Entre autres justifications, Porphyre avance que les dieux qui descendent dans les lieux oraculaires sont gênés dans leur descente par le mouvement des astres, de sorte que ces dieux eux-mêmes sont soumis à la destinée *(Ibid.*, IV, 20 : πάν γάρ φησί τό κατιόν είς γήν, δτε κάτεισι υποπίπτει τή φορά τών κρατούντων θεών, τουτέστι τή κινήσει τών άστρων, ώστε καί αυτούς τούς κατιόντος θεούς ύπό τάς μοίρας είναι κατίασι δέ καί κάτω χρησμωδοΰσιν άπαντες, δπου καί τά χρηστήρια αυτών ϊδρυται καί τά αγάλματα).

434 EUSÈBE, *op. cit.*, IV, 9, 1 : (…) α περί τής θεραπείας αυτών έχρησαν άναγρά-φοιμεν άν. (« Nous allons citer les oracles des dieux émis au sujet du culte qui leur est dû »).

435 *Ibid.*, IV, 9, 7 : Τοιαύτα μέν τά άπό έκ λογίων φιλοσοφίας τού θαυμαστού θεοσόφου.

436 *Ibid.*, IV, 6, 3 : déjà cité p. 180 et note 409.

437 *Ibid.*, V, 14, 3 : Δια τούτων καί τών τούτοις ομοίων ό γενναίος ‘Ελλήνων φιλόσοφος, ό θαυμαστός θεολόγος, ό τών απορρήτων μύστης, τήν έκ λογίων φιλοσοφίαν ώς απόρρητα θεών περιέχουσαν λόγια παραφαινει, (…).

438 Nous avons défini ce terme plutôt comme le savoir théologique détenu par les théurges (voir chapitre 1, p. 29).

439 JULIEN, *Lettres,* 12 (p. 19, 12-13 Bidez) : (…) περί δέ τόν όμώνυμον έν θεοσοφία μέμηνα, (…).

440 EUSEBE, *op. cit.*, IV, 7, 1 : Βέβαιος δέ καί μόνιμος ό εντεύθεν ώς αν έκ μόνου βεβαίου τας ελπίδας *τοϋ σωθήναι* αρυτόμενος.

441 *Ibid.*, IV, 8, 1 : Δοτέον δή τοίς τόν βίον ένστησαμένοις πρός *την της φνχης σωτηρίαν.*

442 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : (…) *dicit vel a philosophia verissima aliqua nondum in suam notitiam pervenisse sectam, quae universalem contineat viam animae liberandae (...).*

443 EUSEBE, *op. cit.*, IV, 7, 2 (extrait cité entièrement p. 181 et note 4l6).

444 P. HADOT, *Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d’un ouvrage récent),* in *Revue des Études Augustiniennes*, 6, 1960, p. 211, 288-289, avance des arguments pour la distinction des deux ouvrages et oppose des passages que D.J. O’Meara a mis en parallèle.

445 Du moins dans l’édition qu’en a donnée J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, op. cit.*, p. 27*-44*. Depuis, on s’accorde à reconnaître que le *De regressu* a également fait l’objet de citations chez Macrobe et Claudianus Mamertus (voir P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore,* Paris, E. de Boccard, 1943, p. 226-232 pour Mamertus et p. 26 pour Macrobe). Cependant, outre l’étonnement qu’on peut éprouver devant cet engouement qu’on ne trouve que chez des auteurs latins du v^{e} siècle pour une œuvre connue d’eux seuls, on peut avancer diverses objections à la thèse de P. Courcelle. Entre autres, les extraits de Mamertus qui citeraient le *De regressu* (on n’a, en effet, aucune mention explicite de ce traité) ont tous leur parallèle chez Augustin, avec des différences qui ne sont pas suffisantes pour ne pas envisager un emprunt à Augustin lui-même, plutôt qu’une source directe. Macrobe, quant à lui, ne cite ni Porphyre ni le *De regressu,* mais évoque des « arcanae de animae *reditu* disputationes », ce qui évoque le caractère oral et ésotérique de sa source (les cours de Plotin ?).

446 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, IX, 1 (415 Dombart et Kalb) : *Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quant vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theur-gian vocant, (...).*

447 D. O’BRIEN, *« Pondus meum amor meus » (Conf., XIII, 9, 10) : saint Augustin et Jamblique*, in *Studia Patristica*, 16, 1985, p. 524-527, présente, dans un contexte tout à fait différent de celui qui nous occupe, un extrait de saint Augustin où se décèle avec beaucoup de probabilité une influence de Jamblique ; J.-Cl. FREDOUILLE, *Sur la colère divine : Jamblique et Augustin*, in *Recherches Augustiniennes*, 5, 1968, p. 7-13, avait déjà proposé un autre parallèle entre Jamblique et Augustin sur le thème de la colère divine.

448 SAINT AUGUSTIN, *op. cit.*, X, IX, 2 (415 Dombart et Kalb).

449 *Ibid.*, X, XI, 1 (419 Dombart et Kalb).

450 *Ibid.*, X, XI, 1 (419 Dombart et Kalb) : (…) *et ipsum ad quem scribit, Anebontem tamquam talium sacrorum praeclarissimum antistitem et altos talium operum divinorum et ad deos colendos pertinentium admiratores (…).*

451 *Ibid.*, X, I, 1 (401 Dombart et Kalb) : *(…) ut quidam eorum etiam daemonibus divinos honores sacrorum et sacrificiorum deferendos esse censerent, (…).*

452 *Ibid.*, X, IX, 2 (415 Dombart et Kalb) : *Nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animae per theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputa-tione promittit ; reversionem vero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat ; ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sententiis alternantibus fluctuare.*

453 *Ibid.*, X, XXVII (445-446 Dombart et Kalb) : *(…) negare non potuisti errare homines theurgica disciplina (…) et rursum, quasi ne operam perdidisse videaris ista discendo, mittis homines ad theurgos, (…).*

454 *Ibid.*, X, XXVIII (446 Dombart et Kalb) : (…) *versas haec multis modis et repetis, (…).*

455 PLOTIN, *Ennéades*, III, 8, 5 (p. 159, 10-15 Bréhier) : Τό πρώτον ούν αυτής άνω πρός τού άνω άεί πληρούμενον καί έλλαμπόμενον μένει έκεϊ, τό δέ τη τού μεταλαβόντος πρώτη μεταλήψει μεταλάμβανον πρόεισιν dei ζωή έκ ζωής <ζωής> ένέργεια γαρ πανταχού φθάνει καί ούκ έστιν δτου αποστατεί. Προϊούσα μέντοι έά τό εαυτής πρόσθεν μέρος ού καταλέλοιπε μένειν.

456 SAINT AUGUSTIN, *op. cit.*, X, IX, 2 (415 Dombart et Kalb) : *(…) utilem dicit esse munda idae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intellegibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum ; sed spirituali, qua corporalium rerum capiuntur imagines.*

457 *Ibid.*, X, XXVIII (446 Dombart et Kalb) : *Confiteris tamen etiam spiritalem animam sine theurgicis artibus et sine teletis (…) posse continentiae virtutepurgari.*

458 *Ibid.*, X, X (417 Dombart et Kalb) : *(…) Porphyrius, per nescio quam theurgicam disciplinam etiam ipsos deos obslrictos passionibus et perturbationibus dicit, quoniam sacris precibus adiurari tenerique potuerunt, ne praestarent animae purgationem, et ita terreri ab eo, qui imperabat malum, (…).*

459 *Ibid.*, X, XXVII (444 Dombart et Kalb) : *Quibus divinis te tamen per intellectualem vitam facis altiorem, ut tibi videlicet tamquam philosopho theurgicae artis purgationes nequaquam necessariae videantur ; sed aliis eas tamen inportas, ut hanc veluti mercedem reddas magistris tuis, quod eos, qui philosophari non possunt, ad ista seducis, quae tibi tamquam superiorum capaci esse inutilia confiteris.*

460 H.-D. Saffrey *(Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? Réponse provisoire,* in *Porphyre, La Vie de Plotin,* II, Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique,* 16), 1992, p. 39-42, 50-51) a revu l'opinion que l'on se fait traditionnellement des rapports maître-disciple

qui ont pu exister entre Porphyre et Jamblique. Selon lui, ce dernier aurait reçu un enseignement de Porphyre, non dans une école, mais dans une relation personnelle. Saffrey observe encore que Porphyre ne devait être l'aîné de Jamblique que d'une dizaine d'années et qu'ils pouvaient se considérer comme des contemporains. Il montre enfin que, dès le début du *De Mysteriis,* Jamblique entreprend de faire la leçon à Porphyre, se présentant comme un maître reconnu officiellement.

461 SAINT AUGUSTIN, *op. cit.,* X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : (…) *dicit vel a philosophia verissima aliqua nondum in suam notitiam pervenisse sectam, quae universalem contineat viam animae liberandae, (...).*

462 *Ibid.,* X, XVI (426 Dombart et Kalb) : *(...) respondeant platonici, respondeant quicumque philosophi, respondeant theurgi vel potius periurgi.* Sur les diverses interprétations du mot *periurgi*, voir p. 483, note 2 dans l'édition Dombart et Kalb : il s'agirait d'hommes « adonnés à la magie », ce qui rejoindrait l'assimilation théurgie/sorcellerie établie par Augustin.

463 Voir chapitre 1, p. 55-85.

464 Sur cette question, voir ci-dessus, p. 179 et note 407.

465 EUSEBE, *Prép. év.,* IV, 9, 6 : τώ γαρ όμοίω χαίρει τό δμοιον.

466 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei,* X, IX, 2 (416 Dombart et Kalb) : *(...) discernat a daemonibus angelos, aeria loca esse daemonum, aetheria vel empyria disserens angelorum, (...).*

467 *Ibid.,* X, XXVII (445 Dombart et Kalb) : *(...) daemones deorum speciem figurasque fingentes inquinant potius quam purgant humanum spiritum falsitate phantasmatum (...).*

468 JAMBLIQUE, *De Myst.,* II, 10 (91, 9-15 et 17-18) : texte cité dans le chapitre 1, p. 77 et note 336.

469 P. HADOT, *op. cit.,* p. 209.

470 Voir p. 196-199.

471 P. HADOT, *op. cit.,* p. 240, contrairement à J. Bidez, considère que le *De regressu* a été rédigé après la *Lettre à Anébon.* Succédant à une phase de la pensée de Porphyre dans laquelle la voie du salut lui est inconnue, le *De regressu* prône la délivrance par la remontée vers l'Un.

472 Jamblique est cité par saint Augustin *(Civ. Dei,* VIII, XII (339 Dombart et Kalb)) aux côtés de Plotin et Porphyre et, du côté latin, d'Apulée : *Ex quibus sunt valde nobilitati Graeci Plotinus, Iamblichus, Porphyrius ; in utraque autem lingua, id est et Graeca et Latina, Apuleius Afer extitit Platonicus nobilis. Sed hi omnes et ceteri eius modi et ipse Plato diis plurimis esse sacra facienda putaverunt.* (« Les plus réputés d'entre eux sont les Grecs Plotin, Jamblique, Porphyre et dans les deux langues, la grecque et la latine, un platonicien notoire, l'Africain Apulée. Tous ces philosophes et d'autres semblables et Platon lui-même, ont estimé qu'il fallait sacrifier à une multitude de dieux »). Pour P. HADOT, *Porphyre et Victorinus,* Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 86, Jamblique resta inconnu en Occident jusqu'à la fin

du IV^e^ siècle et saint Augustin ne le connaît que de nom *(cf.* extrait cité ci-dessus). Nous avons déjà montré par des citations qu'il a aussi connu son œuvre (p. 187).

473 Dans le livre X de la *Cité de Dieu,* saint Augustin ne peut cacher son admiration pour le platonisme qu'il avait déjà manifestée ailleurs (voir *Cité de Dieu,* édition Dombart et Kalb, notes de G. Bardy, p. 593-594). Voici ce qu'il en dit *(Civ. Dei,* X, I, 1 (401 Dombart et Kalb)) : *Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos, propterea quia sapere potuerunt licet inmortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam nisi participato lumine illius Dei a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse ; ita illud, quod omnes homines appetunt, id est vitam beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non illi uni optimo, quod est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhaeserit.* (« Nous avons choisi les Platoniciens, à juste titre les plus illustres de tous les philosophes, parce qu'ils ont pu reconnaître que l'âme humaine, bien qu'immortelle ou raisonnable ou intellectuelle, ne peut être bienheureuse sans la participation à la lumière de ce Dieu par qui elle-même et le monde ont été faits. Ce que désirent tous les hommes, affirment-ils, c'est-à-dire la vie bienheureuse, nul ne peut l'atteindre s'il ne s'unit par la pureté d'un chaste amour à cet être unique et excellent qui est le Dieu immuable »).

474 J.-Cl. GUY, *Unité et structure logique de la « Cité de Dieu » de saint Augustin,* Paris, Études Augustiniennes, 196l, p. 63.

475 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei,* X, XXXII, 1 (456 Dombart et Kalb) : (parlant des persécutions) *Videbat ergo ista Porphyrius et per huius modi persecutiones cito istam viam perituram et propterea non esse ipsam liberandae animae universalem putabat.*

476 J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, op. cit.,* p. 21.

477 V. FAZZO, *La giustificazione della immagini religiose dalla tarda antichità al christianesimo, I, La tarda antichità (con un'Appendice sull'Iconoclasmo bizantino),* Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1977, p. 204-205.

478 Voir chapitre 1, p. 88-93.

479 PORPHYRE, Περί *αγαλμάτων,* fr. 2 Bidez, p. 2*, 1-5 : Φωτοειδοῦς δέ δντος *τοϋ* θείου καί *έν* πυρός αίθερίου περιχύσει διάγοντος, αφανούς τε τυγχάνοντος αίσθήσει περί θνητόν βίον άσχόλω, διά μέν τής διαυγούς ύλης, οΐον κρυστάλλου ή Παρίου λίθου ή καί έλέφαντος·, είς τήν τού φωτός αυτού εννοιαν ένήγον.

480 Voir ρ. 182.

481 J. PEPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,* Paris, Aubier-Montaigne, 1958, p. 167 et 178 : « C'est avec le pseudo-Héraclite (I^er^ siècle de notre ère) que l'allégorie stoïcienne connut le plus d'éclat. Après, elle décroît sauf chez Porphyre, dans *l'Antre des nymphes.* Un problème analogue à celui de l'exégèse homérique était posé par l'interprétation des réponses oraculaires formulées par la Pythie de Delphes au nom d'Apollon ». Nous ajoutons que la symbolique des idoles relève toujours du même problème. Plutarque qui, à bien des égards, annonce la démarche néoplatonicienne – nous l'avons montré dans le chapitre consacré à Jamblique -, fut déjà un adepte de cette *ratio physica* tant pour les mythes que pour les rites (voir PLUTARQUE, *Sur les fêtes Dédales qui se célèbrent à Platées* (= EUSEBE, *Prép. év.,* III, I, 1-2) : (…) λόγος ήν φυσικός έγκεκαλυμμένος

μύθοις, τά πολλά δι' αινιγμάτων καί υπονοιών έπίκρυφος καί μυστηριώδης θεολογία. (« Chez les Anciens, (…) la science de la nature se présentait sous la forme d'un exposé physique caché dans les mythes, le plus souvent comme une théologie d'allure mystérieuse, dissimulée par des énigmes et des sous-entendus (…). Mais ce sont surtout les liturgies d'initiation aux mystères et les rites symboliques des sacrifices qui manifestent la pensée des Anciens »). Ce texte est cité par J. PEPIN, *op. cit.*, p. 287.

482 PORPHYRE, *Περί αγαλμάτων,* fr. 7 Bidez, p. 9*, 5-7 et fr. 8 Bidez, p. 12*, 10-14 (extraits choisis arbitrairement dans un long passage ayant trait au même sujet) : Σύμβολα γάρ ή Κόρη φέρει τάς προβολάς τών κατά τούς καρπούς υπέρ τήν γήν έκφύσεων ό δέ Διόνυσος κοινά μέν πρός τήν Κόρην έχει τά κέρατα, έστι δέ θηλύμορφος, μηνύων τήν περί τήν γένεσιν τών άκροδρύων άρρενόθηλυν δύναμιν. (…) Τού δ' αύ πυρός τήν δύναμιν προσειπόντες Ήφαιστον ανθρωποειδές μέν αυτού τό άγαλμα πεποιήκασιν πΐλον δέ περιέθεσαν κυάνεον τής ουρανίου σύμβολον περιφοράς, (…).

483 Jamblique aussi fut un adepte de l'exégèse : *De Myst.*, III, 15 (136, 7-10) : (…) σημαίνουσιν ωσαύτως [και] δια συνθημάτων ίσως δέ καί τήν ήμετέραν σύνθεσιν άπό τής αυτής αφορμής είς οξύτητα πλείονα άνακινοΰσιν. ([les démons] « signifient par des symboles ; peut-être du même coup poussent-ils notre compréhension à une plus vive acuité »). Voir J. PEPIN, *Porphyre, exégète d'Homère,* in *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 12, Vandceuvres-Genève (Fondation Hardt), 1966, p. 260.

484 J. PEPIN, *Mythe et allégorie, op. cit.*, p. 432.

485 HOMERE, *Odyssée,* XIII, 102-112.

486 PORPHYRE, *De antro nympharum*, 9 : (…) σύμβολον κόσμου τα άντρα καί τών εγκόσμιων δυνάμεων έτίθεντο ο'ι θεολόγοι (…) ήδη δέ καί δτι τής νοητής ουσίας εϊρηται (…) Τού μέν γάρ αίσθητοΰ κόσμου διά τό σκοτεινά είναι τά άντρα καί πετρώδη καί δίυργα (…) Τού δ' αύ νοητού διά τό αφανές αίσθήσει καί στερρόν καί βέβαιον τής ουσίας.

487 Voir à ce sujet : F. BUFFIERE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Paris, Les Belles Lettres, 1956.

488 On pourra consulter sur cet ouvrage de Porphyre : F. BUFFIERE, *op. cit.*, p. 419-459 ; J. PEPIN, *Porphyre, exégète d'Homère, op. cit.,* p. 229-266 ; PORPHYRE, *L'antre des nymphes dans l'Odyssée,* traduit du grec par Y. LELAY, précédé de *La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation,* par G. LARDREAU, Lagrasse, Verdier, 1989.

489 PORPHYRE, *Lettre à Anébon*, 1, 1 (2, 11-14 Sodano) = EUSEBE, *Prép. év.*, XIV, 10 : Άρξομαι δέ τής πρό σέ φιλίας άπό θεών καί δαιμόνων αγαθών τών τε τούτοις συγγενών φιλοσοφμάτων, περί ών είρηται μέν πλείστα καί παρά τοις 'Ελλήνων φιλοσόφοις, είρηται δέ έκ στοχασμού τό πλέον τάς αρχάς έχοντα τής πίστεως.

490 A.R. SODANO, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, Naples, L'arte tipografica, 1958, Appendice I, *Divinazione e teurgia*, p. 47.

491 PORPHYRE, *Lettre à Anébon*, 2, 3b (11, 9-10 et 16-17 Sodano) : έπειτα απορείς εί άχρι τοσούτου κατάγεται εις *ύπηρεσίαν* ανθρώπων τό θείον (…). Ού μήν έτι γε δίδομεν δ σύ

προσέρριψας ώς όμολογούμενον, δτι δι' ημών έλκόμενος *ανάγκαις* ταϊς της κλήσεως ταύτα επιτελεί. Sur les ανάγκαι, voir encore A.R. SODANO, *op. cit.*, p. 60.

492 Voir chapitre 1, p. 38-39, 85, etc.

493 G. PARTHEY, *Iamblichi de mysteriis liber*, Berlin, F. Nicolai, 1858, p. XXIX-XLV : *Porphyrii epistola ad Anebonem Aegyptium, a Thoma Galeo partim refecta.*

494 Référence en note 490.

495 G. FAGGIN, *Porfirio, Lettera Ad Anebo, Sulla teurgia*, Genova, Il basilisco, 1982.

496 *Ibid.*, p. 58 – 69 : *La lettera ad Anebo nella testimonianza di S. Agostino.*

497 JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 9 (29, 16 – 30, 1) : Τίθημι δή οδν ερωτώντα σε ούκ εκείνο τό άπόρημα, δια τί, έν ούρανώ κατοικούντων τών θεών μόνως, χθονίων καί ύπο-χθονίων είσί παρά τοις θεουργικοϊς κλήσεις.

498 *Ibid.*, X, 1 (286, 1-3) et X, 2 (286, 13-15) :'Επέστησας γαρ μήποτε άλλη τις λανθάνη ούσα ή προς εύδαιμονίαν οδός καί τίς αν γένοιτο έτερα υφισταμένη τών θεών εύλογος προς αυτήν άνοδος ; (…) Μάτην ούν διαπορεϊς ώς ού δεϊ πρός δόξας άνθρωπίνας βλέπειν.

499 *Ibid.*, II, 11 (96, 7-10) : cité chapitre 1, p. 29 et note 59.

500 *Ibid.*, III, 28 (167, 9-13) : cité chapitre 1, p. 40 et note 129.

501 *Ibid.*, IX, 1 (272, 16 – 273, 4 et 273, 9 – 12) : Φέρε δή ούν καί τήν πολύτροπον άπορίαν τήν περί του Ιδίου δαίμονος ποικίλαις τε άντιλήψεσι χρωμένην άπευθύνειν πειραθώμεν τόν δυνατόν τρόπον. Ώς μέν ούν απλώς είπεϊν, διττής ούσης περί τόν ίδιον δαίμονα πραγματείας, τής μέν θεουργικής τής δέ τεχνικής, (…) άτόπως μοι σύ δοκεϊς τήν τελειοτέραν Ιερουργίαν έπί τήν άνθρωπίνην ύπενεχθήναι, καί έπί ταύτης γυμνάσαι τάς σαυτοΰ ερωτήσεις.

502 *Ibid.*, X, 2 (287, 6-10) : Άλλ' ουδέ δσα ώς άγύρτας καί *αλαζόνας* διασύρουσί *τίνες τους των* θεών θεραπευτάς, όίς *καϊ* σύ παραπλήσια εϊρηκας, ουδέν ουδέ ταύτα άπτεται τής αληθινής θεολογίας τε καί θεουργίας.

503 J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *Porphyre, De l'abstinence,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France)*, 1977, tome I, introduction, p. XVII.

504 *Ibid.*, p. XXXVIII.

505 PORPHYRE, *De abst.*, II, 49, 2.

506 *Ibid*, I, 29, 1 et 5-6 'Εχει γαρ ούτως. Ούκ *'έστιν* ή εύδαιμονοκή ήμϊν θεωρία λόγων άθροισις καί μαθημάτων πλήθος, ώς άν τις οίηθείη, (…). "Οθεν εί μέν έν λόγων άναλήψει άφώριστο τό εΰδαιμον, οίον τ' ήν όλιγω-ροΰντας καί τροφών καί ποιών έργων τυγχάνειν τοΰ τέλους. Έπεί δέ ζωήν δεϊ αντί ζωής άλλάξασθαι τής νύν διά λόγων καί έργων καθαρθέντας, φέρε ποϊοι λόγοι καί τίνα έργα είς ταύτην ημάς καθίστησι σκεψώμεθα.

507 *Ibid.*, I, 57, 1 : (…) δι' έργων ήμϊν τής σωτηρίας (…) γιγνομένης.

508 Fr. 110 des Places : cité p. 133 et note 42.

509 SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXIX (449 Dombart et Kalb).

510 PORPHYRE, *De abst.*, I, 31, 3 :’Αποδυτέον άρα τούς πολλούς ήμϊν χιτώνας, τόν τε όρατόν τούτον καί σάρκινον καί ους έσωθεν ήμφιέσμεθα προσεχείς όντας τοις δερματίνοις. Γυμνοί δέ καί άχίτωνες έπί τό στάδιον άναβαίνωμεν τά τής ψυχής ‘Ολύμπια άγωνισόμενοι. ‘Αρχή δέ τό άποδύσασθαι καί ού ούκ άνευ τό άγωνίζεσθαι γένοιτο.

511 Fr. 116 des Places : cité p. 136 et note 74. Sur la métaphore assimilant le corps à une tunique dont l’âme peut ou doit se débarrasser : voir la notice de J. Bouffartigue et M. Patillon dans l’édition des Belles Lettres, p. 37-41, qui en soulignent l’origine ancienne et hellénique.

512 Voir p. 151-152.

513 PORPHYRE, *De abst.*, I, 35, 1 et 3 : Διό πολύς μέν ό άγων τούτων καθαρεύσαι, (…).

514 *Ibid.*, II, 49, 1 : ΕΙκότως άρα ό φιλόσοφος καί θεοῦ τοῦ έπί πάσιν Ιερεύς πάσης άπέχεται έμψυχου βοράς, μόνος μόνω διά τοῦ έαυτοῦ θεώ προσιέναι σπουδάζων (…). ό τοῦ έπί πάσι θεοῦ Ιερεύς έμπειρος της αύτοῦ άγαλματοποιίας καθάρσεων τε καί τών άλλων δι’ ών συνάπτεται τώ θεώ.

515 L’influence de Numénius n’est toutefois pas à exclure (voir J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *op. cit.*, p. 48-49).

516 PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 9 (p. 105, 13 Bréhier) : (…) μή παύση τεκταίνων τό σόν άγαλμα, (…).

517 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 52, 4 : Αυτός δέ δι’ έαυτοῦ, ώς λέγομεν, προσιών τώ θεώ, &ς έν τοις άληθινοίς αυτού σπλάγχνοις ‘ίδρυται, περί τού αιωνίου βίου λήψεται τάς ύποθήκας, ὅλος εκεί συρρεύσας, καί άντί μάντεως « Διός μεγάλου όαριστής » εύχόμενος γενέσθαι.

518 PLOTIN, *Ennéades*, VI, 9, 7 (p. 182, 21-24 Bréhier) : (…) κάκείνω συγγενόμενον καί ίκανώς οίον όμιλήσαντα ήκειν άγγέλλοντα, εί δύναιτο, καί άλλω τήν έκεϊ συνουσίαν (ο’ίαν ίσως καί Μίνως ποιούμενος όαριστής τοῦ Διός έφημίσθη είναι, …). (Voir aussi la notice de J. Bouffartigue et M. Patillon p. 49 et note 5 : l’interprétation de ce passage est due à P. Hadot).

519 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 51, 1 : Φαίη γάρ άν τις δτι πολύ μέρος άναιροῦμεν μαντείας τής διά σπλάγχνων άπεχόμενοι τής τών ζώων αναιρέσεως. (« On pourrait dire que nous détruisons une grande partie de la mantique, celle qui se fait par les entrailles, en nous abstenant de détruire les animaux »). On pourra voir dans cet extrait une influence des *Oracles* (fr. 107 des Places, cité p. 146 et note 154) qui condamnent, comme on l’a vu, diverses formes de mantique.

520 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 53, 1 : Et δ’ άρα καί έπείξειέ τι τών τής ανάγκης, είσΐν οί τώ οϋτω ζώντι τώ οίκέτη τοϋ θεοϋ καί δι’ όνειράτων καί συμβόλων καί δι’ δττης αγαθοί δαίμονες προτρέχοντες καί μηνύσοντες τό άποβησόμενον καί δ άναγκαίον φυλάξασθαι.

521 *Ibid.*, II, 33, 1 : Εγώ δέ τά μέν κεκρατηκότα παρ’ έκάστοις νόμιμα λύσων ουκ έρχομαι. (« Moi, je ne viens pas abolir les lois qui règnent chez chacun »).

522 *Ibid.*, I, 28, 4 : (…) οί πολλοί οΐς τά έκτος ώς τά αγαθά ή κακά καί τά τοϋ σώματος ωσαύτως ύπείληπται (…).

523 *Ibid.*, II, 3, 1 :"Η τε αποχή τών έμψυχων, καθάπερ κάν τώ πρώτω έλέγομεν, ούχ απλώς πάσιν άνθρώποις παραγγέλλεται, άλλα τοις φιλοσόφοις. (« L'abstinence d'êtres animés, comme nous le disions dans notre premier livre aussi, n'est pas prescrite purement et simplement à tous les hommes, mais aux philosophes »).

524 *Ibid.*, I, 27, 1 : Πρώτον μέν τοίνυν ίστέον ώς ού παντί τφ βίω τών ανθρώπων ό λόγος μου τήν παραίνεσιν οισει.

525 *Ibid.*, I, 35, 2.

526 *Ibid.*, I, 52, 4 : (…) ούδέ τοϋ συμφέροντος ούτε τοΰ ίδιου ούτε τοΰ κοινοΰ συνετός ό πολύς, (…). Διό ούδέ φοβητέον μή ποτε ούκ ώσιν οί βρωσόμενοι τά ζφα.

527 Voir chapitre 1, p. 105.

528 Pour la traduction du verbe δοξοποιέω, voir la note complémentaire 7 de la page 101, p. 213 dans l'édition des Belles Lettres.

529 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 35, 1 : (…) πολλοί τών φιλοσοφείν έσπουδακότων, δοξοποιοΰντες δέ μάλλον ή τό θείον τιμώντες περί τα άφιδρύματα στρέφονται, ουδέ πή άπαντητέον ή μή έπεσκεμμένοι, ουδέ παρά τών θεοσόφων μαθεΐν σπουδάσαντες άχρι τίνος καί πόσου κάνταΰθα παραβλητέον.

530 Voir ρ. 184-185.

531 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 3, 1 : (…) *τοΐς* έκ του θεοΰ καί τής τούτου μιμήσεως τήν σφών εύδαιμονίαν άνάψασιν.

532 V. FAZZO, *op. cit.*, p. 231. Voir aussi p. 233, où il souligne la tendance de Porphyre à absorber les manifestations extérieures du culte dans la spiritualité.

533 JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 31 (176, 14-15) : (…) και άθέσμως καί ατάκτως έπιττηδώσι τοίς θείοις (…). Voir J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *Porphyre, De abstinentia*, II, notice p. 42-43.

534 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 12 – 178, 1) : "Α τοίνυν της άνοσιουργίας εστίν άσεβη πταίσματα, άτάκτως μέν αυτά προσφερόμενα τοίς ίεροΐς εργοις, (…) ταυτα μηδέποτε έν λόγω τω περί τής Ιερατικής μαντείας τίθεσο.

535 J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *Op. Cit.*, I, p. XLX.

536 Éd. DES PLACES, *Jamblique*, *De Mysteriis*, notice p. 12.

537 *Ibid.*, p. 12.

538 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 45, 2 : (…) ού γοήτων ήν ή άγνεία, άλλα θείων καί θεοσόφων ανδρών, (…).

539 *Ibid.*, II, 45, 3.

540 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 3-4 et 7).

541 *Ibid.*, V, 22 (231, 3).

542 PORPHYRE, *op. cit.*, I, 27, 1 ;1, 35, 2 ; I, 52, 4 ; II, 3, 1 et II, 39, 5 et JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 18 (144, 12-14), III, 19 (146, 10-12) et V, 18 (223, 10-14).

543 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 6, 2 : (…) ού συνορώντες δέ τίνων χάριν τούτων έκαστα δρώμεν (« sans voir pourquoi nous accomplissons chacun de ces rites ») et II, 41, 4-5 et JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (176, 14-15 et 177, 14-15).

544 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 35, 1. Pour Jamblique, voir chapitre 1, p. 27- 28.

545 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 34, 1 : (…) θύσομεν, ώς προσήκει, διαφόρους τάς θυσίας ώς άν διαφόροις δυνάμεσι προσάγοντες (« nous ferons des sacrifices différents dans la mesure où nous les offrons à des puissances différentes ») et JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 14 (217, 3-11 et 218, 16-17) : voir chapitre 1, p. 103 et note 479.

546 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 33, 2 et JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 10 (213, 8-214, 2).

547 PORPHYRE, *op. Cit.*, II, 61, 1 et JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 17 (223, 3-9).

548 PORPHYRE, *op. cit.*, II, 6l, 1 (suite de l'extrait cité à la note précédente).

549 Éd. DES PLACES, *Porphyre, Vie de Pythagore et Lettre à Marcella*, Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France)*, 1982, notice, p. 89.

550 PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, 18 (p. 116, 14-18 des Places) : Ούτος γαρ μέγιστος καρπός ευσέβειας, τιμάν τό θείον κατά τα πάτρια, ούχ ώς εκείνου προσδεομένου, άλλ' άπό της εκείνου ευλαβέστατης καί μακαρίας σεμνότητος είς τό σέβας αύτοϋ έκκαλούμενον. Βωμοί δέ θεου ίερουργούμενοι μέν ουδέν βλάπτουσιν, άμελούμενοι δέ ουδέν ώφελουσιν. "Οστις δέ τιμά τόν θεόν ώς προσδεόμενον, ούτος λέληθεν εαυτόν δοξάζων τοϋ θεοϋ κρείττων εΐναι. Οϋ χολωθέντες ούν οί θεοί βλάπτουσιν, άλλ' άγνοηθέντες όργή γάρ θεών αλλότρια, (…).

551 *Ibid.*, 33 (p. 125, 10-13 des Places) : Γυμνός δέ αποσταλείς γυμνητεύων καλέσει τόν πέμψαντα μόνου γαρ του μή τοις άλλοτρίοις πεφορτισμένου έπήκοος ό θεός, καί τών καθαρών άπό τής φθοράς υπερκείμενος.

552 *Ibid.*, 17 (ρ. 116, 4-5 des Places) : (…) *διά δέ τών έργων* τήν πρός θεόν ασκών εύσέβειαν.

553 *Ibid.*, 14 (ρ. 113, 24-25 des Places) : (…) *τω* θεοφιλει νώ έν τώ καθαρώ σώματι έστωσαν καί πράξις ακόλουθος καί λόγος, (…).

554 *Ibid.*, 15 (ρ. 115, 1 des Places) : τά θεοφιλή έργα.

555 *Ibid.*, 11 (ρ. 112, 2-5 des Places) : (…) τόν σοφόν, ω τιμητέον διά σοφίας τό θείον καί κατακοσμητέον αύτώ διά σοφίας έν τή γνώμη τό ιερόν, έμψύχω άγάλματι τιρ *νω* ένεικονισαμένου άγάλλοντα <τοΰ θεοΰ>.

556 *Ibid.*, 12 (ρ. 112, 17-18 et 23, ρ. 113, 1 des Places) : (…) εύκτέον θεώ τά άξια θεοΰ. Καί αίτώμεθα α μή λάβοιμεν αν παρ' έτερου (…). τΩν δή τού σώματος άπαλλαγείσα ού δεηθήση, εκείνων καταφρόνεί.

557 *Ibid.*, 12 (ρ. 112, 20 des Places) : ευχή γάρ ραθυμου μάταιος λόγος. Voir le fragment 140 des *Oracles Chaldaïques*, cité p. 143 et note 136.

558 *Ibid.*, 16 (p. 115, 7-10 des Places) : Καί τιμήσεις μέν άριστα τόν θεόν, δταν τω θεώ τήν σαυτής διάνοιαν ομοίωσης. 'Η δέ όμοίωσις έσται διά μόνης αρετής μόνη γάρ αρετή τήν ψυχήν άνω έλκει καί πρός τό συγγενές.

559 *Ibid.*, 19 (p. 117, 15-16 des Places) : Παρασκευαστέον δέ αυτόν καί κοσμητέον εις καταδοχήν τοΰ θεοΰ έττιτήδειον.

560 *Ibid.*, 16 (ρ. 115, 20 des Places).

561 Voir chapitre 1, p. 100-123.

562 P. COURCELLE, *Op. cit.*, p. 394.

563 Ceci ne signifie pas, comme on a tendance à le croire encore (cela a été rappelé par H.-D. SAFFREY, *La théurgie dans la philosophie grecque tardive,* in *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin,* Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique,* 14), 1990, p. 159), que Porphyre, après la mort de Plotin, en revient à sa première tendance que l'on juge – erronément aussi – tournée vers l'irrationnel.

Chapitre 3. La théurgie après Jamblique

p. 213-280

Dans le ciel d'une pureté impeccable,
le soleil étale sa souveraine omnipotence. Il
pèse de tout son poids doré sur la mer couchée
sous lui dans une soumission totale, sur
l'île pâmée et desséchée, sur les constructions
de Robinson qui ressemblent pour l'heure à
autant de temples dédiés à sa gloire. La
parole intérieure lui souffle que peut-être au
règne tellurique de Speranza succédera un
jour un règne solaire…
(Michel Tournier)

La théurgie selon l'empereur Julien

L'attitude religieuse de Julien

- 1 J. BIDEZ, *L'empereur Julien, Lettres,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de Fra* (...)
- 2 A. RESZLER, *Le mythe de Julien,* in *Cadmos*, 17-18, 1982, p. 128.

1L'influence de la pensée de Jamblique sur celle de Julien, le récit de son « initiation à la théurgie »1 et sa rencontre avec Maxime d'Éphèse, l'emploi du terme θεουργία dans certains de ses écrits, son admiration pour son homonyme, auteur des *Oracles Chaldaïques* à l'origine du néologisme θεουργός, sont autant de raisons d'envisager l'œuvre et la pensée de celui que les Chrétiens appelèrent « *l'Apostat* »2.

- 3 Al. KOJEVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne,* tome III, *La philosophie hel* (...)
- 4 J.M. ALONSO-NUNEZ, *L'empereur Julien et les Cyniques,* in *Les Études Classiques*, 52, 1984, p. 258.

2Julien est-il « un mystique qui aurait pris au sérieux les impostures d'un Maxime »3 ? Ou est-il l'ardent partisan d'une restauration « traditionnelle, conservatrice et d'une certaine manière réactionnaire »4 du paganisme ?

- 5 *Ibid.*, p. 258.
- 6 J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930, chap. XI, p. 67-81 : « *Che* (...)

3Le néoplatonisme sur lequel il fonde cette restauration est-il au IV^e^ siècle un « mouvement philosophique syncrétisant avec une nostalgie du passé »5 ? Ou est-il un culte secret dans lequel on s'initiait à la théurgie6 ?

- 7 Voir Chr. GERARD, *L'empereur Julien. Contre les Galiléens. Une imprécation contre le christianisme* (...)

4Enfin, l'idée que, malgré le triomphe écrasant du christianisme, la pensée de Julien ait pu survivre à travers les siècles, jusqu'à Pléthon qui s'en prétendait l'héritier7, donne à penser que la théurgie a peut-être joué un rôle dans cette survie.

5Mais avant d'envisager l'influence de la théurgie sur la restauration du paganisme au IV^e^ siècle, il importe de resituer l'attitude religieuse de Julien. Celle-ci se caractérise par son attachement à la tradition hellénique.

- 8 JULIEN, *Misopogon*, 15, 346 c : (…) τας εύχάς αναλαμβάνει κατά τά πάτρια.

6Grâce à son précepteur Mardonius, Julien fut imprégné de la connaissance d'Homère. Son œuvre abonde également en références aux grands maîtres, tels Hésiode et Platon, dont l'enseignement et la lecture ont présidé longtemps à l'éducation des Grecs. À de nombreuses reprises, Julien exprime son admiration pour le maître de l'Académie. Mais ce n'est pas seulement à la culture grecque qu'il est attaché, c'est aussi à la religion et à ses rites. Que ce soit dans ses propres œuvres ou dans les témoignages de ses contemporains qui constituent les principales sources à son sujet (Grégoire de Naziance, Libanios et Ammien Marcellin), on le sent attaché aux oracles, faisant des sacrifices selon la règle ancestrale et adressant des prières conformément aux rites traditionnels8.

- 9 P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *Julian and Hellenism. An intellectual biography*, Oxford, Clarendon Press, (...)
- 10 JULIEN, *Lettres*, 84, 430 d : (…) τούς'Ελληνιστάς (…).

7Cet attachement profond à la culture et à la religion païennes correspond à la définition de l'hellénisme, en tant que force spirituelle comprenant culture et religion, ainsi que l'ont formulée ceux que les apologistes appelèrent les « Hellènes », comme Celse au IIe siècle déjà9. Ainsi, quand, dans ses lettres, Julien se range parmi les amis de l'hellénisme, en tant que tradition païenne, il faut y voir également ce double aspect10.

- 11 Loi interdisant aux Chrétiens d'enseigner les auteurs grecs : voir J. BIDEZ, *L'évolution de la pol* (...)
- 12 GREGOIRE de NAZIANCE, *Or.*, IV, 103 : (…) ή γαρ τής θρησκείας εΐναι τούτο ψήσεις (…). Et μέν ούν τή (...)
- 13 JULIEN, *op. cit.*, 84, 429 c-d : <O> *Ελληνισμός* οΰπω πράττει κατά λόγον, (…). Ουδέ άποβλέπομεν ώς μ (...)

8Alors que Grégoire de Naziance critique violemment la loi scolaire édictée par Julien11, ce dernier veut faire de l'hellénisme un bien exclusivement réservé aux païens puisqu'à ses yeux, il s'agit plus d'une religion (θρησκεία) que d'une simple langue12. L'opposition qu'établit Julien entre l'hellénisme, dont il déplore le peu de progrès, et l'athéisme, qui désigne évidemment le christianisme, vient confirmer ce dernier point13.

- 14 Libanios se plaît à souligner les aspects traditionnels de la religion de Julien *(Or.*, I, 121-122 (...)
- 15 Voir, entre autres références, G.W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, Londres, Duckworth, 1978, p. 1 (...)

9À l'examen de quelques aspects particuliers de l'attitude religieuse de Julien, il apparaît qu'à côté des prières et sacrifices traditionnels qu'il pratiquait au grand jour14, on lui attribue de nombreuses initiations15, aux mystères d'Attis et de Cybèle, de Mithra, aux mystères d'Eleusis… et même aux pratiques mystérieuses de la théurgie.

- 16 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 1, 158 d : Καί υπέρ τών άρρητων γράψομεν καί τά άνέξοιστα καί τά άν (...)
- 17 *Ibid.*, 14, 174 c : (…) έοικα έγώ μόνος έκ πάντων πολλήν είδέναι (…) τή Μητρί τών θεών (…) έν τούτω (...)
- 18 *Ibid.*, 20, 180 b : (…) κοινή δέ τών "Ρωμαίων δήμω μάλιστα μέν άποτρίψασθαι τής άθεότητος τήν κηλίδ (...)

10Dans le début de son discours *Sur la Mère des Dieux*, Julien laisse supposer qu'hésitant à écrire « les vérités indicibles » et à révéler « les secrets interdits et ineffables »16, il parle ici en initié, en inspiré. Mais l'usage métaphorique du langage des mystères, nous l'avons souligné, est fréquent dans la tradition platonicienne et tout particulièrement chez les philosophes néoplatoniciens car il donne au contenu de leur message le caractère d'une révélation réservée à quelques initiés. En l'occurrence, ce discours *Sur la Mère des Dieux* se présente, en dernière analyse, comme un exposé rationnel et philosophique fondé sur l'exégèse du mythe d'Attis, dont le ton est certes teinté de mysticisme, puisqu'il a reçu une révélation de la Déesse elle-même et parle en inspiré17. Dans cet exposé, du reste, l'intention politique est à peine voilée puisqu'il se termine sur le vœu que la « souillure de l'athéisme »

soit extirpée du peuple romain18. Peut-on en déduire alors que l'empereur fut un sectateur des mystères de Cybèle et d'Attis ?

- 19 Voir J. BIDEZ, *Vie de l'empereur Julien,* p. 219, citant LIBANIOS, *Or.*, XVIII, 127 (p. 360 Norman) (...)
- 20 R. TURCAN, *Mithras Platonicus, Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra,* Leiden, Bri (...)
- 21 JULIEN, *Les Césars,* 38, 336 c : « Σοι δέ πρός ημάς λέγων, δ ' Ερμής, « δέδωκα τόν πατέρα Μίθραν έπ (...)
- 22 *Ibid.,* 38, 336 c : (…) μετά τής Αγαθής ελπίδος ηγεμόνα θεόν *ευμενή* καθιστάς σεαυτω.
- 23 R. TURCAN, *op. cit.*, p. 110 et p. 125-126.
- 24 *Ibid.,* p. 110-112. 25
- 25 Voir ci-dessus, note 19.
- 26 R. TURCAN, *op. cit.*, p. 112-113.
- 27 R. BRAUN et J. RICHER, *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715),* Paris, Les Belles (...)

11Avait-il été également initié aux mystères de Mithra ? Les avis sont partagés sur ce point. J. Bidez répond par l'affirmative en se fondant sur un extrait d'un discours de Libanios, dans lequel on apprend que l'empereur, afin d'éviter de se rendre chaque jour aux temples, fit élever au milieu de son palais, en hommage au dieu « qui conduit le jour » un temple où il prit part à ses mystères, initié et à son tour initiant19. Mais plus récemment, R. Turcan a émis des doutes quant au mithriacisme de Julien20, et ce, malgré cette affirmation d'Hermès à la fin des *Césars*, qui dit avoir donné à l'empereur de connaître Mithra son père21. Cette affirmation fut à l'origine de l'opinion quasi générale selon laquelle Julien était mithriaste. Or, se fondant sur l'adjectif « bienveillant » (eupevfj) qui qualifie ce dieu dans la même citation22 et qui caractérise ailleurs le Soleil-Roi, R. Turcan pense avec certitude que Mithra n'est pour Julien que le nom persique du *Sol Invictus* qui avait préservé son enfance et sa jeunesse23. Toujours selon R. Turcan, le récit par Julien d'une initiation – récit dans lequel il ne prononce pas le nom de Mithra – serait celui d'une initiation à Hélios24. Quant au texte de Libanios cité plus haut25, où il n'est pas fait mention de mithraeum, il décrit un sanctuaire consacré au Soleil26. Il ne peut donc être question que d'une « hypothétique initiation mithriaque »27.

- 28 EUNAPE, *Vita phil.,* 475 et 476 (p. 436, 438 – 440 Wright) : Ως δέ καὶ ταϋτα είχε καλῶς, ἀκουσας τι (...)
- 29 Sur son initiation aux mystères d'Eleusis, voir R. BROWNING, *The emperor Julian,* Berkeley and Los (...)
- 30 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux,* 13, 173 b : Δις γούν'Αθηναίοι τή Δηοϊ τελοῦσι τά μυστήρια, έν αύτώ (...)
- 31 *Ibid.,* 20, 180 c : (…) μετά τῆς 'Αγαθῆς'Ελπίδος (…) et *Les Césars,* 38, 336c : (…) μετά τής 'Αγαθής (...)
- 32 A.-J. Festugière *(Les mystères de Dionysos,* in *Etudes de Religion Grecque et Hellénistique,* Paris, (...)

12Quant à l'éventuelle initiation de Julien aux mystères d'Eleusis, elle s'inscrirait dans l'insatiable curiosité de ce dernier en matière de culte. En effet, si l'on en croit Eunape, après avoir passé un certain temps à Éphèse auprès de Maxime et de Chrysanthe, il voulut rencontrer l'hiérophante présidant aux mystères d'Eleusis. Il le fit même venir en Gaule par la suite, lorsque Constance l'y envoya en qualité de César28. Si Julien lui-même ne se dit nulle

part initié29, il semble néanmoins avoir une certaine connaissance des petits et des grands mystères et du déroulement de l'initiation30. Par ailleurs, on trouve à plusieurs reprises dans son œuvre, la formule de la liturgie éleusi-nienne sur l''Αγαθή ελττις au moment de la mort31. Par conséquent, même si les multiples initiations attribuées à Julien restent sujettes à caution, il n'est pas hasardeux d'affirmer que l'empereur semble avoir été un fervent adepte de la religion gréco-romaine, recherchant une relation avec le divin tant dans le culte officiel que dans les cultes à mystères32.

- 33 J. et J.-Ch. BALTY, *Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politiqu* (...)
- 34 J. BIDEZ, *Vie de Julien*, p. 75.

13Nous en arrivons alors à « l'initiation », digne d'un intérêt tout particulier pour notre propos, son « initiation aux mystères de la théurgie »33, ou encore « à la théurgie chaldaïsante »34.

- 35 *Ibid.*, p. 79-80.
- 36 *Ibid.*, p. 80.
- 37 P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *Op. cit.*, p. 37 et A. RESZLER, *Op. cit.*, p. 130.

14J. Bidez a reconstitué l'initiation de Julien chez Maxime d'Éphèse, la plaçant « au nombre des fantasmagories produites par Maxime dans le secret de sa théurgie néo-platonicienne »35, d'après le récit de Grégoire de Naziance. Se fondant sur le témoignage de Libanios, il mit cette scène en rapport avec la conversion de Julien36, et situa celle-ci en 351, d'après le témoignage de Julien lui-même. Depuis lors, il est généralement admis qu'en 351, en effet, Julien fut initié par Maxime, dans une cave à Éphèse37.

15Étudions attentivement les cinq textes qui constituent les sources essentielles à ce sujet.

1. Grégoire de Naziance, *Or.*, IV, 55-56

- 38 GREGOIRE de NAZIANCE, *Or.*, IV, 55-56 : Κατήει μέν εις τι *τών* άδυτων τῶν τοῖς πολλοῖς άβατων καί φο (...)

Il descendait dans un de ces sanctuaires interdits au grand nombre et redoutables, (…) accompagné par un homme digne de nombreux lieux interdits, habile dans ce genre de choses, ou plutôt un sophiste. Ils pratiquent, en effet, ce genre de divination qui consiste à fréquenter certain lieu téné -breux et des démons souterrains afin de connaître l'avenir (…).
Alors, devant cet homme de noble race qui avançait, des objets de frayeur s'élancent, toujours plus nombreux et plus effrayants, et, dit-on, des bruits étranges, des odeurs désagréables, des images flamboyantes et je ne sais quelles autres balivernes et absurdités. Frappé par ce spectacle inattendu, car instruit tardivement en ces matières, il a recours à la croix, au vieux remède et il se signe pour se défendre contre ses terreurs et il appelle au secours celui qu'il persécute. La suite est plus effrayante. Le signe l'a emporté, les démons sont vaincus, les frayeurs s'évanouissent. Que se passe-t-il ensuite ? Il respire à nouveau le mal, il retrouve son audace. À nouveau il s'élance et ce sont les mêmes frayeurs ; un nouveau signe de croix et les démons s'apaisent. Le myste est dans l'embarras, mais, près de lui, le mystagogue, donnant une mauvaise interprétation de la réalité : « Nous leur avons fait horreur, dit-il, nous ne leur avons pas fait peur : c'est le pire qui triomphe ». Il dit cela et, l'ayant dit, il le persuade et, l'ayant persuadé, il entraîne son élève dans le gouffre de la perdition. Il n'y a là rien

d'étonnant. La méchanceté est plus eucline à suivre le mal qu'à se laisser retenir par le bien. Ce qu'il dit ou fit, ce par quoi il fut abusé avant de remonter au jour, ceux qui initient à ce genre de choses et qui se font initier pourraient le savoir. Il remonte donc, manifestant par son âme et sa conduite démoniaques et par la folie de son regard quels étaient ceux qu'il avait honorés38.

16Ce qui frappe sans doute le plus après une première lecture du témoignage de Grégoire de Naziance, c'est l'imprécision d'éléments essentiels : quand et où se passe cette scène ? Quels en sont les intervenants ? Là où l'on cherche une cave à Éphèse, on ne trouve qu'un vague sanctuaire interdit à la foule ; là où on cherche Maxime, on ne trouve qu'un homme « digne de ces lieux », appellation bien vague pour celui qui aurait joué un rôle si important dans la conversion de l'empereur. Une seule indication de temps pourrait être tirée du fait que Julien semblait alors novice en la matière, vraisemblablement converti au paganisme de fraîche date. Aucune allusion non plus à une quelconque théurgie chaldaïsante ou néoplatonicienne et loin de nous l'intention de ranger dans la théurgie les effrayantes apparitions décrites par Grégoire.

- 39 Il est probable que dans les Bacchanales, il y eut semblable simulation. TITE-LIVE, XXXIX, XIII, p (...)

17Aussi ce témoignage, émanant d'un auteur chrétien, ennemi de Julien et du paganisme, doit-il être envisagé avec la plus grande prudence. Néanmoins, il rend probablement compte d'une certaine réalité. Alors, s'il ne s'agit pas de théurgie, à quoi fait-il allusion ? Le début du récit est très clair à cet égard : il s'agit d'une scène de divination, consistant à interpeller les démons souterrains. Le lieu souterrain simule les Enfers et les divers objets de frayeur représentent les obstacles que l'on est censé y rencontrer : c'est le type même de la descente aux Enfers accomplie par Énée (rappelons-nous ses frayeurs), accompagné de la Sibylle de Cumes, comme Julien est accompagné ici d'un mystagogue39.

- 40 R. FLACELIERE, *Devins et oracles grecs,* Paris, Presses Universitaires de France, p. 38-39. Sur cet (...)
- 41 R. FLACELIERE, *op. cit.,* p. 39.

18On peut encore rapprocher cette scène d'un procédé mantique en usage en Béotie, dont R. Flacelière nous rapporte la description de Pausanias qui a vécu l'expérience : dans l'antre du héros Trophonios, il y avait un oracle constitué par une grotte, ou plutôt par une crevasse au flanc de la montagne, juste assez large pour laisser passer un corps humain. Cette crevasse matérialisait un passage souterrain vers les Enfers, dont le consultant devait braver les terreurs40. Et de rappeler encore une inscription d'époque romaine faisant allusion à la tombe d'une prêtresse qui pouvait devenir oracle pour un culte d'initiés, de mystes41.

19Par conséquent, de même que nous avons vu Julien s'initier à différents mystères, nous le voyons ici s'adonner à des pratiques païennes sinon aberrantes, du moins mineures. Cette démarche le situe dans la continuité de Jamblique qui s'était attaché à récupérer le culte païen dans ses aspects les plus divers. Quant à parler d'une initiation aux mystères de la théurgie, nous en sommes loin.

- 42 J. BERNARDI, *Grégoire de Naziance, Discours 4-5. Contre Julien*, p. 159, note 4.
- 43 J. BIDEZ, *op. cit.,* p. 80-81.

20J. Bernardi42 et J. Bidez43 voient pourtant encore une allusion à cette initiation dans un extrait d'un discours de Libanios qui constitue un deuxième témoignage.

2. Libanios, *Or.*, XVIII, 18

- 44 LIBANIOS, *Or.*, XVIII, 18 (p. 290 Norman) : Καί ποτε τοῖς τοῦ Πλάτωνος γέμουσιν είς ταύτόν έλθών άκ (...)

Un jour, il rencontra ceux qui sont imbus des doctrines de Platon, il entendit parler des dieux et des démons et des êtres qui, en vérité, ont fait ce tout et assurent sa survie, il apprit ce qu'est l'âme, d'où elle vient, où elle va, ce qui la fait déchoir, ce qui la relève, ce qui la déprime, ce qui l'exalte, ce que sont pour elle la captivité et la liberté, comment elle peut éviter l'une et atteindre l'autre. Alors, il lava la tradition amère par un discours agréable et rejetant tout à fait les balivernes de jadis, il introduisit à leur place dans son âme la beauté de la vérité, comme si, dans un grand temple, on introduisait des statues de dieux, auparavant outragées par la fange44.

21Ce texte fait incontestablement allusion à la conversion de Julien. D'après Libanios, celle-ci a été favorisée par sa rencontre avec des philosophes néoplatoniciens. Mais, de là à affirmer, comme J. Bidez, que ce texte révèle le sens des rites décrits dans l'extrait de Grégoire de Naziance cité précédemment, il y a un pas que l'on ne pourrait franchir, en l'absence de renseignements sur ces rites dans le texte de Libanios. Par contre, c'est tout un enseignement théorique et philosophique qu'il a reçu, concernant l'âme et son salut, enseignement qui a probablement conduit Julien à la conversion. Une indication de Julien lui-même permet de situer celle-ci chronologiquement : elle constitue un troisième témoignage.

3. Julien, *Lettres*, 111, 434 d

- 45 JULIEN, *Lettres*, 111, 434 d : (…) τῷπορευθέντι κάκείνην την όδόν άχρις ένιαυτών είκοσι, καί ταύτην (...)

J'ai marché dans cette voie-là [c'est-à-dire le christianisme] jusqu'à l'âge de vingt ans et voici la douxième année qu'avec l'aide des dieux, je marche dans celle-ci45.

- 46 J. BIDEZ, *Julien. Œuvres,* I, 2, Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France),* (...)

22On a pu situer la conversion de l'empereur en 351. En effet, la lettre de Julien répond aux partisans d'Athanase, évêque d'Alexandrie banni par Constance, amnistié par Julien et chassé par celui-ci comme agitateur. Elle fut écrite peu après le 24 octobre 362, date à laquelle l'édit enjoignant à Athanase de quitter la ville fut présenté à celui-ci46.

23Cela étant, rien n'indique que c'est également cette année-là que s'est déroulée la scène rocambolesque racontée par Grégoire de Naziance ni que sa conversion fut aussi la conséquence d'une quelconque initiation par Maxime d'Ephèse à la théurgie néoplatonicienne.

24Interrogeons précisément Julien lui-même à propos de son « initiation » par Maxime.

4. Julien, *Contre Héracleios*, 235 a-c

- 47 JULIEN, *Contre Héracleios*, 23, 235 a-c : (…) μεθ’ δν έπί τα πρόθυρα της φιλοσοφίας ήλθον ὕπ’ άνδρί (...)

C’est à sa suite [= à la suite de Mardonios, premier maître de Julien] que je parvins au vestibule de la philosophie pour me faire initier par un homme dont j’estime qu’il l’emporte sur tous ceux de mon temps. Il m’apprit avant tout à pratiquer la vertu et à considérer les dieux comme chefs de tous les biens (…). Il me fit perdre mon emportement et ma pétulance et il essaya de me rendre plus modéré que je n’étais (…). Je lisais tous les livres qu’il avait approuvés. Ainsi *initié* par mes maîtres – le philosophe qui me donna l’instruction préliminaire, ainsi que l’éminent philosophe qui m’ouvrit le vestibule de la philosophie -, j’ai du moins retiré le profit d’une bonne direction47.

- 48 Tel est aussi l’avis de l’historien AMMIEN MARCELLIN, XXIX, 1, 42 : (…) *Maximus ille philosophus,* (...)

25Si Julien parle effectivement d’initiation, c’est d’une initiation à la philosophie qu’il s’agit, non de quelque rite secret se déroulant dans un lieu souterrain. Maxime n’est pas le mystagogue décrit par Grégoire de Naziance, mais un « éminent philosophe »48, et cet extrait de Julien est à mettre en parallèle avec le témoignage de Libanios cité ci-dessus : Julien doit sa conversion à des philosophes platoniciens qu’il a rencontrés, d’après Eunape, avant son départ en Gaule en 355. Cela vient confirmer la date de 351.

26L’utilisation par Julien du terme initiation émane d’une volonté d’employer la terminologie des mystères afin de sacraliser des doctrines qui ne sont pas forcément du ressort de ceux-ci. Nous l’avons déjà souligné et aurons encore maintes fois l’occasion de le remarquer, principalement dans l’œuvre de Proclus, où cet usage atteint son achèvement.

27Un cinquième témoignage, celui d’Eunape, traite de la rencontre de Julien avec Maxime à l’origine de sa conversion, de son « initiation » au paganisme et vient clore notre enquête.

5. Eunape, *Vita philosophorum*, 475

- 49 EUNAPE, *Vita phil.*, 475 (p. 435 Wright) : (…) « έμοί δέ έμήνυσας ὃν έζήτουν. » Καί ταύτα είπών, κα (...)

[À Eusèbe qui lui avait raconté les miracles accomplis par Maxime d’Éphèse, Julien dit :] « Tu m’as montré celui que je cherchais ». Après avoir dit cela et baisé la tête de Chrysanthe, il partit à Éphèse. Là, il rencontra Maxime, s’attacha à cet homme et s’empara fermement de tout son savoir. Maxime le persuada de faire venir aussi le très divin Chrysanthe, et, lorsque cela fut fait, les deux suffirent à peine à satisfaire l’avidité à apprendre du jeune homme49.

28Même si cet extrait est précédé de la description par Eusèbe de miracles accomplis par Maxime, rien ici ne fait état de rites, mystérieux ou non, théurgiques ou autres, auxquels Julien lui-même aurait été initié sous la conduite de Maxime d’Éphèse. Au contraire, le texte rapporte un apprentissage (μάθησις), un savoir (σοφία), qui doivent correspondre aux doctrines philosophiques à l’origine de la conversion du prince.

- 50 C’est à lui en effet que l’on doit, à propos de Maxime, une description de miracles (il parvint à (...)

- 51 EUNAPE, *Vita phil.*, 461 (p. 378 Wright) : (…) τό μέν έπέκρυπτεν ἴσως Αἰδέσιος αυτός δια τους χρόνο (...)

29Une lecture plus attentive de ces témoignages permet donc de conclure que le seul texte que l'on considère généralement comme le récit d'une initiation de Julien à la théurgie (c'est-à-dire le récit de Grégoire de Naziance) fait figure isolée par rapport aux autres témoignages. En effet, que ce soit chez Julien lui-même, ou chez Libanios, ou même chez Eunape que l'on sait pourtant friand de récits fantastiques50, il n'est jamais question que d'un apprentissage à la philosophie qui aurait été à la base de sa conversion. Celle-ci est présentée par Julien et Libanios comme une initiation. Elle fut nécessairement secrète puisque les Néoplatoniciens agissaient en secret depuis longtemps, comme le confirme encore Eunape qui attribue cette activité clandestine au règne de Constantin, lequel avait détruit des temples et construit des églises chrétiennes51.

- 52 JULIEN, *Au philosophe Thémistius*, 12, 266 d : (…) φιλοσοφίαν (…) είς τούς νῦν ανθρώπους ουδέ ἄλλως (...)

30Par conséquent, cette « initiation », ainsi que le secret dans lequel les philosophes et les rites païens étaient confinés, ajoutés à la réputation de γόητες qu'avaient les philosophes païens à cette époque52, ont pu donner naissance à des récits effrayants, *a fortiori* sous la plume d'un adversaire chrétien tel que Grégoire de Naziance.

- 53 P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *op. cit.*, p. 35. Sur Maxime, voir P. BROWN, *Religion and Society in the Ag* (...)

31Quant à la personnalité de ce Maxime qui, il est important de le rappeler, n'est cité ni dans l'extrait de Grégoire de Naziance ni dans celui de Libanios, elle est tout compte fait méconnue. La plupart des érudits modernes le présentent comme un faiseur de miracles et un charlatan. Or, la source principale, en ce qui concerne Maxime, reste Eunape qui, souvent, se contente de rapporter « *an improbable collection of bizarre détails* »53. Julien et Ammien Marcellin, pour leur part, le présentent comme un philosophe.

32Enfin, il n'est nulle part question de théurgie, mais bien de philosophie et plus précisément de philosophie platonicienne.

- 54 JULIEN, *Lettres*, 89 a, 453 c-d : ‘0ρῶν ούν πολλήν μέν *ὑλιγωρίαν* ούσαν ήμϊν πρός τούς θεούς, άπασαν (...)
- 55 LIBANIOS, *Or.*, XVIII, 23 (p. 292 Norman) :δή καί διαφερόντως τήν καρδίαν έπλήττετο νεώς τε ορῶν κε (...)

33Si elle semble nous avoir éloignée quelque peu de notre sujet, l'analyse de ces divers témoignages constitue cependant une nécessaire remise en question de l'opinion qu'on se fait traditionnellement de la théurgie chez Julien. Elle permet de souligner une fois encore le caractère profondément religieux de Julien. Nous en comprenons dès lors d'autant mieux son désarroi face à l'indifférence de ses contemporains pour le culte, à leur ignorance54 et au triste sort que les temps ont infligé aux temples55.

- 56 Voir, notamment, la lettre 81 adressée aux habitants de Pessinonte dont la tiédeur vis-à-vis du cu (...)

- 57 Tel son *Hymne à la Mère des Dieux,* consacré à l'exégèse du mythe d'Attis (voir introduction à cet (...)

34Or, en tant que chef d'état, l'empereur voudra imposer son attitude religieuse à tous ceux qui gravitent dans la sphère de son pouvoir56. De là, ses efforts de restauration qui prennent les directions les plus diverses, comprenant l'exégèse des fables de la mythologie57, la recherche de la signification des rites, le désir d'organiser le clergé païen, la volonté d'aboutir à un syncrétisme gréco-oriental et d'adapter le culte aux besoins mystiques du siècle. C'est à travers tous les moyens mis en œuvre par Julien que l'on pourra déceler l'influence de Jamblique et des *Oracles Chaldaïques,* ainsi que l'importance de la théurgie, le statut que lui attribue Julien et son rôle dans sa tentative de restauration religieuse.

- 58 J. BIDEZ, *L'empereur Julien. Lettres,* p. 31-33 et 38, souligne à plusieurs reprises la volonté de (...)

35On aborde ainsi l'étude d'une nouvelle facette de la théurgie, qui intervient dans la volonté de l'empereur de l'utiliser, aux côtés de la philosophie néoplatonicienne58, afin de sauver le paganisme. Dans cette optique, la restauration du paganisme doit être envisagée comme une question politique plus encore que religieuse.

Julien, empereur, philosophe et théurge

- 59 JULIEN, *Éloge d'Eusébie,* 13, 120 b : (…) μοι (…) ἀγαπήσαντι μέν εύ μάλα τό ἔργον καί ἐρασθέντι δει (...)
- 60 JULIEN, *Au philosophe Thémistius, 2,* 254 b : (…) φιλοσοφίας δέ ἐρασθέντι μόνον et 11, 266 d : (…) (...)
- 61 JULIEN, *Misopogon,* 29, 359 a : (parlant de Plutarque) (…) ἐκ τοῦ φαύλου γένους, δ δή λέγεται παρά (...)

36Aussi bien dans ses discours que dans ses lettres, l'empereur n'a de cesse de clamer son attachement à la philosophie : il se dit « plein de goût pour la philosophie et terriblement passionné pour cette étude »59 , « épris seulement de philosophie »60, souhaitant « être accueilli et reçu »61 dans la classe des philosophes. Mais la philosophie est-elle, à ses yeux, compatible, avec sa tâche de chef d'état ? Cette dichotomie semble, dans un premier temps, lui avoir posé un problème.

- 62 G. ROCHEFORT, *L'empereur Julien, Œuvres complètes, II, 1, Discours,* p. 4.
- 63 JULIEN, *Au philosophe Thémistius,* 1, 253 c : (…) παρά τοῦ θεοῦ τετάχθαι με τή μερίδι λέγων, έν ή π (...)
- 64 *Ibid.,* 9, 262 d : (…) μεταβήναί με έφης ἐκ τῆς υπόστεγου φιλοσοφίας πρός τήν ὑπαίθριον.
- 65 *Ibid.,* 9, 262 d : (…) πολλάκις (…) επαινώ τόν ἐμπροσθεν βίον, (…).
- 66 G. ROCHEFORT, *op. cit.,* p. 10.
- 67 PLOTIN, *Ennéades,* IV, 4, 44 (p. 151, 3 Bréhier) : (…) ὁ λόγος ούκ ήπατημένος, (…).
- 68 *Ibid.,* III, 8, 4 (p. 158, 31-40 Bréhier) Ἐπεἰ καί ἀνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσιν ε'ις τό θεωρεῖν, σκι (...)

37*L'Épître à Thémistius* fait suite à une première lettre de Julien au philosophe – lettre aujourd'hui perdue – dans laquelle le nouvel empereur lui faisait part de son désarroi à l'idée

d'abandonner la vie contemplative pour la vie pratique62 : il lui faudra dorénavant être à la fois philosophe et roi63, préférer « la philosophie à l'air libre » à la « philosophie en chambre »64 qui était « sa vie d'autrefois »65. Ainsi, à cette époque de sa vie qui suit directement son accession au trône (cette lettre fut écrite entre la mi-novembre et la mi-décembre 36l66), Julien, conscient des devoirs et des tâches qui lui incombent, regrette de ne plus pouvoir proclamer la supériorité de la contemplation sur la τφαξις. C'est un Julien proche de Plotin qui apparaît ici. Analysant la vie active, Plotin avait, en effet, condamné l'irrationnalité qu'elle renferme, affirmant que dans la contemplation, par contre, « la raison n'est pas trompée »67, et soulignant l'incompatibilité entre πραξις et θεωρία. Car dans l'action, le *νους,* qui est, selon lui, l'instrument de la contemplation, n'est pas mis en œuvre, étant donné que les objets produits par l'action s'offrent à la vue, non à l'intelligence et ne sont qu'une image de la vérité68.

- 69 J. BIDEZ, *L'empereur Julien, Œuvres complètes, I, 1, Discours,* p. 199, note 3.
- 70 JULIEN, *Sur le départ de Salluste,* 5, 248 b : νῷ γαρ δή καί τῷ κρείττονι σύνεσμεν, (…).
- 71 *Ibid.,* 5, 248 b : (…) καί τα τήν αΐσθησιν άποφυγόντα καί διεστηκότα τω τόπω, μάλλον δε ουδέ δεόμεν (...)
- 72 *Ibid.,* 6, 249 b-d : (…) έπιστρέψας ό νοῦς εις εαυτόν αύτῷ τε πρότερον ξυγ-γένηται καί τῷ θεῷ δι' έ (...)
- 73 Dans une lettre adressée à Théodore, Julien loue celui-ci d'aimer la philosophie « autant que pers (...)

38Dans un autre extrait fortement marqué par l'influence du maître néoplatonicien69, Julien affirme encore que le *νους* rapproche ceux qui consacrent leur vie à la contemplation de l'être supérieur70 et leur permet de voir ce qu'on ne peut appréhender par la vue71. Alors, précise Julien en termes plotiniens, « notre esprit, se concentrant, s'entretient avec lui-même d'abord, puis, seul à seul avec Dieu, sans que personne y fasse obstacle. Car l'esprit n'a pas besoin d'oreilles pour apprendre, pas plus que Dieu n'a besoin de voix pour enseigner le devoir ; mais, en dehors de toute sensation, il y a communication entre notre intelligence et l'Être supérieur. Comment et par quel moyen, je n'ai pas le loisir de l'examiner en ce moment ; mais de cela, on a des témoins clairs et sûrs, parmi ceux que la sagesse élève au premier rang »72. La fin de cette citation fait plus que probablement allusion aux philosophes néoplatoniciens de ce temps qui, jusqu'ici, sont loin d'apparaître comme les thaumaturges dont on attribue la fréquentation à Julien73.

- 74 JULIEN, *Les actions de l'empereur ou de la royauté,* 15, 68 d-69 a : (…) νῷ καί φρονήσει, φησί, καί (...)
- 75 JULIEN, *Lettres,* 8, 441 a : Εϊ τις υμάς πέπεικεν δτι τοϋ φιλοσοφείν έπί σχολής άπραγμόνως εστίν ήδ (...)
- 76 J. BIDEZ, *Julien, Sur le départ de Salluste,* notice, p. 187.
- 77 J. BIDEZ, *Julien, Lettres,* p. 15, note 1. 78

39Le *νους,* qui, ailleurs encore, est « le Dieu qui est en nous (…) et qui nous élève de cette terre vers notre parenté céleste »74, amène Julien à faire l'éloge de la vie contemplative qui ne peut se concevoir qu'en dehors de toute activité humaine75. Ce n'est donc pas un hasard si son attachement à la philosophie contemplative et ses conceptions plotiniennes sont caractéristiques de la période qui précède son accession au trône. Les extraits significatifs cités ci-dessus proviennent du discours *Sur le départ de Salluste*76 et de la *Lettre* 877 qui

datent de son séjour en Gaule, plus précisément des années 358-359- Son désarroi se marque dans *l'Épître à Thémistius* écrite en 361, première année de son règne.

- 78 Pour l'analyse des parallèles à établir avec Jamblique, voir p. 231, 233 *sq.*

40Une fois empereur, Julien voudra donc s'attacher à concilier πραξις et θεωρία, s'écartant par là de Plotin. Les parallèles avec Jamblique apparaissent alors de plus en plus nombreux[78] et les mentions explicites de théurgie se situent dans la même fourchette chronologique, à savoir entre 36l et 363.

41Avant d'en arriver à la figure de Julien en tant que théurge, voyons d'abord comment il adapte sa conception de la philosophie à sa nouvelle tâche.

- 79 JULIEN, *Contre Héracleios,* 19, 225 d : (…) έν τή φιλοσοφία τέλος τέ έστι καί άρχή μία γνώναί τε έα (...)
- 80 Sur l'histoire et la portée philosophique de ce précepte, voir P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même.* (...)
- 81 JULIEN, *Contre Héracleios, 7,* 211 b : (…) τοϋ παντός άξιον έγωγε φαίην άν άνδρί καί στρατηγεϊν καί (...)
- 82 PORPHYRE, *Tlepi τοϋ γνώθι σεαυτόν,* apud STOBEE, *Anthologie,* III, 22, 27 (Hense, tome I, p. 580, 16 (...)
- 83 JAMBLIQUE, *De Myst.,* X, 1 (286, 10-12) :(…) μετά τῆς τῶν θεῶν γνώσεως *ή πρός εαυτούς επιστροφή* καί (...)

42Précisément à l'époque où la théurgie se glisse dans son œuvre, à deux reprises, Julien précise le but de la philosophie, à savoir se connaître soi-même et se rendre semblable aux dieux[79]. En effet, c'est grâce au précepte delphique du *Connais-toi toi-même*[80] qu'il cherche à concilier action et contemplation. Dans son discours *Contre Héracleios,* il affirme que réaliser dans ses actes le précepte delphique *Connais-toi toi-même* est en tout point digne d'un homme qui veut être à la fois stratège et philosophe[81]. L'intention politique de Julien se marque d'ores et déjà car ce précepte qui, chez Porphyre[82] et Jamblique[83], invite à se tourner vers soi par amour de la contemplation, est élargi aux actes par Julien, en tant qu'empereur-philosophe.

- 84 JULIEN, *Contre Héracleios,* 7, 211 b : τό Γνῶθι σαυτόν, ὅπερ δηλώσαντες έπί τῶν ἔργων Διογένης και (...)
- 85 *Ibid.,* 8, 212 d : Ού μόνον δέ έν τοίς λόγοις ήν ό Διογένης θεοσεβής, άλλα γάρ καί έν τοις ἔργοις.

43L'exemple qu'il choisit pour illustrer ce point est celui de Diogène et de Cratès qui ont cherché dans leurs *actes* la réalisation du conseil divin[84]. Écoutant le conseil delphique, Diogène était pieux non seulement en paroles mais aussi en *actes*[85]. Un glissement s'est donc opéré dans l'interprétation par Julien du conseil delphique afin d'associer actes et philosophie.

- 86 JULIEN, *Lettres,* 89, 300 c : Διόπερ χρή μάλιστα τῶν τῆς ευσέβειας ἔργων άντέχεσθαι, (…). Même expr (...)
- 87 Voir chapitre 1, p. 26.
- 88 JULIEN, *op. cit.,* 89, 300 d : Πρέποι δ' ἄν ήμϊν ή φιλοσοφία μόνη (…).
- 89 *Ibid.,* 89, 302 d : Εύλογον ούν οΐμαι μένειν άπάσας ταύτας τάς ημέρας έν τοίς Ίεροις φιλοσοφοΰντα, (...)

- 90 Voir la note de J. BIDEZ, *Julien, Lettres*, p. 170, note 3.

44Ces actes étant aussi les *œuvres de la piété*86 (τών της ευσέβειας έργων, expression synonyme de théurgie chez Jamblique87), la même association entre actes et philosophie se retrouve dans la conception que Julien a de la tâche du prêtre. Selon lui, seule la philosophie peut convenir aux prêtres88, à qui il recommande encore de passer dans les temples les trente jours fixés par la loi romaine, en se consacrant à la philosophie89, entendons à la contemplation90.

45Julien préconiserait-il pour le prêtre une alliance entre πράξις et θεωρία ? Comme il veut être roi-philosophe, n'envisage-t-il pas ici le rôle du prêtre-philosophe ? Dans un contexte où apparaît en filigrane la théurgie en tant qu'actes, n'a-t-il pas trouvé en celle-ci le moyen de concilier la figure du roi et du philosophe et, dans un même élan, celle du prêtre et du philosophe ?

46C'est dans le statut particulier qu'il donne à la philosophie que nous allons trouver la réponse à ces questions et ajouter à cette double figure celle du théurge. Deux œuvres viennent nous éclairer à ce sujet, le *Contre Héracleios* et, rédigé quelques jours plus tard, *l'Hymne à la Mère des Dieux.*

- 91 JULIEN, *Contra Galilaeos,* 44 A : Ούκοῦν "Ελληνες μέν τούς μύθους ἔπλασαν υπέρ τῶν θεῶν απίστους κα (...)
- 92 JULIEN, *Contre Héracleios, 17, 222* c-223 a : Κατά μέν τήν διάνοιαν άπεμφαίνοντες δταν οί μύθοι γίγ (...)
- 93 *Ibid., 12, 217* b : (…) επόμενοι δέ νέοις ἴχνεσιν ανδρός δν έγω μετά τούς θεούς εί ίσης Άριστοτέλει (...)
- 94 *Ibid.,* 12, 217 c-d :"Οσω γαρ μάλλον παράδοξόν έστι καί τερατῶδες τό αἴνιγμα, τοσούτω μάλλον ἔοικε (...)

47Dans son discours *Contre le philosophe cynique Héracleios,* Julien envisage encore la philosophie comme voie de salut et il en précise le genre. Il fait l'éloge de la *philosophie initiatique et mystagogique,* qui a pour objet le mythe. Même si, dans le *Contra Galilaeos,* il ne manifeste à première vue aucune indulgence vis-à-vis des Grecs qui, selon ses propres termes, « ont forgé des fables invraisemblables et monstrueuses »91, dans le discours *Contre Héracleios* en revanche, il cherche plutôt à les justifier en leur attribuant une portée initiatique. Ces mythes doivent précisément conduire à Dieu par leur sens caché et leur invraisemblance : « Chaque fois que les mythes relatifs aux choses divines sont en désaccord avec la pensée, ils nous crient sur-le-champ, pour ainsi dire, et nous attestent de ne pas les croire à la lettre, mais d'en examiner et d'en explorer le sens caché (…). Par l'invraisemblance, en regardant au-delà de ce qui est dit clairement, il y a l'espoir de remonter jusqu'à l'essence abstraite des Dieux et la pensée pure se situant au-delà de tous les étants (…). Voilà les raisons pour lesquelles la philosophie initiatique et mystagogique s'exprime en termes singulièrement purs et graves, alors que par la pensée, l'interprétation de ceux-ci est assez différente »92. Ce que Julien appelle philosophie initiatique et mystagogique dérive donc à première vue de l'exégèse allégorique, telle que nous l'avons rencontrée chez Porphyre. Mais Julien va plus loin que ce dernier à plusieurs égards. D'abord, alors que Porphyre rejetait les mythes scandaleux, Julien, au contraire, non seulement les accepte mais il leur attribue même une fonction importante pour le philosophe, car plus le mythe est scandaleux, plus il invite celui-ci à rechercher ses vérités cachées. Bien plus, Julien fait de ce type de démarche un moyen d'entrer en communication avec les dieux, puisque c'est avec

l'aide de ceux-ci que la fable s'éclaire. Cette intervention, cette action des dieux est proche de la théurgie conçue, à la manière de Jamblique, non seulement comme une action de l'homme, mais surtout en dernier ressort comme une action des dieux. On ne s'étonnera donc pas que Julien attribue à Jamblique la paternité de cette conception nouvelle du mythe93, conception qu'il expose ailleurs encore, soulignant le rôle que jouent les dieux dans l'élucidation des mythes obscurs : « Plus la fable est paradoxale et monstrueuse, plus elle semble attester de ne pas croire en ce qui y est dit, mais de s'ingérer dans ce qui y est caché et de ne pas renoncer avant que, *sous la conduite des dieux*, les choses, devenant claires, initient ou plutôt achèvent l'esprit qui est en nous, *sans oublier ce qu 'il y a en nous de supérieur à l'esprit même* – une petite partie de l'Un et du Bien, possédant le Tout sans partage, un plérôme de l'âme -, et incluant l'âme tout entière dans l'Un et le Bien, par la présence transcendante, distincte et abstraite de celui-ci »94.

- 95 JULIEN, *SurHélios-Roi*, 26, 146 a : (…) Ἰάμβλιχον, ὃς ημάς (…) ἐμύησεν.
- 96 Souvenons-nous que, pour Jamblique, celui qui pratique la philosophie contemplative ne peut préten (...)
- 97 Fr. 1 des Places, vers 1 : cité chapitre 2, p. 154 et note 207.
- 98 JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 18 (223, 16-17) : extrait cité entièrement chapitre 1, p. 105 et note 483.
- 99 Entre autres références : JULIEN, *Hélios-Roi*, 26, 146 a ; *Contre Héracleios*, 12, 217 d, 218 a.

48Cette branche de la philosophie permet donc d'obtenir le salut de l'âme. On serait tenté de dire que Julien, qui se dit pourtant initié par Jamblique95, attribue à la philosophie un rôle que Jamblique lui refuse96, mais cette philosophie met en jeu quelque chose de supérieur au *νους*, quelque chose qui pourrait bien être Γάνθος νου, la fleur de l'intellect du théurge des *Oracles Chaldaïques*97 ou encore la ὑπερφυης δύναμις του νου, la force surnaturelle d'intellect dont use le théurge de Jamblique98. À ce stade, la philosophie devient méthode initiatique ; en d'autres termes, son degré suprême, assimilé aux pratiques de la théurgie, devient mystagogie. Le vocabulaire mystérique lui est appliqué, usage annoncé par Jamblique et développé par Proclus : les verbes τελείν et μυεῖν lui sont désormais liés99.

- 100 Sur les comparaisons qu'il établit entre la mythologie grecque et les fables bibliques, voir L. CO (...)
- 101 JULIEN, *Contra Galilaeos*, 94 A : Τούτων τοίνυν ἕκαστον εί μή μύθος ἔχων θεωρίαν απόρρητον είη, ὅπε (...)

49Afin de défendre les mythes grecs qui présentent un contenu invraisemblable et fabuleux, Julien souligne les monstruosités et les absurdités que renferme également la Bible100. Cependant, il n'en rejette que le sens littéral qualifié de « blasphématoire », convaincu que ces histoires renferment chacune leur interprétation secrète101. À ses yeux, le tort des Juifs est d'accepter la littéralité de la mythologie, sans chercher à découvrir son sens caché.

- 102 Sur Jamblique, source commune de Julien et de Proclus, voir J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et* (...)

50À partir de Julien, l'idée que les mythes monstrueux possèdent une valeur suprême va faire son chemin et nous la verrons attestée à de nombreuses reprises chez Proclus, dont l'inspirateur est plus probablement Jamblique que Julien102.

- 103 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 9, 169 c : Μετά δή τό σύμβολον τούτο, ὅτε ὁ βασιλεύς "Αττις ‘ίστησι (...)
- 104 *Ibid.*, 10, 170 a-b : (…) ol παλαιοί τῶν όντων άεΐ τάς αίτιας ήτοι τῶν θεῶν ὑφηγουμένων ἢ κατά σφάς (...)
- 105 G. ROCHEFORT, *op. cit.*, p. 118, note 2
- 106 JAMBLIQUE, *De Mysteriis*, I, 13 (43, 19 – 44, 1) : αί δ’ έκθύσεις (…) βοηθούς επικαλείται καί άλεξι (...)
- 107 JULIEN, *op. cit.*, 18, 178 a : [τοίς θείοις άκολουθείν θεσμοϊς] "Εστι γαρ δή τοῦτο μάλιστα μέν άνυσ (...)

51Dans son *Hymne à la Mère des Dieux*, Julien développe un thème identique à celui du *Contre Héracleios* : il y fait l’exégèse du culte et du mythe d’Attis. La mutilation d’Attis est le *symbole* de l’arrêt de sa course vers l’infini et le début de la remontée de l’âme vers l’Un103. Le rôle du mythe est toujours de pousser, par son aspect invraisemblable, à rechercher la vérité qui y est cachée, apanage d’une élite intellectuelle. Mais il faut bénéficier de l’aide des dieux, comme Julien l’a déjà souligné dans le *Contre Héracleios :* « Les Anciens (…) cherchèrent les causes des êtres éternels soit sous la conduite des dieux, soit par eux-mêmes, il vaut peut-être mieux dire qu’ils les cherchèrent sous la conduite des dieux ; quand ils les eurent trouvées, ils les recouvrirent de mythes paradoxaux, afin que, grâce au paradoxe et à l’invraisemblance, la fiction une fois découverte nous poussât à chercher la vérité (…). La vérité sur les dieux ne sera utile à l’élite intellectuelle que si en la recherchant *sous la conduite des dieux,* on la trouve et la saisit (…) »104. G. Rochefort ajoute dans une note que cette aide des dieux sera obtenue par les pratiques théurgiques105. Cette idée – déjà émise par Jamblique106 -, si on ne la trouve pas dans cet extrait, est attestée dans d’autres passages, qui viennent ainsi confirmer la note de G. Rochefort : « [Se conformer aux rites divins] est d’autant plus efficace pour le salut de l’âme si elle fait plus grand cas d’elle-même que de la santé du corps, et en outre le corps lui-même paraît en retirer à son insu un profit plus grand et plus admirable »107.

- 108 Voir ci-dessous, note 116.
- 109 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 18, 178 d : (…) φημί δέ δτι διά τής άγιοτείας ούχ ή ψυχή μόνον, άλλ (...)
- 110 Voir chapitre 1, p. 26.
- 111 JULIEN, *op. cit.*, 18, 178 c : Μαρτυρεί δέ τούτοις καί τά τών θεών λόγια, (…).
- 112 *Ibid.*, 18, 178 d : σώζεται γάρ, φησί, καί τὸ μικράς ύλης περίβλημα βρότειον (= fr. 129 des Places)

52L’idée que le culte assure le salut de l’âme et du corps, qu’on décèle également dans le *Contre Héracleios*108, Julien l’affirme encore : « Par le rituel, non seulement l’âme, mais aussi le corps, sont dignes d’une aide importante et du salut »109. Dans cette dernière citation, le rituel est désigné par le mot άγιστεία, qui, nous l’avons montré par de multiples références, désigne, chez Jamblique, le rituel théurgique110. L’idée du salut de l’âme et du corps se rencontre chez Jamblique. Mais ici, c’est par une citation des *Oracles Chaldaïques* que Julien choisit d’appuyer ses dires : « Les oracles des dieux en témoignent (…) »111, dit-il. Et de citer l’oracle suivant : « C’est aussi la conservation de l’enveloppe mortelle de la chétive matière »112.

- 113 *Ibid.*, 12, 172 d : Εί δέ καί τῆς άρρητου μυσταγωγίας άψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περί τὸν έπτάκτινα θεό (...)

53Cet oracle qui fait, en effet, partie du recueil oraculaire attribué à Julien le Théurge ne constitue pas la seule référence aux *Oracles* que fait l'empereur : il attribue encore au « Chaldéen » l'idée que la remontée de l'âme se fait par l'intermédiaire des rayons du soleil113. On voit par là comment les *Oracles* viennent cautionner sa politique héliolâtrique.

- 114 L'influence de Jamblique sur Julien se marque encore dans le concept de l'ἔλλαμψις (voir chapitre (...)
- 115 JULIEN, *op. cit.*, 18, 178 b-c "Οταν γάρ ή ψυχή πάσαν έαυτήν δῷ τοίς θεοϊς ὅλα τά καθ' έαυτήν έπιτρ (...)

54Les *Oracles Chaldaïques* et Jamblique114 sont donc bien présents dans cet hymne et la théurgie vient s'inscrire dans une perspective que l'on peut résumer comme suit : elle constitue les rites par lesquels l'âme, se détachant du corps après purification, s'élève jusqu'aux dieux et reçoit d'eux illumination et divinisation, ce qui a la double conséquence de lui apporter l'aide des dieux nécessaire à la compréhension des mythes et de conférer au souffle vital une vigueur qui assurera la santé du corps115.

- 116 JULIEN, *Contre Héracleios*, 11, 216 c : (…) τῶν χαρακτήρων ή απόρρητος φύσις ώφελειν πέφυκε καί αγν (...)
- 117 Voir chapitre 1, p. 123.
- 118 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 14 (134, 1-2) : texte cité chapitre 1, p. 67 et note 277.
- 119 *Ibid.*, I, 21 (65, 9).
- 120 *Ibid.*, III, 11 (97, 1-2).
- 121 *Ibid.*, VI, 6 (247, 4-6).
- 122 *Ibid.*, II, 6 (81, 13-14).

55Mais revenons à la philosophie initiatique et mystagogique prônée par Julien dans le *Contre Héracleios*. Le passage le plus intéressant de ce discours est sans doute le suivant : « La nature ineffable et inconnue des *caractères* est par nature utile : elle soigne non seulement les âmes, mais aussi les corps et elle suscite la venue des dieux. Je pense que cela arrive souvent *aussi* par les mythes »116. Aux yeux de Julien, les mythes ont le même effet que ces « caractères ». Que sont ces caractères ? On pense évidemment à la divination « sur les caractères » évoquée par Jamblique dans le *De Mysteriis*117. Or, ce genre de divination, condamné par Jamblique, n'apporte pas la venue des dieux, mais plutôt celle des mauvais démons. Il peut s'agir alors de ces caractères écrits sur une paroi que Jamblique ajoute à la suite des objets, formules et incantations « disposés pour les préparatifs de l'accueil, la venue (παρουσία, même terme chez Julien) et l'épiphanie des dieux »118. Mais la nature « ineffable » (απόρρητος·) des caractères de Julien rappelle surtout les σύμβολα απόρρητα119, les symboles ineffables dont le pouvoir, selon Jamblique, opère l'union120, dont la connaissance confère l'union121 : ce sont les symboles de la théurgie. Or, les rites de la théurgie provoquent la *venue* des dieux qui nous apporte « santé du corps et vertu de l'âme »122. Les rapprochements entre les deux textes sont significatifs. Cette branche particulière de la philosophie qu'est la philosophie initiatique et mystagogique, ayant pour objet la compréhension des mythes, est assimilée à la théurgie à deux égards : d'une part, les mythes et les rites présentent un caractère mystérieux et symbolique, d'autre part, les initiés qui les pratiquent obtiennent le salut de l'âme et même du corps.

56Les extraits analysés ci-dessus ne nous ont donné qu'une approche implicite de la théurgie. Il en est d'autres où celle-ci apparaît explicitement. Nous nous proposons de les étudier systématiquement, dans l'ordre chronologique de leur apparition sous la plume de Julien, en

remarquant d'ores et déjà que ces extraits proviennent des œuvres dogmatiques composées durant son règne.

- 123 JULIEN, *Contre Héracleios*, 14-17.
- 124 *Ibid.*, 14, 219 a-b Ἰδοῦ γαρ ἤγωγε πολλῶν ἡκουσα λεγόντων ἀνθρωπον μέν τόν Διόνυσον, ἐπείπερ ἑκ Σε (...)
- 125 P. BOYANCE, *Théurgie et télestique néoplatoniciennes, m Revue de l'Histoire des Religions*, 147, 19 (...)
- 126 JULIEN, *Lettres*, 89, 292 b : (…) ὅτε Ζεύς ἑκόσμει τα πάντα, σταγόνων αίματος ἱερού πεσουσών ἑξ ουρ (...)
- 127 F. TURCAN, *Mithrasplatonicus*, *op. cit.*, p. 125.
- 128 A. PENATI, *L'influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell'imperatore Giulano,* dans *R* (...)
- 129 JULIEN, *Contre Héracleios*, 12, 217 c : (…) υπέρ τών τελεστικών, *ους* παρέδωκεν ήμῖν Όρφεύς ό *τάς* άγ (...)
- 130 JULIEN, *Lettres*, 89, 300 c (cité p. 228 et note 86).
- 131 *Ibid.*, 89, 293 b (cité p. 238 et note 160).
- 132 Voir p. 233.
- 133 Voir chapitre 1, p. 69
- 134 JULIEN, *Lettres*, 12 (p. 19, 11-&3 Bidez) : (…) καί αυτός δέ περί μέν'Ιάμβλιχον έν φιλοσοφία, περί. (...)
- 135 JULIEN, *Lettres*, 89, 292 a : (…) μείζον καί τιμιώτερον καί κυριώτερον, (…).
- 136 A. PENATI, *op. cit.*, p. 545.
- 137 Chez JULIEN, *Hymne à la Mère des Dieux*, 3, 162 d (ce sont peut-être aussi les *Oracles Chaldaïques* (...)
- 138 Sur l'influence chaldaïque, voir J. BIDEZ, *Note sur les mystères néo-platoniciens*, in *Revue Belge* (...)
- 139 PROCLUS, *In Cratylum*, CLXXVI (p. 100, 19-22 Pasquali) : texte cité dans la deuxième partie de ce c (...)

57La première utilisation du terme θεουργία se rencontre précisément dans le *Contre Héracleios*. Le thème central de ce discours ne concerne pas directement la théurgie. Celle-ci, nous l'avons montré, n'intervient en filigrane que pour éclairer ce que Julien appelle la philosophie initiatique et mystagogique ayant pour objet l'exégèse allégorique du mythe. Julien choisit d'illustrer son propos en présentant l'exégèse des mythes de Dionysos, d'Héraclès et de Sémélé123. Il s'en prend ainsi à ceux qui, interprétant faussement le mythe de Dionysos, soutiennent que celui-ci « était un homme, puisqu'il naquit de Sémélè, mais que devenu dieu par la *théurgie* et la télestique (…) il fut transporté sur l'Olympe par Zeus son père »124. La théorie que combat Julien se rattache au courant évhéméristе qui considérait que les dieux étaient d'anciens hommes. Dans cette optique, la théurgie apparaît dès lors comme le procédé par lequel cette déification s'est opérée, procédé initiatique, si l'on tient compte du rapprochement des termes théurgie et télestique, qui peut se concevoir, si l'on suit les catégories assignées à la théurgie par P. Boyancé, comme « la troisième forme de l'action théurgique (…) celle de Γάπαθανα-τισμό ?, des moyens par lesquels on assure la transformation d'une âme humaine en être immortel »125. Ceci étant admis, on peut se demander à quelle origine on doit rattacher le mythe auquel Julien fait allusion et dont il condamne l'interprétation évhéméristе. J. Bidez y décèle une influence orphique, mettant cet extrait en rapport avec la révélation des « anciens théurges » (autre allusion à la théurgie chez Julien, chronologiquement la dernière), rapportée par Julien dans une lettre adressée à Théodore. Selon cette révélation, « lorsque Zeus ordonnait l'univers, des gouttes d'un sang

sacré tombèrent du ciel et donnèrent naissance au genre humain »126. Cette origine orphique est suggérée par J. Bidez sur la simple présence des termes « théurges » et « théurgie » dans un contexte où il est question de Dionysos. L'interprétation de R. Turcan va dans le même sens dans la mesure où il attribue une origine orphique au mythe rapporté dans la lettre à Théodore : les gouttes de sang seraient celles de Dionysos Zagreus127. Pour Anna Penati, par contre, chaque utilisation par Julien du terme « théurgie » veut indiquer précisément une origine chaldaïque. En ce qui concerne le mythe du *Contre Héracleios* relatif à l'immortalisation de Dionysos cité ci-dessus, elle établit un rapprochement entre l'origine phénicienne de Sémélé et les diverses mentions de Phéniciens dans le *Discours à Hélios Roi* qui expose une doctrine en affinité avec le système chaldaïque128. Il semble difficile de trancher la question et les arguments avancés en faveur de l'une ou l'autre origine apparaissent bien fragiles. On ne peut exclure l'influence orphique dans la mesure où Julien lui-même rattache les mythes dits initiatiques à Orphée129. Il y a cependant des arguments en faveur d'une influence chaldaïque. En effet, par le mythe rapporté dans la lettre à Théodore, qui attribue une origine divine à la naissance de la race humaine, en tant que provenant des gouttes d'un sang sacré, Julien veut prouver que tous les hommes descendent des dieux et sont συγγενείς (de la même race). Cette συγγένεια implique le culte des dieux et l'amour du prochain ; elle légitime les œuvres de la piété (τα της ευσέβειας εργα130) et justifie que l'on considère les temples et les images des dieux avec déférence et dévotion, comme étant des symboles (σύμβολα) établis par nos pères131. Outre les rapprochements que l'on a pu établir entre les σύμβολα de Julien et ceux de Jamblique132, on relève une nouvelle utilisation du vocabulaire de la théurgie de Jamblique et, par-delà Jamblique, de la théurgie des *Oracles* : τα εργα. On a vu aussi combien la notion de συγγένεια était fondamentale pour la théurgie selon Jamblique, notion profondément grecque qui avait déjà permis à Platon de justifier le culte aux dieux133. Dans ce cas précis, l'hypothèse d'une influence des Orphiques pourrait alors céder le pas à celle d'une influence de Jamblique et des *Oracles Chaldaïques.* Ceux-ci font depuis longtemps l'objet d'une grande admiration de la part de l'empereur qui, alors qu'il n'était que César, déclarait : « Je raffole de Jamblique en philosophie et de mon homonyme en théosophie »134. Il n'est pas impossible dès lors que le mythe de la lettre à Théodore, donné par Julien comme une « révélation des dieux plus importante, plus respectable, plus décisive »135 atteste une origine chaldaïque, d'autant plus que l'expression même την τών θεών φήμην ή παρα-δέδοται est à rapprocher d'autres qui, sans conteste, évoquent les *Oracles Chaldaïques.* A. Penati y voit une preuve supplémentaire d'une origine chaldaïque136. Effectivement, nombreuses sont les références qui viennent étayer cette hypothèse137. Pour en terminer avec cette question qui tend à nous éloigner de notre sujet, nous voudrions émettre la possibilité qu'il y ait, dans l'œuvre de Julien, la présence d'une double influence, orphique et chaldaïque, que l'on pourrait envisager à la lumière de certains extraits des *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella que P. Boyancé choisit précisément afin d'illustrer le rite théurgique d'immortalisation et dans lesquels on a pu déceler l'influence conjointe des *Orphica* et des *Chaldaica*138. Il est intéressant de souligner que cette influence conjointe sera particulièrement fréquente dans l'œuvre de Proclus. Par conséquent, on peut croire que la théurgie devient un concept de plus en plus large, englobant toute sorte d'initiation. Cela se conçoit d'autant plus aisément que Jamblique lui-même avait élargi la théurgie chaldaïque au rite païen tout entier lui conférant ainsi le statut revalorisant de culte à mystères : on s'initie dorénavant au culte païen, comme, de façon plus abstraite, on s'initie à la philosophie platonicienne. Cet élargissement de la théurgie, depuis son sens chaldaïque (théurgie telle qu'elle est exposée dans les *Oracles Chaldaïques)* jusqu'au sens jambliquien (théurgie telle qu'elle est exposée dans le *De Mysteriis),* repris et accommodé par Julien, permet de comprendre que, quelques années plus tard, Proclus parle « *des* théurgies »139.

- 140 G. ROCHEFORT, *Julien. Œuvres complètes, II, 1, Discours*, Paris, Les Belles Lettres *(Collection des* (...)

58Le *Contre Héracleios* et *l'Hymne à la Mère des Dieux* ont été rédigés à quelques jours d'intervalle au mois de mars 362140. Dans *l'Hymne à la Mère des Dieux,* on note trois autres emplois des termes θεουργός et θεουργία.

- 141 JULIEN, *Sur la Mère des dieux*, 12, 172 d – 173 a : El δέ καί τής άρρητου μυσταγωγίας άψαίμην, ήν ό (...)
- 142 *Oracles Chaldaïques*, fr. 194 des Places.
- 143 *Ibid.*, fr. 153 des Places (cité p. 136 et note 72).
- 144 A. PENATI, *op. cit.*, p. 546.
- 145 G. ROCHEFORT, *op. cit.*, notes complémentaires à la page 121, p. 183, note 5.

59Le premier se trouve dans un contexte moins énigmatique que les précédents, puisque le « *Chaldéen* » et sa « *mystagogie* » sont explicitement désignés : « Si je touchais maintenant à la mystagogie secrète que le Chaldéen inspiré a célébrée à propos du Dieu aux sept rayons, élevant les âmes par celui-ci, je dirais des choses ignorées, et même tout à fait ignorées du moins de la populace, mais connues des bienheureux *théurges* »141. Le terme έπτάκις, appartenant au vocabulaire chaldaïque142, et la distinction entre les théurges et la masse, rencontrée dans les *Oracles*143, attestent à coup sûr une influence chaldaïque dans cet hymne, qui atteste encore d'autres termes proprement chaldaïques et des allusions aux τών θεών λόγια, expression fréquemment utilisée pour désigner les *Oracles Chaldaïques*144. Les théurges sont ici ceux qui connaissent l'enseignement transmis dans les *Oracles,* et désignent donc probablement Jamblique et également les philosophes néoplatoniciens contemporains de Julien, à qui il doit peut-être sa conversion145.

- 146 Voir p. 232. 147
- 147 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux,* 18, 178 d : (…) ol θεοί τοις ύπεράγνοις παρα-κελευόμενοι τών θεουργ (...)

60Le second emploi du terme θεουργός se trouve dans un extrait de l'hymne où l'influence de Jamblique et des *Oracles* a été soulignée plus haut146 : les théurges sont ceux qui, par le rite (δια τη ? άγιστείας) sauvent le corps et l'âme : « Les Dieux la [= la conservation de l'enveloppe mortelle de la chétive matière] promettent à ceux d'entre les *théurges* qui sont d'une incomparable pureté »147.

- 148 *Ibid.*, 20, 180 b : (…) έν θεουργία τελειότητα (…).
- 149 Voir chapitre 1, p. 109 G. ROCHEFORT, *op. cit.*, p. 130, note 3, rapproche encore la première parti (...)
- 150 JULIEN, *op. cit.*, 18, 178 d : (…) άλήθειαν έν τοις περί θεών δόγμασιν, (…).
- 151 Fr. 1 des Places (pour l'analyse, voir chapitre 2, p. 154-155).
- 152 Voir JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 12, 172 d (cité note 141).

61Enfin, à la fin de son hymne, Julien demande à la déesse de lui accorder « la perfection dans les pratiques *théurgiques* »148. Et là, on se souviendra combien Jamblique s'était attaché à montrer que le rite ne souffre ni oubli ni erreur dans son déroulement149. On constate aussi dans cette prière finale que Julien demande encore « la vérité sur les dogmes »150. Ce rapport de connaissance est inspiré d'une certaine théurgie propre aux *Oracles*151 et rappelle que les théurges constituent une minorité détentrice de la vérité152.

- 153 JULIEN, *Sur Hélios-Roi,* 146 a et 157 c.
- 154 Chr. LACOMBRADE, *Julien. Œuvres complètes, II, 2. Discours de Julien empereur,* Paris, Les Belles L (...)
- 155 JULIEN, *Sur Hélios-Roi,* 134 a, 148 a, 152 b.

62Quelques mois plus tard, en décembre 362, Julien rédige le *Discours sur Hélios-Roi.* Si, contrairement aux deux oeuvres précédentes, il ne contient aucune mention expresse de théurgie, en revanche, l'influence du « divin Jamblique »153, s'y marque aussi fortement154. Outre l'intérêt philosophique de ce discours, révélateur des accommodements que Jamblique a apportés à la théorie des deux mondes de Platon, c'est aussi l'aspect politique qu'il convient de souligner ici : car le but de Julien n'est pas seulement de justifier philosophiquement l'omnipotence du dieu solaire, il veut aussi en imposer le culte dans tout l'empire. À cette fin, il a recours à des sources diverses, se référant aux *Oracles Chaldaïques,* parfois sans les citer, mais dans les termes mêmes155. Par cette manière de cautionner son propos, il se rapproche de Jamblique, mais il le fait à des fins politiques.

63Vers le mois de janvier 363, soit un mois à peine après avoir rédigé le *Discours à Hélios-Roi,* Julien adresse à son ami Théodore – à qui il confère bientôt le titre de grand-prêtre – une lettre particulièrement éclairante sur sa politique religieuse et sur les réformes qu'il envisage pour le clergé païen. Cette conception d'un clergé païen, décelée chez Jamblique, a donc ses prolongements chez Julien. Cette lettre en fixe les règles.

- 156 JULIEN, *Lettres,* 89, 291 d : "Ανθρωπος γαρ ανθρωπω και εκων και ακων πας εστι συγγενής, (…).
- 157 *Ibid.*, 89, 292 a : extrait cité et analysé ci-dessus, p. 235. C'est avec la même intention de caut (...)

64Conscient que le christianisme tire sa force de l'organisation de son église et de la manière de vivre de son clergé, Julien tente de riposter, en invoquant des coutumes ancestrales. Ainsi, face à la charité chrétienne, il dresse la loi de l'hospitalité qu'il justifie par l'idée que l'homme est un parent pour l'homme156. Et comme caution à cette συγγένεια, il fait appel à une révélation des théurges157.

- 158 *Ibid.*, 89, 294 a : Ούκ άρα ουδέ της δια τών έργων et ? αυτόν γιγνομένης τιμής, (…).
- 159 Voir aussi JULIEN, *Lettres,* 89, 304 a : (…) πολλοί πελάζουσιν ήμϊν ού καθαροί, καί δια τούτο χραίν (...)
- 160 *Ibid.*, 89, 293 a-b : (…) έκαστος ημών (…) *τά της ευσέβειας έργα* πληροϋτω, πειρωμενος δέ (…) dei τι (...)
- 161 *Ibid.*, 89, 302 a : (…) οἱ πλείστοι γάρ ύπ' αυτῶν τών θεῶν Ικετευθέντων εδόθησαν, (…).

65Dans cette lettre, Julien expose également une conception de la piété et du culte, digne d'un disciple de Jamblique. Ses propos reflètent les trois principales caractéristiques de la théurgie selon le *De Mysteriis.* Le culte doit être constitué *d'actions*158, qui sont des *symboles* établis par les dieux et transmis aux hommes : « Que chacun de nous (…) accomplisse les *œuvres de la piété,* en s'efforçant d'avoir toujours quelque pensée pieuse à propos des dieux et en tournant son regard vers leurs temples et leurs images avec déférence et piété, plein de respect comme s'il voyait les dieux présents. En effet, les statues, les autels, la garde du feu inextinguible et en un mot toutes les choses de ce genre, nos pères les ont établis comme

*symboles*159 de la présence des dieux (…) »160. « Quant aux hymnes en l'honneur des dieux, la plupart sont *un don accordé par les dieux eux-mêmes* quand nous leur avons adressé des prières »161.

- 162 *Ibid.*, 89, 293 d et 294 a : (…) οἱ θεῶν θεραπεύοντες τά αγάλματα, δεομένων ούθέν τῶν θεῶν, ὅμῶς πε (...)
- 163 *Ibid.*, 89, 296 b : Προσήκει δέ ού τά τών θεών μόνον αγάλματα προσκυνεϊν, άλλά καί τούς ναούς καί τ (...)
- 164 *Ibid.*, 89, 297 a : (…) παρίσταται τοις θεοϊς, (…).

66Même si les dieux n'en ont pas besoin, il faut leur accorder un culte qui, comme eux, est éternel : « Ceux qui honorent les statues des dieux, même si ceux-ci n'en ont nullement besoin, les persuadent de leur apporter protection et sollicitude (…). En effet, si un dieu n'a besoin de rien, ce n'est pas pour cela qu'il ne faut rien lui offrir »162. Au contraire, « il convient d'adorer non seulement les images des dieux, mais aussi leurs temples, leurs enceintes sacrées et leurs autels »163. Enfin, dans le culte, le prêtre « s'approche des dieux »164. Toutes ces caractéristiques dérivent de la théurgie selon Jamblique et c'est bien au sens large du terme qu'il faut l'entendre dans l'œuvre de Julien. L'innovation consiste à faire intervenir la théurgie dans une politique religieuse plutôt que dans la religion en tant que telle.

- 165 Chr. GÉRARD, *op. cit.*, p. 28-29.
- 166 JULIEN, *Contra Galilaeos*, 354 B : (…) γένους ιερού καί θεουργικοΰ (…).
- 167 Sur la valeur accordée à l'ancienneté de peuples comme les Chaldéens et les Égyptiens par Jambliqu (...)
- 168 JULIEN, *op. cit.*, 191 E : ό δέ'Ιησοΰς (…) ολίγους πρός τοίς τριακοσίοις ένιαυτοίς *ονομάζεται (...).*

67Toujours dans cette même fourchette chronologique très étroite – une année à peine s'est écoulée entre le *Contre Héracleios* et la *Lettre à Théodore* -, pendant l'hiver 362, à Antioche, Julien compose le *Contra Galilaeos.* La portée politique de ce traité ne saurait être passée sous silence, puisqu'au siècle suivant, Cyrille, le patriarche d'Alexandrie, ressent encore le besoin d'en écrire une réfutation165. La théurgie s'y trouve mêlée, plus encore que dans les œuvres précédentes, dans une intention de récupération à des fins politiques. Cette récupération est double, dans la mesure où Julien veut montrer que le christianisme a pratiqué une double apostasie, l'une à l'égard de l'hellénisme, l'autre à l'égard du judaïsme. Ainsi, abordant le thème de la circoncision, qui ne pouvait manquer de passer pour étrange aux yeux des païens, Julien va même jusqu'à se poser en adorateur du Dieu des Juifs car, dit-il, Abraham, Isaac et Jacob étaient des Chaldéens, « race sainte de *théurges* »166. Il évoque donc la théurgie dans un passage de circonstance, où il s'agit de démontrer la supériorité des Juifs sur les Chrétiens, en tant que représentants d'une lointaine tradition, acquise, de surcroît, par l'intermédiaire des Égyptiens167. Les Chrétiens, par contre, adorent Jésus, « dont le nom n'est prononcé que depuis à peine trois cents ans »168. Il apparaît donc que, quand il s'agit de comparer judaïsme et christianisme, à l'avantage du premier, Julien se sert de la théurgie comme moyen de revalorisation.

- 169 *Ibid.*, 224 C-D-E : ό σοφώτατος Σολομών παρόμοιος έστι τω παρ' "Ελλησι Φωκυλίδη ή θεόγνιδι ή Ίσοκρά (...)
- 170 Voir JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 10, 170 a-b : voir p. 231 et note 104.
- 171 Voir p. 231-232.

68Pourtant, dans le même traité, lorsqu'il compare les Hébreux aux Hellènes, il avance que ce qui manque aux premiers, c'est précisément la théurgie. Il affirme que Salomon passe pour un théurge aux yeux des Hébreux : « Le très sage Salomon a-t-il quelque ressemblance avec, chez les Grecs, Phocylide, Théognis et Isocrate ? Laquelle ?(…) Salomon était versé en *théurgie,* dit-on. Comment cela ? N'est-ce pas également ce Salomon qui adora nos dieux, trompé, prétendent-ils, par sa femme ? (…) Donc, s'il a été trompé par une femme, ne dites pas qu'il est *sage* ; par contre, si vous êtes convaincus de sa sagesse, ne croyez pas qu'il ait été trompé par une femme, mais que c'est (…) pour obéir à *l'enseignement reçu du dieu qui s'est révélé à lui,* qu'il a également adoré les autres dieux. Car l'envie et la jalousie n'atteignent pas *les hommes supérieurs* (…) »169. Cet extrait nous permet d'entrevoir le théurge comme un sage, un homme supérieur ayant reçu une révélation et la théurgie comme action (adoration des dieux) fondée sur celle-ci. Salomon ne peut être considéré comme théurge que si son adoration des autres dieux lui a été inspirée par une révélation divine. Ce sont ces mêmes hommes supérieurs, « *élite intellectuelle* »170 qui sont capables, avec l'aide des dieux – obtenue grâce à la théurgie171 -, de déceler la signification des mythes monstrueux. Les Juifs, ne possédant pas la théurgie, comme l'affirme Julien dans l'extrait ci-dessus, ne peuvent donc pas aller au-delà du sens littéral de leurs mythes.

- 172 JULIEN, *Contra Galilaeos,* 198 C-D : ὃ δή φιλάνθρωπος ημῶν δεσπότης καί πατήρ Ζευς έννοήσας, ώς άν (...)

69Dans le *Contra Galilaeos* encore, Julien insère également la théurgie dans son programme de récupération du rituel païen. Évoquant le déclin de la divination, il avance que la théurgie aurait été envoyée par Zeus afin de pallier la disparition des oracles. Selon lui, si l'on ne communique plus avec les dieux par les oracles, la relation avec le divin s'opère désormais « *par le truchement des arts sacrés* »172, c'est-à-dire par la mantique théurgique ou divine, qui repose sur le contact direct avec la divinité.

- 173 Voir chapitre 1, p. 70-79.
- 174 JULIEN, *Contra Galilaeos,* 100 C : προσήκει τοίνυν τόν τών Εβραίων θεόν ουχι δή παντός κόσμου γενεσ (...)

70Afin de légitimer sa propagande religieuse et d'appuyer sa critique des religions juive et chrétienne, Julien intègre dans sa démarche, outre le statut de la théurgie en tant que rituel sacré, le fondement philosophique de celle-ci. Adoptant le concept de la hiérarchie des êtres supérieurs173, il attribue au Dieu des Hébreux le rang intermédiaire de dieu ethnarque. Les dieux ethnarques ont un pouvoir limité à une nation alors que Zeus, qui se trouve au sommet de cette hiérarchie, a un pouvoir qui s'étend sur toute chose. C'est pourquoi, selon Julien, « il convient de penser que le Dieu des Hébreux n'est pas le Créateur de tout l'univers et qu'il n'exerce pas son pouvoir sur toute chose mais, au contraire, qu'il est réduit et, ayant un pouvoir limité, considéré comme faisant partie des autres dieux »174. En développant ce thème, il s'attaque à la prétention d'universalité du christianisme.

- 175 *Cf.* JULIEN, *Lettres,* 12 (extrait cité p. 235 et note 134), écrite quand il était en Gaule.

71Nous pensons avoir montré comment Julien intégra la théurgie dans son œuvre à des fins politiques. Mais, peut-être suffisait-il de remarquer que, même s'il connaissait depuis longtemps les ouvrages de Julien le Théurge et de Jamblique175, il ne fit intervenir

explicitement la théurgie que dans les dernières années de sa vie, à un moment où foi religieuse et propagande politique se mêlent étroitement.

72Après la tentative manquée de restauration religieuse de Julien, le culte païen retombe définitivement dans la clandestinité.

- 176 Voir G. ROCHEFORT, *Saloustios. Des Dieux et du Monde*, Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Un* (...)

73Un petit traité, cependant, mérite qu'on s'y arrête un instant : le *Περί θεών και κόσμου,* dont nous avons déjà souligné l'inspiration jambliquienne. Il est l'œuvre de Saloustios, questeur de Julien César, puis préfet d'Orient sous Julien Empereur, enfin tout simplement ami et confident à qui Julien dédia plusieurs de ses œuvres176.

- 177 *ibid.*, p. XXV.
- 178 Les notes de G. Rochefort ne manquent pas de le mettre en évidence.
- 179 H.-D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e^-V^e^ siècles),* in (...)
- 180 SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde,* IV, 6 : (…) πάσα τελετή προς τόν Κόσμον ημάς καί προς τούς θεού (...)
- 181 *Ibid.*, XII, 6 : (…) εύχαί τε καί θυσίαι καί τελεταί, (…) διά τό κωλύειν ψυχάς άμαρτάνειν έγένοντο.
- 182 *Ibid.*, XV, 3 : Έκ δέ τούτων απάντων τοις μέν θεοϊς πλέον ουδέν – τί γάρ άν πλέον γένοιτο θεώ ; – ή (...)
- 183 *Ibid.*, XV, 2 : οί δέ χαρακτήρες (μιμούνται) τάς άρρητους- άνω δυνάμεις, (…).

74Afin de donner au paganisme rénové un exposé des dogmes sur lesquels il repose, Julien chargea Saloustios de composer un traité qui constituerait le fondement officiel de la nouvelle foi. Cet ouvrage aurait été composé entre le 22 mars et le 16 juin 363177 et est donc assez logiquement imprégné des doctrines exposées dans les œuvres de Julien écrites durant son règne, dans lesquelles l'influence de Jamblique se marque nettement. Rien d'étonnant dès lors si le traité *Des Dieux et du Monde* peut lui-même, à de nombreuses reprises, être mis en parallèle avec le *De Mysteriis* de Jamblique178. Pourtant le terme même de théurgie en est totalement absent. Pour cette raison sans doute, H.-D. Saffrey affirme que la théurgie resta l'apanage des philosophes et ne paraît pas dans le traité de Saloustios179. Mais que peuvent représenter les rites d'initiation (τελεταί), apparentés aux mythes et qui font communier avec le monde et avec les dieux180, si ce n'est la théurgie ? Ne sont-ils pas théurgiques, ces rites créés par les dieux entre autres moyens pour empêcher les âmes de faillir181, et ces pratiques auxquelles les dieux ne gagnent rien, mais qui font gagner la communion avec eux182. Enfin, que seraient ces « caractères », cités aux côtés des plantes et des pierres, qui imitent les indicibles puissances d'en haut, sinon les rites de la théurgie183 ? Si H.-D. Saffrey n'a pas vu dans le traité de Saloustios d'allusion à la théurgie, c'est que celle-ci doit y être considérée au sens large du terme, c'est-à-dire, comme chez Jamblique, dans le sens de rite païen tout entier, ce qui correspond d'ailleurs à l'objectif du traité. Il n'y est pas question de théurgie chaldaïque dont H.-D. Saffrey a montré la place dans la pensée et l'œuvre des philosophes néoplatoniciens.

75Le traité de Saloustios, on l'imagine aisément, ne pouvait jouer un rôle que sous le règne de Julien. Il ne fut donc pas prépondérant dans le sauvetage du paganisme après la mort de l'empereur et quand Proclus, moins d'un siècle plus tard, prend la direction de l'Académie

d'Athènes, le christianisme est depuis longtemps la religion officielle de l'empire byzantin. On peut se douter dès lors que la connotation politique qu'avait donnée Julien à la théurgie fait place, dans la pensée de Proclus, à une dimension purement philosophique et religieuse.

La théurgie selon Proclus

Théurgie et tradition hellénique chez Proclus

- 184 H.-D. SAFFREY, *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à* (...)

76De tous les philosophes néoplatoniciens, Proclus est celui que l'on connaît le mieux, de par sa longévité, la conservation d'une grande partie de son œuvre et grâce au récit de sa vie que l'on doit à son disciple Marinus184. Pourtant, si l'œuvre de Proclus, telle qu'elle nous est parvenue, est en effet plus importante en volume, elle n'offre nulle part un exposé sur la théurgie aussi systématique que ne le présente le *De Mysteriis* de Jamblique. Peut-on dès lors espérer y trouver des éclaircissements au sujet des rites théurgiques dont on décèle la première allusion dans les *Oracles Chaldaïques* ? Nous traiterons de cette question dans la deuxième partie de cette étude, consacrée aux rites théurgiques selon Proclus.

- 185 Toutefois, la situation est différente suivant les cités. Il semble qu'à Athènes, le christianisme (...)
- 186 Quand Proclus parle du christianisme, il utilise un langage symbolique (voir H.-D. SAFFREY, *op. ci* (...)
- 187 MARINUS, *Vita Procli,* 6 (p. 154, 19-20) et 30 (p. 166, 27-31 Boissonade) : Αύτη γαρ αύτῷ ὄναρ φαιν (...)
- 188 En ce sens, nous allons à l'encontre de H. Dörrie pour qui, « grâce à Proclus, le néoplatonisme es (...)

77Avant toute chose, nous tenons à montrer comment, ici plus qu'ailleurs, la théurgie s'insère dans le sauvetage philosophique du paganisme. Proclus vit, en effet, à une époque où le christianisme est devenu la religion officielle de l'empire byzantin185. Mais, plutôt que de l'attaquer de front, comme l'ont fait Porphyre et Julien en rédigeant un traité contre les Chrétiens186, Proclus entreprend une revalorisation de la tradition hellénique. Nous savons par son disciple Marinus que, suite à une apparition d'Athéna, telle devait être sa tâche187. Nous situons donc une fois encore notre recherche dans une optique de récupération où symbolisme et théurgie jouent un rôle essentiel, plaçant ainsi Proclus dans la lignée de Jamblique, comme nous aurons à maintes reprises l'occasion de le souligner188.

- 189 PROCLUS, *In rem publ.,* I, p. 1, 20 et la note de A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Commentaire sur la Rép* (...)
- 190 *Ibid.,* I, p. 69, 24 – 70, 3 : τίνα ἂν τις τρόπον υπέρ τε Όμηρου προς τόν έν Πολιτεία Σωκράτη τούς (...)
- 191 *Ibid.,* I, ρ. 70, 19-22 : πῶς γάρ ἂν άλλήλοις συμβαίνοιεν ὃ τε *έν* τώ Φαίδωνι λεγόμενος παρ' αύτώ θε (...)
- 192 *Ibid.,* I, ρ. 71, 9-10 : (…) τής φαινόμενης ταύτης πρός Όμηρον απαντήσεως (…).

78Une des facettes les plus significatives de cette entreprise de récupération concerne les mythes traditionnels d'Homère et d'Hésiode que Proclus réhabilite par le mode symbolique.

Amorcé dans ce sens par Porphyre et surtout par Julien, ce mouvement trouve son point culminant dans l'œuvre de Proclus, pour qui les mythes sont destinés, par ce qu'ils ont de scandaleux, à provoquer la recherche de la vérité. Ce dernier consacre, en effet, une large part de son *Commentaire sur la République* à défendre les mythes de ceux qu'il appelle les Théologiens189, au même titre, il est important de le souligner, qu'Orphée et les deux Julien auteurs des *Oracles Chaldaïques.* Il veut, dit-il, montrer « comment on pourrait défendre convenablement Homère contre le Socrate de la République et montrer qu'Homère donne et sur les choses divines et sur les choses humaines les enseignements les mieux en accord et avec la nature des choses et avec les dogmes les plus chers au philosophe lui-même »190. Par cette entreprise, il vise aussi à lever la contradiction de Platon lui-même et concilier « l'Homère déclaré dans le *Phédon* divin poète et l'Homère montré dans la *République* comme venant en troisième à partir de la vérité »191, considérant qu'il n'y a chez Platon qu'une « apparente réfutation d'Homère »192. Nous montrerons plus loin, en effet, que Proclus entreprend aussi une récupération de Platon et nous soulignerons, à cet égard, le rôle des *Oracles* et de la théurgie.

- 193 *Ibid.*, I, ρ. 72, 20-23 : (…) μοιχείας λέγω καί κλοπάς καί άπ' ουρανού ρίψεις καί πατέρων αδικίας κ (...)
- 194 *Ibid.*, I, p. 74, 16-24 : (…) οἱ μέν μῦθοι τήν προβεβλημένην αυτῶν ἅπασαν σκευήν άντί της έν άπορρή (...)
- 195 *Ibid.*, I, ρ. 75, 5-7 et 16-19 et 76, 10-15 : Τίς γάρ ούκ άν συνομολογήσειεν τά τε μυστήρια καί τάς (...)
- 196 *Ibid.*, I, p. 75, 25-26 : ού γάρ έκ τῶν διαστρόφως χρωμένων τήν τών πραγμάτων άρετήν τε καί κακίαν (...)

79Mais revenons à Homère et à ses mythes monstrueux : comment attribuer aux dieux « crimes, adultères, vols, éjections hors du ciel (…) et toutes autres abominations incessamment répétées chez Homère et les autres poètes »193 ? En réalité, selon Proclus, le mythe voile volontairement une vérité inaccessible à la masse humaine, ne laissant apparaître de cette vérité que quelques traces à partir desquelles quelques-uns seulement pourront s'élever à la contemplation194. Le mythe est donc une écriture symbolique. Mais ce n'est pas en cela que réside l'originalité de la démarche de Proclus : elle réside dans l'utilisation de la théurgie pour argumenter son propos. Comme s'il était indéniable et reconnu par tous que la théurgie est *acte* symbolique, Proclus invite, de la même manière, à reconnaître le mythe comme *parole* symbolique. Voici ce qu'il affirme en effet dans une comparaison entre rite et mythe, par ailleurs fréquente dans son œuvre : « Qui ne conviendrait en effet que les mystères et les initiations tirent les âmes de la vie matérielle et mortelle et les relient aux dieux (…) ? Celui de nous qui accuse les mythes de ce bouleversement effrayant et criminel des anciens usages incrimine aussi la révélation des mystères et l'introduction, chez les hommes, des initiations (…). Ni les initiations et les puissances des mystères ne sont dignes d'être accusées par les gens sensés *à cause de la dépravation de ceux qui les reçoivent,* ni les mythes ne pourraient être justement considérés comme nuisibles aux auditeurs *à cause de la perversité de ceux qui les utilisent de façon hasardeuse et irréfléchie,* mais, en tout cela, il faut incriminer *la disposition fautive et sotte des gens qui les manipulent* »195. Il n'est certes pas fait mention de théurgie dans cet extrait, mais que pourraient être ces mystères et ces initiations sinon la théurgie ? Dans ce passage, en effet, l'influence de Jamblique se marque de façon nette dans l'insistance avec laquelle Proclus préconise de ne pas juger de la bonne ou de la mauvaise qualité des choses d'après ceux qui en usent perversement196.

- 197 *Ibid.*, I, p. 78, 18 – 79, 2 : "Ωσπερ ούν ή τῶν Ιερών τέχνη κατανείμασα δεόντως-τήν συμπασαν θρησκ (...)
- 198 Voir chapitre 1, p. 109.

80Toujours héritier de l'organisation jambliquienne de la hiérarchie polythéiste, Proclus reconnaît l'existence de chaînes reliant les êtres et souligne l'importance de ne priver dans le mythe, comme dans le rite, aucun des dieux de la part qui lui revient. Cette nouvelle comparaison entre rite et mythe, conçue une fois encore afin d'en expliquer le double aspect, l'apparent et le caché, s'exprime en ces termes : « De même que l'art des rites ayant distribué comme il faut l'ensemble du culte entre les dieux et les compagnons des dieux (…), s'attire la bienveillance des dieux par les initiations les plus saintes et les symboles mystiques, de même les pères de ces sortes de mythes, (…) se souciant de rapporter les mythes à toute la chaîne qui procède de chacun, ont posé le revêtement des mythes et leur aspect figuratif comme analogue aux créatures les plus extrêmes et qui président aux événements derniers et matériels, mais ont livré à ceux qui aiment à contempler les êtres ce qui est caché et inconnaissable au commun des mortels comme une révélation de l'essence des dieux cachée dans un sanctuaire inviolable »197. Dans cet extrait, les parallèles avec Jamblique sont une fois de plus frappants. Pour Jamblique, il importe que le rite s'adresse à toutes les classes de dieux, sans en oublier aucun d'entre eux198 ; il en est de même chez Proclus en ce qui concerne le mythe. En effet, le niveau le plus bas du mythe, c'est-à-dire le mythe pris au sens premier, s'adresse aux divinités qui président à la matière ; le niveau le plus haut aux dieux transcendants. On retrouve une hiérarchie semblable à celle que Jamblique avait établie dans la théurgie, destinant le culte matériel aux dieux matériels, le culte incorporel aux dieux incorporels. On retrouve à nouveau la distinction entre la masse et l'élite : pour Jamblique, quelques-uns seulement peuvent prétendre au niveau le plus élevé de la théurgie par la connaissance de ses symboles secrets ; de même, Proclus réserve à quelques-uns également de trouver dans le mythe la révélation qui y est cachée.

- 199 PROCLUS, *op. cit.*, I, p. 80, 18-20 et 22-23 : (…) ταῖς τε άγιωτάταις τu » τελετῶν καί τοις τελειοτ (...)
- 200 PLATON, *République*, II, 378 a : εί δέ ανάγκη τις ήν λέγειν, δι' απορρήτων άκούειν ώς όλιγίστους, ((...)

81De ce rapprochement entre le rite et ce genre de mythes, Proclus déduit qu'il y a deux types de mythes : ceux de Platon, les mythes philosophiques, et ceux d'Homère, appropriés aux rites de l'art hiératique. Ces derniers doivent être rejetés de l'éducation des jeunes et, d'après Proclus, c'est en cela seulement qu'ils sont critiqués par Platon. Il en veut pour preuve que Platon lui-même distingue lui aussi deux types de mythes, et il associe les mythes d'Homère « aux plus saintes des initiations et aux plus parfaits des mystères », considérant qu'ils contiennent une mystagogie, ce qui implique que leur audition doit être réservée, « dans le secret, au plus petit nombre possible »199. S'il est nécessaire d'en parler, dit en effet l'auteur de la *République*, il faudrait le faire en secret, devant le plus petit nombre possible d'auditeurs200. En interprétant ces propos de Socrate, Proclus valorise le mythe et le rite.

- 201 Voir plus loin (p. 268-274) ce qu'il faut entendre par ce terme chez Proclus.
- 202 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 81, 13-17 : Λέγω δέ ώς τό μέν έστι παιδευτικόν, τό δέ τελεστικόν, και (...)
- 203 *Ibid.*, I, ρ. 80, 30 – 81, 1 : ού γάρ δεϊ τι τοίς τών θεών μυστικοϊς νοήμασιν κάτωθεν άπό τής ύλης (...)
- 204 *Ibid.*, I, ρ. 83, 28 : (…) τοις ιερατικοϊς θεσμοϊς (…).

- 205 *Ibid.*, I, ρ. 83, 18-22 : (…) καί γάρ οι θεοί τών τοιώνδε συμβόλων άκούοντες χαίρουσιν καί τοϊς καλ (...)
- 206 Voir chapitre 1, p. 62-70.
- 207 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 84, 2 et 5-6 : οι μέν (…) δl' όμοιότητος τών συμβόλων πρός τά θεία συ (...)
- 208 *Ibid.*, I, p. 74, 4-5 : (…) οι καθ' ημάς άνθρωποι τοις παλαιοϊς μύθοις έπιτιμάν είωθασιν, (…).
- 209 Voir encore un autre exemple de parallèle établi par Proclus entre théurgie et fiction mythique : (...)

82Prolongeant la pensée de Platon, il affirme alors que les mythes homériques, au même titre que la télestique201, procurent l'union avec le divin : distinguant toujours les deux mêmes types de mythes, il considère en effet que « l'un est éducatif, l'autre, en rapport avec la télestique, l'un, préparant à la vertu morale, l'autre, procurant l'union avec le divin, l'un, capable d'aider la grande masse d'entre nous, l'autre, approprié seulement à un très petit nombre, (…) »202. Dans cet extrait, on peut reconnaître en filigrane les catégories que Jamblique a établies au niveau de la théurgie : les mythes de type homérique sont assimilables au plus haut niveau de la théurgie selon Jamblique, menant à l'union mystique et réservé à quelques-uns capables de se libérer du corps et de la matière, car, dans l'interprétation de ces mythes comme à ce niveau de théurgie, il ne faut pas mêler la matière, sous peine de détruire leur puissance élevante203. Leur caractère symbolique offre un autre point commun entre eux et, afin de clarifier ce point, Proclus a recours, une fois encore, à la comparaison avec « les préceptes de l'art hiératique »204 : les formules prononcées lors des mystères et des initiations sont symboliques et doivent leur efficacité au fait que ces symboles sont appropriés, *connaturels* aux dieux205. Cette notion de connaturalité, dont nous connaissons maintenant l'importance dans le déroulement des rites de la théurgie206 est introduite par Proclus dans le sauvetage du mythe puisque, selon lui, « certains des mythes (…) relient aux choses divines par la ressemblance des symboles »207. La théurgie et les principes de symbolisme et de connaturalité sur lesquels elle repose viennent ainsi à la rescousse d'une tradition grecque « blâmée par les contemporains »208, et permettent à Proclus de mettre en accord deux monstres sacrés de la tradition, Platon et Homère209.

- 210 Fr. 146 des Places : « Après cette invocation, tu contempleras ou bien un feu qui, tel un enfant, (...)
- 211 Voir chapitre 1, p. 80. C'est encore par la conception platonicienne de la différence entre partic (...)
- 212 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 110, 7 et 112, 2-3 : (…) τήν Όμηρου διάνοιαν ένθεον (…) et ό ποιητής (...)
- 213 *Ibid.*, I, ρ. 110, 21 – 111, 2 : Ei δ' ούν καί ταύτα τις εις τήν Όμηρου διάνοιαν άναπέμπειν έθέλοι, (...)

83Par la théurgie, Proclus, non seulement, met en accord Homère et Platon, mais il accorde la théurgie elle-même avec Homère, ce qui présente le double avantage de sacraliser Homère, qui se trouve confirmé par « la mystagogie reçue en tradition des dieux » et de rattacher la théurgie à une tradition qui trouve ses sources écrites dans Homère. Tentant de répondre à l'objection de Socrate à propos des changements de formes des dieux qui sont présentés dans les mythes homériques, Proclus se fonde sur un *Oracle* 210 pour affirmer que, dans leurs épiphanies, les dieux apparaissent sous des formes variées sans subir eux-mêmes aucune altération mais parce que ceux qui y participent varient. Cette interprétation quelque peu forcée de *l'Oracle* trouve probablement son origine chez Jamblique qui avait largement

insisté sur la nécessité de distinguer participant et participé211. Rappelant qu'Homère est un poète inspiré212, Proclus accorde ainsi Homère et les *Oracles* et rapproche une fois encore les mythes du poète avec les opérations de l'art hiératique, en ceci que, si, dans les épiphanies provoquées par les *actes* de la théurgie, les dieux se présentent sous diverses formes, il est normal, selon lui, que les *paroles* du poète en fassent état213.

- 214 Fr. 211 (douteux pour Éd. des Places, pour des raisons métriques) : ου φέρει με του δοχέως ή τάλαι (...)
- 215 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 111, 28 – 112, 5 : (…) ού φέρει με τού δοχέως ή τάλαινα καρδία, φησίν (...)

84Dans le même ordre d'idées, c'est encore à la lumière des *Oracles* que Proclus interprète le texte d'Homère, lorsque, mettant en parallèle un fragment des *Oracles*214, où le dieu se dit trop lourd pour le cœur de mortel qui le reçoit, et cet extrait d'Homère : « L'essieu de chêne, sous le poids, poussa un grand gémissement : car il portait une terrible déesse », il cherche à prouver que le participant attribue au participé ses propres critères et attribue du poids au divin qui est sans poids215.

- 216 *Ibid.*, I, ρ. 146, 17-20 et 147, 1-3, 4-10 et 21-23 : "Οτι μέν ούν εϊπερ τις άλλος τών ηρώων καί Άχ (...)
- 217 Celui-ci constitue, aux côtés de la télestique et de la transe médiumnique reconnues par E.R. Dodd (...)
- 218 Voir plus loin, p. 255-257.
- 219 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 152, 8-18 et 153, 18-19 : (…) ρητέον δτι πάσα ή περί τήν πυράν έκείνη (...)

85Lorsque Proclus confirme ou interprète Homère par les *Oracles*, assurant ainsi la véracité et le caractère sacré de la poésie homérique, par la même occasion, il glisse dans son exégèse des concepts fondamentaux de la théurgie. Afin d'asseoir le concept nouveau de théurgie sur la tradition hellénique, il décèle notamment dans l'œuvre homérique les notions de symbolisme et de « séries », dont la connaissance assure, entre autres facteurs, la réussite du rite théurgique. Telle fut, comme nous l'avons montré, la démarche de Jamblique. Dans *l'Iliade,* par exemple, Achille connaît les *symboles appropriés aux dieux* et, s'il lui arrive de proférer des menaces envers Apollon, c'est en réalité contre le démon qui occupe le niveau le plus bas dans la « *chaîne apolliniaque* » : « Qu'Achille, plus que tout autre héros, est, selon Homère, le plus fiable en matière de culte des dieux, il le montre lui-même quand il conseille de rendre hommage à Apollon, (…) et qu'il prie avec la connaissance qui convient aux dieux ; car purifier la coupe, la consacrer de préférence au seul Zeus, (…) c'est là une preuve évidente du respect vis-à-vis du divin et de la connaissance des symboles appropriés à ceux qu'on honore. Que si d'autre part, Achille a lancé contre Apollon des paroles plus hardies qu'il ne sied, il faut se rendre compte que les classes apolliniaques s'étendent depuis le haut jusqu'aux derniers degrés, qu'elles sont les unes divines, d'autres angéliques, d'autres démoniques et que ces classes comportent toutes sortes de variétés (…) et il n'est pas en faute eu égard au dieu lui-même, mais eu égard au démon rangé parmi les plus partiels de la série apolliniaque »216. En attribuant au héros homérique la connaissance des symboles et en trouvant chez Homère la théorie des « chaînes » reliant les classes les plus basses aux plus élevées, Proclus rattache le fondement théorique de la théurgie à la plus ancienne tradition grecque. Il procède de même pour le rituel. Ainsi Achille, lors des funérailles de Patrocle, exécute-t-il, selon lui, le rite théurgique de l'άπαθανατισμός217, rite fait d'invocations afin que le véhicule de l'âme, löχημα des *Oracles Chaldaïques*218, soit purifié : « Il faut dire que

tous les agissements d'Achille, touchant ce bûcher, étant donné qu'ils élèvent l'âme de Patrocle à la vie séparée, imitent les procédés dont usent les *théurges* pour donner l'immortalité à l'âme. C'est pourquoi Achille non seulement est dit, debout devant le bûcher, invoquer les vents (…) pour que et le véhicule apparent [= le corps] obtienne, grâce à leur mouvement visible, le traitement approprié, et le *véhicule* plus divin que celui-ci soit purifié et retourne à son lot propre, attiré par les rayons de l'air, de la lune et du soleil, comme dit quelque part l'un des dieux (…). Il a accompli ces actes, usant de méthodes *hiératiques* »219.

- 220 H. DÖRRIE, *op. cit.*, p. 55, signale l'existence d'un petit traité intitulé *De vita et poesi Homeri* (...)

86La méthode de Proclus vise donc à un double effet : d'une part, elle veut récupérer et sacraliser Homère par la théurgie, faisant ainsi du poète un poète inspiré par les dieux, dont l'écriture, sacrée et symbolique, devient une révélation comprise seulement par quelques initiés, et procure l'union avec le divin ; d'autre part, elle veut trouver dans Homère le bien-fondé de la théurgie220. Nous pouvons montrer que Proclus adopte la même démarche en ce qui concerne Platon.

- 221 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 408, 12-13. Dans l'édition de Diehl, référence aux *Orph.frg.*, 294-295.
- 222 *Ibid.*, I, p. 318, 22-23.
- 223 *Ibid.*, II, p. 50, 30-32 : (…) τα λόγια (…) μαρτυρούντα τή παραδοσει τοΰ Πλάτωνος.
- 224 Voir H. LEWY, *op. cit*, p. 69, qui, en note 10, renvoie à la *Souda, s.v. Συριανός.*
- 225 Voir, entre autres références, PROCLUS, *Théol.plat.*, III, 27, p. 99, 12.
- 226 PROCLUS, *In Tim*, II, p. 255, 31-33 : *à* δή καί ή θεουργία μετ' *αυτόν* έξέφηνε διά τών χιασμών καί τώ (...)
- 227 PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 257, 4-5 : dans cet extrait contenant un vocabulaire chaldaïque (voir fr (...)
- 228 PROCLUS, *Th.pl.*, III, 27, p. 99, 12-15 : (…) μόνον ούκ έκείνο τού Πλάτωνος βοώντος, τό *"Ενθεν συρό* (...)
- 229 Voir chapitre 2, p. 128 et note 9.

87Ce qui frappe probablement le plus à la lecture des commentaires de Proclus, c'est l'acharnement avec lequel il cherche à mettre en accord Platon et les *Oracles.* Innombrables sont les passages où Platon se trouve confirmé par la *théologie transmise par les dieux* (ή θεοπαράδοτος θεολογία221) ou par *ceux qui s'en inspirent* (ol έκ της θεοπαραδότου θεολογίας ορμώμενοι222) ou tout simplement par les *Oracles* qui témoignent ainsi en faveur de l'enseignement de Platon223. En cela, il ne fait pas œuvre originale puisque son maître Syrianus aurait écrit une *Συμφωνία Όρφέως Πυθαγόρου Πλάτωνος προς τά λόγια βιβλία δέκα*224, ouvrage perdu mais souvent cité par Proclus225. Ceci témoigne qu'un pas de plus va être franchi par rapport à Jamblique : les *Oracles* et la théurgie sont dorénavant la référence obligée, non tant en matière de rite, ce qui avait été le principal souci de Jamblique, qu'en matière de théologie, surtout platonicienne. Mais, à côté de cela, Proclus se sert de Platon afin de cautionner les *Oracles.* Cette double démarche le confine au paradoxe suivant : s'il considère évidemment la théurgie (issue des *Oracles Chaldaïques)* chronologiquement postérieure à Platon226, il lui arrive aussi de parler des *Oracles,* ou de leur enseignement, comme s'ils étaient antérieurs à Platon : « Platon et *avant lui* les Dieux appellent l'âme épanchement ou source (…) »227, allant presque jusqu'à mettre un oracle dans la bouche de Platon : « Il s'en faut de peu que Platon ne proclame ceci : *de là, violemment entraînée, la*

foudre s'élance dans les creux des mondes, (…) »228. Platon parle par les *Oracles.* Il est vrai que ceux-ci auraient émané de la révélation de l'âme de Platon faite à Julien le Chaldéen par l'intermédiaire médiumnique de son fils229.

- 230 PROCLUS, *Th. pl.*, IV, p. 2, 7-9 "Οτι τόν της ανόδου τρόπον της έπί τό νοητόν τόν αυτόν ό Πλάτων πα (...)
- 231 *Ibid.*, IV, 9, p. 27, 9-10 : (…) κατά τους ακρότατους τών τελεστών τόν τής ανόδου τρόπον ύφηγήσατο (...)

88Nous avons choisi d'illustrer cette double démarche par un exemple particulièrement éclairant à cet égard. Il concerne le mode de remontée vers l'intelligible, envisagé dans la neuvième question du livre IV de la *Théologie platonicienne,* où Proclus dévoile d'emblée son intention de rapprocher Platon des théurges, puisque, selon lui, Platon « envisage comme mode de remontée jusqu'à l'intelligible le même que celui que les *théurges* ont enseigné »230 et « a enseigné le mode de remontée de tous les êtres vers l'intelligible en accord avec *ceux qui tiennent le rang le plus élevé dans la célébration des mystères* »231.

- 232 Fr. 86, 177 des Places.
- 233 H. LEWY, *op. cit.*, p. 483-484. Voir aussi la note complémentaire à *Théologie platonicienne*, IV, 24 (...)
- 234 H.-D. Saffrey a montré, dans un article récent, comment, contrairement à Plotin qui ne reconnaît a (...)
- 235 PROCLUS, *Th.pl*, IV, 9, p. 27, 8 : (…) τήν ενθεον έπιστήμην (…).
- 236 *Ibid.*, IV, 9, p. 29, 3-5 : Ό αυτός άρα τρόπος τής άναγωγής καί παρ' ήμϊν έστι, καί διά τουδε πιστό (...)
- 237 Ce découpage du *Phèdre* de Platon par Proclus a été souligné par H.-D. Saffrey et L.G. Westerink (*P* (...)
- 238 PROCLUS, *op. cit.*, IV, 9, p. 30, 12-14 : Τα γαρ συνθήματα τα μυστικά τών νοητών έν έκείνω τώ τόπω (...)
- 239 *Ibid.*, IV, 9, ρ. 31, 6-12 : Δοκεί δ' έμοιγε καί τάς τρεις αιτίας τάς ανάγωγους Ικανώς 6 Πλάτων έκφ (...)

89Dans son ensemble, le livre IV de la *Théologie platonicienne* traite des dieux intelligibles-intellectifs, degré intermédiaire entre les intelligibles et les intellectifs. Après en avoir déterminé les caractères généraux, Proclus veut fonder sa réflexion et se tourne, pour cela, vers le *Phèdre* de Platon, accordant plus précisément un long développement au mythe de l'ascension des dieux et des âmes jusqu'au sommet du ciel. Il consolide ensuite son exégèse du mythe de Platon en l'accordant avec l'enseignement des *Oracles.* En effet, dans sa description de la remontée des âmes jusqu'aux dieux intelligibles par l'intermédiaire des dieux-sources, des dieux perfecteurs et des dieux mainte-neurs, Proclus s'exprime en termes chaldaïques232, mis en correspondance avec les dénominations platoniciennes233. Ici, le souci de mettre en accord Platon et les *Oracles* tient autant dans ces dénominations que dans la reconnaissance d'une hiérarchie reliant le monde matériel aux dieux, qui, on le sait, revêt une importance de premier ordre dans l'élévation théurgique des âmes individuelles234. Après avoir cautionné Platon par les *Oracles* en célébrant, étant donné leur accord, « la science divinement inspirée de Platon »235, Proclus inverse sa démarche et confirme les *Oracles* par Platon, puisque, trouvant chez les Platoniciens le même mode de remontée que chez les théurges, celui-ci s'en trouve plus digne de foi236. Il parle cette fois de la remontée des âmes individuelles. En effet, pour Proclus, dans le *Phèdre,* Platon parle d'abord des âmes divines, puis des âmes humaines, les faisant remonter jusqu'aux dieux intelligibles par les

mêmes étapes237. À ce moment, grâce aux dieux mainteneurs, les âmes s'emplissent des « visions intégrales, immuables et simples » du lieu supracéleste, selon le *Phèdre* (250 b5-cl), assimilées par Proclus aux συνθήματα, qui désignent ainsi, en termes chaldaïques, le spectacle qui s'offre aux âmes et qui est celui qu'elles contemplaient avant leur descente dans le monde de la génération chez Platon238. Enfin, Proclus trouve dans les propos de Platon les trois causes élévatrives constituées par la triade chaldaïque *amour, vérité, foi.* En effet, le premier élément de cette triade est, selon lui, le moyen que Platon préconise afin d'atteindre l'union à la beauté intelligible, union qui se scelle au terme d'une initiation produite par la foi, troisième élément de la triade. Quant au deuxième élément de cette triade, la vérité, Proclus le retrouve dans la dénomination platonicienne du lieu supracéleste, à savoir la plaine de la vérité239.

- 240 *Ibid.*, IV, 26, ρ. 77, 9-12 et 13-15 : Προηγείται γάρ ή μέν τελετή τής μυήσεως, αύτη δέ τής εποπτεί (...)
- 241 *Ibid.*, IV, 24, p. 73, 6-9 : Καί ουδέν θαυμαστόν el καί τελετάρχας ό Πλάτων θεούς άνέξεται καλούντω (...)
- 242 *Ibid.*, IV, 26, ρ. 77, 23 : (…) ού λόγοις άλλ' έργοις φωτίσαντες (…).

90Un peu plus loin, toujours dans son exégèse du *Phèdre*, qui s'étend des chapitres 4 à 26 du livre IV de la *Théologie platonicienne*, Proclus, trouvant une fois encore chez Platon le fondement de la théurgie, se consacre à la troisième triade des dieux intellectifs-intelligibles, à savoir les dieux perfec-teurs (τελεσιουργοί). Il développe le rôle que jouent ceux-ci dans la remontée des âmes individuelles. Celles-ci, selon les termes du *Phèdre* (250 b-c), sont initiées, ensuite consacrées, enfin jouissent de l'époptie. Or, les dieux perfec-teurs, qui composent la troisième triade des dieux intelligibles-intellectifs après les dieux mainteneurs dans un ordre décroissant, regroupent les dieux perfecteurs (τελεσιουργοί) qui assurent l'initiation, les dieux mainteneurs (συνεκτικοί) qui assurent la consécration et les dieux rassembleurs (συναγωγοί) qui assurent l'époptie240. On voit par là comment Proclus introduit des notions chaldaïques dans la doctrine platonicienne des trois étapes franchies par les âmes, d'autant plus que ces dieux se voient alors qualifiés par Proclus du terme chaldaïque de télétarques (τελέταρχαι). Pour quelle raison, selon Proclus soucieux de justifier un terme chaldaïque par une doctrine platonicienne, Platon ne permettrait-il pas qu'on les appelle ainsi, puisqu'il dit lui-même que les âmes sont initiées par les dieux241 ? Le moment décisif de cette introduction de la théurgie dans la théologie platonicienne se marque surtout dans l'affirmation par Proclus que ces dieux nous illuminent, non par des paroles, mais par des *actions*242. Ces actions sont celles de la théurgie. Ainsi définies, elles émanent des dieux qui, accordant eux-mêmes le moyen de s'unir à eux, ne subissent aucune contrainte de la part des hommes. On entrevoit là le statut que Jamblique avait assigné à la théurgie.

- 243 *Ibid.*, IV, 9, ρ. 28, 24 – 29, 2 :"0πως δέ εντεύθεν ήδη συνάπτονται τοίς πρώτοις νοητοίς, ούκέτι δι (...)

91À la lecture du livre IV de la *Théologie platonicienne*, on aura remarqué que jusqu'à présent, il n'a été question que de la *remontée* des âmes jusqu'au sommet des intellectifs. Or, après celle-ci, s'accomplit *l'union* avec les intelligibles. À ce stade, on constate que Proclus pose un accord tacite entre Platon et les *Oracles*, puisque, l'union s'accomplissant par des moyens indicibles et étant de ce fait elle-même indicible, Platon n'en a pas parlé. L'union fait partie des doctrines secrètes de Platon, éclairées par Proclus à la lumière des enseignements des théurges243. Ceci est une nouvelle facette de la manière dont Proclus confirme Platon par les *Oracles.*

Proclus dans le sillage des *Oracles* et de Jamblique

92Jusqu'ici il n'a été nullement question de définir ce *qu'est* la théurgie selon Proclus, mais bien pourquoi et comment il a introduit dans son système philosophique la théurgie des *Oracles* et de Jamblique. Les raisons de cette introduction sont apparues clairement dans la récupération philosophique par Proclus des grandes figures traditionnelles du paganisme. Les moyens mis en œuvre par Proclus pour la réaliser émanent de concepts propres, pour la plupart, aux *Oracles Chaldaïques* et exploités déjà par Jamblique. Nous les avons signalés au passage. Il n'est pas inutile de revenir un instant à ces influences conjointes qui situent Proclus dans la lignée des *Oracles* et du *De Mysteriis.*

93Les nombreuses citations des *Oracles Chaldaïques* dans l'œuvre de Proclus font incontestablement de celui-ci leur plus fervent adepte.

- 244 *Ibid, Y,* 30, p. 111, 17-18 : (…) ταίς νοεραίς *τομαϊς (…).*
- 245 *Ibid.*, III, 6, p. 26, 1 (οχετών) et IV, 6, p. 24, 11 (οχετών), entre autres références.
- 246 Voir l'introduction de H.-D. SAFFREY et L.G. WESTERINK à la *Théologie platonicienne*, IV, p. XLVII (...)
- 247 On trouvera un excellent résumé de la question de l'influence des *Oracles* sur Proclus dans l'intro (...)

94Il n'est pas le lieu ici de relever tous les termes propres aux *Λόγια* et récupérés par Proclus : les « coupures intellectives »244, « canaux »245 et autres « iynges »246 ne présentent en soi que peu d'intérêt247. Il importe plutôt de savoir, comme nous l'avons dit, ce qui, dans les *Oracles,* a pu susciter un tel intérêt de la part de Proclus et de découvrir à quelles fins il a exploité certains concepts chaldaïques.

- 248 Voir chapitre 2, p. 169-173.
- 249 E.R. DODDS, *Proclus. The Eléments of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1992^{2}, p. 314, tient à rat (...)
- 250 Notamment dans le mythe du *Phèdre,* cité plus haut, p. 252. Proclus reconnaît également l'autorité (...)
- 251 Fr. 201 des Places.

95Un premier concept chaldaïque, récupéré déjà par Jamblique248, joue un rôle important dans l'insertion de la théurgie par Proclus dans la théologie platonicienne : c'est celui du véhicule de l'âme, de 1'δχημα. Comme le σύνθημα, étudié ci-après, 1'δχημα n'est pas un néologisme que l'on doit à l'auteur des *Oracles Chaldaïques*249. Proclus a l'avantage de trouver ce terme à la fois chez Platon250 et dans les *Oracles*251, ce qui lui permet de souligner l'accord de ces deux autorités. Mais le sens de char des dieux, dans lequel le terme est utilisé chez Platon, n'annonce pas celui que lui donne Proclus. Deux questions surgissent alors : quel sens Proclus a-t-il donné à 1'δχημα et quel rôle joue celui-ci dans sa théurgie ?

- 252 PROCLUS, *Éléments de théologie*, théorème 209 (p. 182, 16-18 Dodds) : Πάσης μερικής ψυχής τό όχημα (...)
- 253 PROCLUS, *Th. pl.*, I, 3, p. 16, 5-7 (comparant l'âme qui s'élève aux initiés) : (…) αυτήν τήν θείαν (...)
- 254 A.-J. Festugière (*Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, in *Études de Philoso* (...)
- 255 Voir plus loin, p. 268-274.

- 256 PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 300, 16-20 : (…) ἡ τελεστικὴ συμβάλλεται, διά τοῦ θείου πυρός ἀφανίζουσα (...)
- 257 PROCLUS, *In rem publ.*, II, p. 155, 5-7 : (…) ἔξω σώματος ὂν καί ὑλης, καί δταν ἀποκαταστή, τά τε ο (...)
- 258 *Ibid.*, II, p. 154, 5-8 et 9-12 : ὡς γάρ ol παρ' ἡμῖν Ιερατικοί τοῖς ἐπόπταις δύναμιν ἐντιθέασιν Ιδ (...)

96L'ὄχημα désigne l'enveloppe pneumatique de l'âme qui l'accompagne dans sa descente et dans sa remontée : lors de la descente, il « s'adjoint des tuniques matérielles et il remonte en retranchant tout ce qui est matériel et en réintégrant sa propre forme »252. Aussi, l'âme se présente aux dieux « dénudée », c'est-à-dire dépouillée des tuniques revêtues lors de sa descente. Proclus attribue explicitement cette image du dénudement aux *Oracles*253. C'est dans ce processus que Proclus fait intervenir la théurgie comme contribuant à la purification du véhicule de l'âme254. « La vie télestique255 », dit en effet Proclus, « fait disparaître au moyen du feu toutes les souillures conséquentes à la génération, comme l'enseignent les *Oracles*, et toute la matière étrangère et irrationnelle que le corps pneumatique a attirée à lui »256. Lorsque ce véhicule est purifié, « quand il est hors du corps et de la matière et qu'il est revenu à son point de départ », dit encore Proclus attribuant ce propos aux théurges, « il voit les lumières célestes et supracé-lestes »257. Les rites théurgiques, purifiant le véhicule de l'âme, le rendent, de ce fait, capable de percevoir une vérité cachée. Cette doctrine lui permet d'expliquer pourquoi Er est capable de regarder et d'écouter tout ce qui se passe dans l'au-delà afin d'en être le messager auprès des hommes. Proclus exploite donc une fois encore un concept chaldaïque dans son exégèse de Platon. Dans le cas précis de la purification de l'âme d'Er, le plus surprenant est que la théurgie mise en œuvre à cette fin est celle de l'Univers, semblable à celle des théurges ici-bas, mais antérieure à elle et présente dans le Tout : « De même que les hiératiques chez nous introduisent dans les époptes la faculté de voir des apparitions qu'auparavant ils ne voyaient pas et les en font spectateurs, de même *l'art hiératique présent dans le Tout, avant celui de chez nous* donne pareils moyens à beaucoup d'âmes, (…) il use de pouvoirs télestiques et élève à un rang angélique celles des âmes qui sont initiées, pour qu'elles transmettent la vérité cachée »258. La théurgie apparaît, en fin de compte, comme une action des dieux, en tant que préexistant à la théurgie opérée par les hommes.

97Un second concept chaldaïque joue un rôle important dans la démarche du philosophe, celui du symbole ou *σύνθημα.* En le récupérant, Proclus est fidèle à Jamblique et place sa *Théologie platonicienne* dans la continuité du *De Mysteriis.*

- 259 W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'antiquité,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection Vérité d* (...)
- 260 Voir chapitre 2, p. 160-161.
- 261 C'est bien en termes issus des *Oracles* que Proclus introduit le symbolisme dans sa doctrine (Voir (...)
- 262 J. TROUILLARD, *Le symbolisme chez Proclus,* in *Dialogues d'Histoire Ancienne, 7,* 1981, p. 298, dist (...)
- 263 Fr. 2 et 109 des Places (voir chapitre 2, p. 151 et note 188, p. 134 et note 50), à mettre en para (...)
- 264 Fr. 108 des Places (voir chapitre 2, p. 134 et note 54), à mettre en parallèle avec PROCLUS, *In Ti* (...)
- 265 JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 11 (96, 19 – 97, 2) : τών νοουμένων τοις θεοίς μόνον συμβόλων αφθέγκτων δ (...)

- 266 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 210, 11-16 et 210, 30 – 211, 3 : Πάντ' ούν καί μένει καί επιστρέφει πρός τ (...)
- 267 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 177, 18-23 : (…) ύπερδραμοῦσα μέν τόν εαυτής νουν, άνεγείρασα δέ *τό ά* (...)
- 268 JAMBLIQUE, *De Myst.*, V, 23 (233, 7-10) : extrait cité chapitre 1, p. 83 et note 384.
- 269 PROCLUS, *Th.pl*, I, 2, p. 9, 2-7 : (…) έν ταίς τελεταίς οικείας τάς ύποδοχάς τοις θεοϊς προευτρεπί£ (...)
- 270 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 384, 23 – 385, 17 (extrait trop long pour être retranscrit ici, mais que l (...)
- 271 *Ibid.*, I, p. 386, 8-13 : Kat μήν καί ή τών AIγυπτIων παράδοσις τα αύτα Trepl αυτής- φησιν δ γέ τοι (...)
- 272 Voir chapitre 1, p. 24 et note 3.

98Le σύνθημα n'est pas un terme proprement chaldaïque : il désigne dans les cultes à mystères le « *mot de passe* », formule permettant aux mystes de se reconnaître et témoignant de leur initiation259. Le σύνθημα chaldaïque est bien plus que cela : il joue un rôle dans le salut de l'âme et l'union mystique260. C'est de ce dernier qu'il faut rapprocher la conception de Proclus. Outre que l'utilisation de ce terme se fait généralement dans un contexte inspiré des *Oracles*261, le σύνθημα, ou encore le σύμβολον262, désigne ce par quoi s'effectue la remontée vers les dieux et ensuite l'union. Comme dans *l'Oracle,* l'âme doit se remémorer le symbole paternel (le πατρικόν σύνθημα ou le τριάδος σύνθημα263). Comme dans *l'Oracle,* les συνθήματα ou les σύμβολα ont été disséminés par le Père264. Ils assurent l'efficacité du rite car, comme chez Jamblique, ce sont les *signes divins* qui agissent sur les dieux265. Ces caractéristiques apparaissent nettement dans cet extrait du *Commentaire au Timée* consacré à la prière : « Tous les êtres donc restent auprès des dieux et retournent vers eux, ayant reçu ce pouvoir d'eux et ayant recueilli, selon l'essence, des *caractères* doubles, les uns pour rester là-bas, les autres pour y retourner, une fois qu'ils ont fait leur procession. Et cela, on peut le constater non pas seulement dans les âmes, mais encore dans les objets inanimés qui viennent à la suite (…). Grâce aux *signes ineffables* des dieux que le Père des Âmes a ensemencés en celles-ci, la prière accorde la très grande perfection (…) »266. La théurgie apparaît une fois encore comme une action des dieux sur les hommes, et non des hommes sur les dieux puisque ses actions sont déterminées non par la volonté des hommes, mais par les signes que les dieux eux-mêmes ont disséminés dans le monde avant la mise en œuvre des actes théurgiques, ce qui signifie que personne ne peut atteindre l'union divine si une intervention divine ne précède pas son acte. On comprend dès lors que, grâce au concept du σύνθημα, la théurgie, comme chez Jamblique, est un rite ultra-intellectuel puisque, selon ses propres termes, « l'âme a dépassé son propre esprit, elle a éveillé *le caractère ineffable* de la substance unitaire des dieux et conjoint le semblable au semblable »267. Enfin, ces symboles ont été disséminés par le Père jusque dans les objets inanimés (pierres ou plantes), ce qui permet à Proclus de dépasser le pessimisme de Plotin concernant la matière, ainsi que l'avait fait Jamblique lorsqu'il reconnaissait une matière propre à recevoir les dieux268. Ainsi, Proclus affirme que les réceptacles destinés à attirer la présence des dieux doivent être appropriés à ceux-ci, qu'il s'agisse de matière, d'animal ou d'homme269. Si la matière possède cette faculté d'offrir un réceptacle aux dieux, c'est que, dit Proclus dans son *Commentaire au Timée,* dans une interprétation quelque peu forcée du texte de Platon, elle fut créée par Dieu, propos qu'il cautionne par Orphée, mais aussi par la tradition des Égyptiens, transmise par Jamblique270. Proclus reconnaît sa source : « Et la tradition des Égyptiens affirme la même chose à ce sujet. Du moins le *divin Jamblique* a rapporté qu'Hermès veut faire sortir la matérialité de la substantialité. Il est tout à fait vraisemblable que c'est d'Hermès aussi que Platon tient une telle opinion sur la matière »271. En faisant intervenir Platon dans une théorie

sur l'origine de la matière chère aux théurges, Proclus apporte, selon une habitude que nous lui connaissons désormais, une garantie supplémentaire à son propos et, en rattachant Platon à l'hermétisme, il est fidèle à une tradition respectée, notamment, par Jamblique272.

- 273 Pour désigner ces caractères ou ces marques reçues de la Nature, Proclus utilise tantôt le terme σ (...)
- 274 *Ibid.*, I, ρ. 210, 16-20 : Τί γάρ άλλο έστί τό καί τούτοις τήν συμπάθειαν πρός άλλας καί άλλας δυνά (...)

99Il n'est pas aisé, on le voit, de séparer nettement l'influence des *Oracles* sur Proclus et celle de Jamblique car, souvent, Proclus donne à son interprétation des *Oracles* le même éclairage que l'auteur du *De Mysteriis.* Ainsi, la doctrine du σύνθημα ou du σύμβολον s'inscrit dans celle, beaucoup plus large, de la *sympathie universelle* dont nous avons souligné l'importance dans la théurgie selon Jamblique. Celle-ci est précisée dans la doctrine des « chaînes » selon laquelle toute âme et même tout objet appartiennent à une chaîne les reliant à un certain dieu, ayant reçu de la nature des σύμβολα ou des συνθήματα273 en correspondance avec lui : « Qu'y a-t-il d'autre en effet qui, dans les objets inanimés aussi, produit un lien de *sympathie* avec l'une ou l'autre puissance, sinon le fait qu'ils ont reçu en partage de la nature des *symboles* qui les apparentent, ceux-ci à telle classe de dieux, ceux-là à telle autre ? »274

- 275 Voici par exemple *cê* qu'il dit à propos de l'héliotrope et autre sélénotrope : *C.M.A.G.*, VI, p. 14 (...)
- 276 PROCLUS, *In rem publ.*, II, p. 337, 15-17 : πώς ή Διοτίμα φησIν τήν γοητείαν καί ού τήν Ιεραικήν μό (...)

100Cette doctrine est particulièrement illustrée par Proclus dans le *Tlepi τής ιερατικής τέχνης*275. Contrairement aux autres traités de Proclus où la théurgie s'insère dans un système théologique et philosophique, cet opuscule ne traite que de l'aspect pratique des opérations théurgiques reposant sur le principe de la sympathie universelle. En cela, il a pu contribuer à confondre magie et théurgie. Nous en voulons pour preuve qu'il a été traduit en latin par Marsile Ficin sous le titre *Opus Procli de sacriflcio et magia.* C'est oublier que Proclus a, lui aussi, opposé les pratiques de la sorcellerie à celles de l'art hiératique, attribuant les premières à de mauvais démons, dans une démarche toute jambliquienne276. C'est oublier surtout le statut propre de la théurgie chez Proclus qui, nous l'avons montré, la conçoit en priorité comme une action divine dont l'efficacité ne dépend pas des hommes, mais des signes envoyés par les dieux. Cette conception de la théurgie fait écho à celle de Jamblique et, rappelons-le, avait permis à celui-ci de répondre à l'objection de la contrainte exercée sur les dieux lors des rites.

- 277 PROCLUS, *Th. pl.*, I, 13, p. 59, 22 – 60, 4 : Τί γάρ ή τής υπάρξεως τών θεών ή τής άγαθοειδοΰς προν (...)
- 278 *Ibid.*, I, 25, p. 112, 25 – 113, 10 :"Iv' ούν συνελόντες εϊπωμεν, τρία μέν έστι τα πληρωτικά ταύτα (...)
- 279 Fr. 46 des Places.

101Outre le statut de la théurgie, la doctrine fondamentalement grecque de la *providence divine* avait balayé cette objection, en ce sens que les dieux agissent par bonté, non sous la contrainte des hommes. Proclus considère lui aussi comme capital de croire en l'existence des dieux, en leur providence pleine de bonté et en leur puissance immuable et inébranlable, par lesquelles ils convertissent les êtres vers eux sans rien subir de leur part277. Partant de là, la

théurgie est l'œuvre de la bonté divine, ce que Proclus vient encore confirmer en tenant le raisonnement suivant. La bonté divine fait partie des trois fonctions « qui ont le pouvoir de remplir les êtres divins et qui s'avancent à travers tous les genres supérieurs, que sont la *bonté,* la sagesse et la beauté. Trois sont également les fonctions qui rassemblent les êtres ainsi comblés, et ce sont la *foi,* la *vérité* et *l'amour.* Par elles tous les êtres sont sauvés et joints aux causes primordiales, les uns par le délire de l'amour, d'autres par la divine philosophie, d'autres enfin par *la puissance théurgique,* qui est supérieure à toute sagesse et science humaines, embrassant les bienfaits de la divination, les forces purificatrices de l'initiation parfaite, et absolument toutes les opérations de la divine possession »278. Ainsi donc, selon Proclus, aux trois caractères des dieux correspondent trois caractères des êtres ; la bonté correspond à la foi, la sagesse, à la vérité et la beauté, à l'amour. Il introduit ainsi la triade chaldaïque « *foi, vérité, amour* »279, triade qui, selon les *Oracles Chaldaïques,* assure le salut. Proclus ajoute les modalités suivantes : la foi élève les êtres par la théurgie, la vérité, par la philosophie, et l'amour, par la folie amoureuse. Sa démarche pourrait donc se résumer sous la forme d'une triple triade : bonté – foi – théurgie, sagesse -vérité – philosophie, beauté – amour – folie amoureuse.

- 280 H.-D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel, op. cit.,* p. 168.

102Par son exploitation des doctrines de l'δχημα, du σύνθημα, de la sympathie universelle et de la providence divine, Proclus se situe dans la lignée des *Oracles Chaldaïques* et de Jamblique. Toutefois, alors que chez Jamblique, la théurgie et les concepts chaldaïques qui s'y rattachent servent essentiellement à justifier le rituel païen, chez Proclus, ils s'insèrent surtout dans la volonté de construire et de consolider la théologie platonicienne. Il ne s'agit plus tellement de donner un statut nouveau au rituel, mais, grâce à des concepts chaldaïques, dont, en fin de compte, nous ignorons le rôle exact qu'ils tinrent dans la théurgie chaldaïque proprement dite, d'éclairer et d'interpréter la doctrine platonicienne, voire même d'en dévoiler des parties secrètes, tout en trouvant chez Platon le fondement de la théurgie. Amorcée tout de même par Jamblique dans la mesure où les dieux et les démons, intermédiaires entre l'âme et les dieux, et, de ce fait, acteurs de la théurgie, se trouvent insérés dans la hiérarchie du divin issue des hypothèses du *Parménide*280, cette démarche s'illustre particulièrement chez Proclus qui voit dans les *Oracles* une autorité nouvelle en ce qui concerne cette hiérarchie. Si les indications sur le statut ou le rituel théurgiques interviennent donc essentiellement dans des comparaisons qui permettent d'éclairer le mythe ou certains éléments de la doctrine platonicienne, il est toutefois possible d'en avoir une approche plus précise.

Statut de la théurgie chez Proclus

- 281 PROCLUS, *Éléments de théologie,* théorème 145 (p. 128, 8-9 et 11-12 Dodds) : (…) καί έν ψυχαϊς έστι (...)
- 282 PROCLUS, *Th pl.,* V, 8, p. 30, 1-6 ; Καί τούτον δή τόν τρόπον αί δεύτεροι διακοσμήσεις άεί συνάπτου (...)
- 283 Voir extrait cité p. 261 et note 278.
- 284 PROCLUS, *Th.pl,* II, 5, p. 37, 7-9 et 12-15 : (…) θεωρητέον (…) τίνες άν εΐεν τρόποι τής πρός αυτό (...)
- 285 *Ibid.*, II, 7, p. 43, 13-14.
- 286 *Ibid.*, II, 7, p. 44, 17-18 : Καί μοι δοκεί τής έπί τό πρώτον ανάγωγης ό τοιούτος τρόπος άριστος εί (...)

- 287 *Ibid.*, II, 6, ρ. 42, 10-12 : (…) ή πρός αυτό τών πάντων ενωσις κρύφιος έστι καί άφραστος καί άγνωσ (...)
- 288 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 177, 18-23 : cité p. 258 et note 267.
- 289 JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 11 (96, 13 – 97, 9).
- 290 PROCLUS, *Th.pl*, IV, 9, p. 31, 12-14 : Ού γάρ διά νοήσεως ουδέ διά κρίσεως ὅλως ή μύησις, άλλα διά (...)
- 291 M. DI PASQUALE BARBANTI, *Proclo tra filosofta e teurgia, op. cit.*, p. 166-169,192-193. Pour A. SH (...)
- 292 Sur ce point, les avis divergent : voir, entre autres références, J. Trouillard (*Le merveilleux da* (...)
- 293 E.R. DODDS, *Proclus. Éléments de théologie*, p. XXI et note 5.
- 294 *Ibid.*, p. XXI-XXII.
- 295 PROCLUS, *Th. pl.*, II, 8, p. 56, 8-10 : (…) τήν υπαρξιν τήν εαυτής άνεγείρουσαν μύσασαν, φησί, προσ (...)
- 296 Voir H.-D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel, op. cit.*, p. 164-166, citant PLOTIN, *Enn* (...)
- 297 PROCLUS, *In Parm.*, IV, 948, 18-20 ; 31-35 Cousin : ούτε μένειν τι τής ψυχής άνω ρητέον, ϊνα δι' εκ (...)
- 298 PLOTIN, *Ennéades*, V, 1, 3, (p. 18, 10-13 Bréhier) : Δεϊ δέ λαβείν έκεΐ ούκ έκρέουσαν, άλλα μένουσα (...)

103La théurgie selon Proclus nous est apparue d'une façon générale, comme chez Jamblique, en tant que symbolisme actif, ayant pour but l'union mystique. Elle se fonde sur les principes de la sympathie universelle, reconnaissant une vertu anagogique ou purificatrice même dans la matière281, et de la hiérarchie des êtres supérieurs282. Elle est œuvre de la bonté divine, transmise par les dieux eux-mêmes afin de pouvoir s'unir à eux. En tant que telle, elle se place au-dessus de la philosophie283 et de la théologie. Ces dernières sont du ressort de la connaissance rationnelle et peuvent intervenir dans la remontée, mais elles n'amènent pas à l'union. Cette différence est explicitement marquée par Proclus qui, définissant chez Platon deux modes de remontée vers l'Un, l'analogie et les négations284, présente celles-ci comme des démarches intellectuelles, des modes de connaissance, d'enseignement (διδασκαλίας285). Ainsi, lorsqu'il examine l'analogie du soleil, il range ce mode de remontée dans la théologie, non dans la théurgie : « Il me semble que ce mode de remontée vers le premier principe est excellent et convient particulièrement à la théologie »286. Soulignant alors la nuance entre la *remontée* vers l'Un et *l'union* de toutes choses avec lui, il précise que celle-ci est « secrète et ineffable et inconnaissable à tous les êtres »287. C'est là précisément qu'il fait intervenir la théurgie. À ce moment, en effet, « l'âme a dépassé son propre esprit et éveillé le symbole ineffable de la substance unitaire des dieux »288. Cette déclaration fait écho aux propos de Jamblique qui, affirmant que les actes de la théurgie ne doivent pas leur efficacité à notre pensée, mais aux signes divins289, avait conçu un rite allant au-delà de l'intellect, que nous avons appelé ultra-intellectuel. Proclus ne dit-il pas lui aussi que l'union ne s'obtient ni par une intellection ni par un jugement, mais « grâce au silence unitaire et supérieur à toute opération de connaissance »290 ? Par conséquent, il est faux de dire que Proclus cherche à concilier les *Oracles* et Plotin dans une conception intellectuelle de l'union avec Dieu. Tel est l'avis de M. di Pasquale Barbanti, qui étudiant le rapport « singulier », selon ses propres termes, entre théurgie et contemplation plotinienne, conclut que Proclus propose deux sciences parallèles, la noétique et la théurgique, visant à un même but, à savoir rejoindre le divin. Selon elle, cette prise de position le différencierait des *Oracles*, dans la mesure où ceux-ci considèrent la théurgie comme le seul moyen d'atteindre le divin, alors que Proclus la placerait, comme une des voies possibles, aux côtés de la vie contemplative291. La profession

de foi que nous venons de lire fait apparaître l'indubitable supériorité de la théurgie. Que cela ne nous empêche cependant pas de nous demander quelle fut la position de Proclus par rapport à Plotin. Certains savants déjà se sont souciés de savoir si Proclus appartient plus au courant plotinien ou au courant jambliquien[292], question d'autant plus délicate que son œuvre est empreinte de l'influence tant de Plotin que de Jamblique. E.R. Dodds, étudiant les sources des *Éléments de théologie*, a souligné l'influence de Plotin, signalant des rapprochements au mot près[293]. Il n'a pas manqué non plus d'établir de multiples rapprochements avec celui que Proclus appelle « *le divin Jamblique* »[294]. De notre côté, nous avons pu relever dans la *Théologie platonicienne* une description de la contemplation en termes plotiniens puisque « l'âme, écrit Proclus en s'inspirant explicitement de Plotin, en *éveillant* sa propre existence, se présente *les yeux fermés* au Roi de toutes choses »[295]. On peut donc supposer que, fidèle à son rôle de conciliateur, Proclus a pu trouver une place à la méditation contemplative plotinienne. Toutefois, il la situe en-dessous de l'union par la théurgie qui peut alors apparaître comme son couronnement. À cet égard, H.-D. Saffrey nous semble avoir tranché définitivement la question. Il relève en effet dans le *Commentaire sur le Parménide* de Proclus une attaque directe à la thèse plotinienne selon laquelle l'âme humaine, ayant laissé, avant de s'incarner, une partie d'elle-même dans le monde d'en-haut, assure de ce fait une communion potentielle permanente avec le divin, ce qui la dispense de faire appel à la théurgie pour aller à Dieu[296]. Qu'il nous soit permis de rappeler, à la suite de Saffrey, quelques extraits de cette page du *Commentaire sur le Parménide : «* (…) il ne faut pas dire qu'une part de l'âme demeure là-haut, afin que nous puissions par le moyen de cette part établir un contact avec les Intelligibles (…). Non, il faut dire que nous pouvons intelliger les Êtres à partir des marques divines que nous avons d'eux (…) »[297]. En attribuant aux συνθήματα révélés par les dieux de la théurgie le rôle que Plotin attribue à la partie supérieure de l'âme pour aller à Dieu, Proclus affirme, sans conteste, le primat de la théurgie sur la contemplation, conçue par Plotin comme une activité intellectuelle puisque, de son propre aveu, cette partie de l'âme, ne s'écoulant pas, mais restant là-bas, venant de l'intelligence est une âme intellectuelle[298]. Or, faut-il encore le rappeler, la théurgie, mise en œuvre par les symboles divins, dépasse toute intellection.

104Ce statut n'exclut pas un certain rituel et, bien que Proclus n'ait pas comme préoccupation première d'en décrire les modalités, c'est sans doute dans son œuvre que l'on trouve le plus d'indications à ce sujet. Ceci ne manque pas de soulever certaines questions. Comment Proclus a-t-il inséré dans sa théurgie conçue comme un rite ultra-intellectuel certains aspects plus matériels qui supposent, comme chez Jamblique, différents niveaux de théurgie ? Ce rituel dérive-t-il de cette secte de mystiques ayant vécu sous Marc-Aurèle ? Ou bien faut-il considérer que, dans le sillage de Jamblique, Proclus a étendu la théurgie, d'un rite propre à cette secte, au rite païen devenu « œuvre divine » ? En d'autres termes, la théurgie selon Proclus est-elle apparentée plus à la théurgie selon les *Oracles* ou à la théurgie selon Jamblique ? Ou présente-t-elle des spécificités propres ?

Les rites théurgiques selon Proclus

105Les informations que Proclus transmet au sujet du rituel théurgique sont disséminées dans ses ouvrages. Après collection de ces informations, nous pouvons rattacher celles-ci à deux rituels principaux, d'une part, le rite de l'enterrement du corps, d'autre part, la télestique, conçue comme évocation par les symboles. On trouve encore ici et là diverses prescriptions en matière de cérémonies sacrées.

- 299 PROCLUS, *Th.pl.*, IV, 9, p. 30, 17-19 : Καί, ὃ πάντων έστι θαυμαστότατον, ὅτι τῶν θεουργων θάπτειν (...)

106Bien qu'on ne décèle qu'une seule et brève allusion à un rite consistant à s'enterrer tout le corps sauf la tête, cette information revêt une importance capitale, dans la mesure où elle a été considérée comme le seul témoignage explicite sur un rite spécifiquement théurgique. Dans son exégèse du *Phèdre* de la *Théologie platonicienne,* Proclus confirme Platon par les *Oracles,* mettant en rapport l'affirmation du *Phèdre* selon laquelle l'âme qui suit la divinité de plus près élève la tête de son cocher vers le lieu extérieur (248 a) et l'enterrement du corps, à l'exception de la tête que, selon Proclus, les théurges pratiquent dans la plus secrète des initiations299. Ce texte, on l'imagine aisément, a suscité de nombreuses interprétations de la part des savants modernes qui, avec plus ou moins de bonheur, ont cherché des textes parallèles afin de mettre son contenu en lumière.

- 300 H. LEWY, *op. cit.*, p. 204-207 (*The death of the body*).
- 301 Fr. 159 des Places (cité p. 152 et note 197).
- 302 Voir chapitre 2, p. 152-153.
- 303 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 152, 8-10 : extrait cité p. 250 et note 219.

107C'est ainsi qu'H. Lewy s'est attardé sur le rite de la « mort du corps »300. A la suite d'A. Dieterich, il affirme que ce rite représente la mort de la personne initiée qui détruit son propre corps afin de sauver son âme. Par conséquent, selon H. Lewy, ce rite figure un suicide mystique. Il étaye sa thèse par deux arguments. D'une part, il met en rapport cette glorification de la mort volontaire avec un fragment des *Oracles* selon lequel « les âmes qui ont quitté le corps avec violence sont les plus pures »301. Or, nous avons jugé bon de donner une autre interprétation à ce fragment, en le rapportant au combat que doit mener l'âme afin d'assurer son salut302. D'autre part, H. Lewy fait appel à un extrait du *Commentaire sur la république,* dans lequel Proclus, cherchant à accorder Homère et les *Oracles,* met en rapport les agissements d'Achille devant le bûcher de Patrocle et les procédés dont usent les théurges pour donner l'immortalité à l'âme303. À l'évidence, le parallèle n'est guère heureux dans la mesure où il n'est pas question de suicide dans ce dernier contexte : Patrocle ne se suicide pas, il est mort et c'est Achille qui accomplit le rite. La thèse du suicide mystique ne convient pas dans ce cas précis. On y retrouve toutefois les deux étapes symboliques de l'initiation, à savoir la mort du corps et le salut de l'âme.

- 304 Voir E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety ; some Aspects of religious Expérience f* (...)
- 305 APULEE, *Métamorphoses,* XI, 23, 7 : *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omni* (...)
- 306 Voir P. VALLETTE, *Apulée. Les Métamorphoses,* Tome III (Livres VII-XI), Paris, Les Belles Lettres ((...)
- 307 H. LEWY, *op. cit.*, p. 189-190.
- 308 P. COLLOMP, *Per omnia elementa (un détail de l'initiation isiaque),* in *Revue de Philologie,* 36, 19 (...)
- 309 Attesté dans d'autres cultes, comme nous l'avons montré (Bacchanales, pseudoinitiation à la « théu (...)
- 310 W. BURKERT, *op. cit.*, p. 90 et 92.
- 311 Voir A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Commentaire sur la République,* Tome I, Paris, Vrin, p. 16, note 1 (...)

- 312 PROCLUS, *In rem publ.*, II, p. 312, 20-21 ; (…) τόν τάς άγιωτάτας έκφήναντα τελετάς (…) ; *In Parm.*, (...)
- 313 Voir p. 275-276.

108Ces deux étapes se retrouvent également dans le rite des mystères d'Isis rapporté par Apulée, qui peut être mis en parallèle avec le rite théurgique de l'enterrement du corps304. L'initiation rapportée par Apulée figure un voyage qui a pour première étape une descente aux Enfers, royaume de Proserpine, et ensuite, une remontée jusqu'au soleil, par les différents échelons d'une hiérarchie de dieux. Voici les termes dans lesquels le héros raconte son expérience : « J'ai approché des limites de la mort ; j'ai foulé le seuil de Proserpine et j'en suis revenu porté à travers tous les éléments ; en pleine nuit, j'ai vu le soleil briller d'une lumière étincelante ; j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, je les ai vus face à face et les ai adorés de près »305. L'ascension décrite par Apulée se fait *per omnia elementa,* ce qui ne manque pas d'évoquer la doctrine selon laquelle les âmes, lors de leur remontée, se purifient des souillures qu'elles ont contractées en descendant sur terre306. Ceci, ajouté au fait que l'initiation s'opère par toute la hiérarchie des dieux, nous rapproche des doctrines sur lesquelles repose la théurgie307. Mais il convient de rester prudent. En effet, P. Collomp a très bien montré que ce voyage initiatique à travers les éléments, dans lesquels il reconnaît les astres que l'âme doit traverser après la mort, se retrouve dans un très grand nombre de sectes, notamment, gnostiques et hermétiques308. Ajoutons à cela que le rite de simulation d'une descente aux Enfers309 et, de façon plus large, le rite d'initiation de la mort et de la renaissance, représentent une constante dans les cultes à mystères310. Par ailleurs, une difficulté supplémentaire apparaît dans l'étude de la théurgie chez Proclus : de même que les *Théologiens* désignent tantôt les auteurs des *Oracles,* tantôt Orphée, tantôt Homère et Hésiode311, de même il est reconnu que lorsqu'il parle *des plus saintes initiations,* Proclus signifie souvent les mystères d'Eleusis ou l'orphisme312. *A priori,* il n'est donc pas évident que Proclus, attribuant cet enterrement du corps à des *théurges* dans *la plus secrète des initiations* fasse allusion à un rite proprement chaldaïque, entendons, propre à la théurgie selon les *Oracles Chaldaïques.* De là, l'hypothèse récurrente313 que les *Théurges* ne seraient pas seulement les membres d'une secte reconnaissant l'autorité des *Oracles,* mais aussi les sectateurs d'autres cultes à mystères, mystères d'Eleusis ou orphisme.

- 314 PROCLUS, *Th.plat.*, IV, 9, p. 27, 8.
- 315 PROCLUS, *ln rem publ,* II, p. 123, 8-14 : Τοῦτο μέν ούν ὅπερ λέγω, τό τήν ψυχήν έξιέναι τε δύνασθαι (...)
- 316 *Ibid.*, II, ρ. 119, 5-6 : καί γαρ ol Ιερατικοί λόγοι τούτο δρώσιν, χωρίεοντες άπό τών σωμάτων τάς ψ (...)

109Pourtant, plusieurs indices semblent conforter l'hypothèse d'une origine chaldaïque. D'abord, le contexte dans lequel Proclus introduit cette allusion révèle, comme souvent, son souci de mettre en accord les *Oracles* et Platon, afin que la science de celui-ci soit divinement inspirée314. Dans ce cas précis, par la description de ce rite, il confirme le propos de Platon selon lequel l'âme élève la tête de son cocher. Ensuite, la présence dans cet extrait de termes, si pas chaldaïques, en tout cas utilisés généralement par Proclus dans un contexte issu des *Oracles* (σύνθημα, χαρακτήρ), et le rappel, un peu plus loin, des trois vertus théurgiques *amour, vérité, foi* dont Proclus rappelle la force élévatrice. Enfin, il n'est pas sans intérêt de rapprocher l'extrait suivant pour confirmer l'origine chaldaïque de ce rite : « Ce que je dis, à savoir que l'âme peut sortir du corps, puis de nouveau y entrer et réanimer le corps qu'elle avait abandonné, les écrits des chefs du Péripatos le montrent depuis longtemps, et tout ce qui a été publié par les Théurges sous le règne de Marc-Aurèle apporte une confirmation évidente

au récit. *Car ceux-là aussi, par une sorte d'opération initiatique, produisent le même effet sur l'initié* »315. Proclus vise une fois encore à prouver la pertinence d'une pratique – en l'occurrence celle de la sortie de l'âme et de sa réincarnation dans le même corps – grâce à l'autorité des Julien. Cette autorité lui vient tant de leurs écrits que des rituels. Soulignons encore que cette opération s'accomplit à l'aide de formules : « (…) les formules de l'art hiératique font sortir les âmes des corps, (…) »316.

- 317 Selon I.P. Couliano (*Expériences de l'extase, op. cit.,* p. 106), même si la localisation de l'âme (...)

110C'est pourquoi, malgré quelques réserves, il n'est peut-être pas impossible de relever là, pour la première fois, des indices concernant un rite propre à la théurgie dérivant des *Oracles Chaldaïques*, rite qui pourrait se dérouler comme suit : le corps de l'initié est enterré, ce qui est le symbole de la mort du corps ; sa tête, considérée comme siège de l'âme317, ne l'est pas. Le théurge, par l'énoncé de formules, fait sortir l'âme du corps, l'élève et lui fait voir des vérités avant de la replacer dans le corps. Ce rite pourrait bien être *le symbole en acte* de mythes, tels que le mythe d'Er de Platon ou le mythe de Timarque chez Plutarque : c'est le caractère propre de la théurgie.

- 318 À ce sujet, voir chapitre 1, p. 93-97.

111Plus explicites et plus nombreux sont les témoignages sur un rite considéré comme une des deux branches de la théurgie, à savoir la *télestique*318. C'est assurément dans l'œuvre de Proclus qu'on trouve le plus de renseignements à ce sujet.

112À notre connaissance, ce terme n'apparaît chez aucun des auteurs que nous avons étudiés jusqu'ici. Il n'est pas non plus un néologisme créé par Proclus, puisqu'on le rencontre déjà chez Platon (*Phèdre*, 248 d et 265 b). Par contre, il n'est pas impossible que Proclus ait été le premier à lui donner un sens spécifique et à l'associer à la théurgie.

- 319 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 51, 25-27 : ὁ τελεστής σύμβολα άττα τοίς άγάλμασι περι-τιθείς έπιτηδειότερ (...)
- 320 *Ibid.*, I, p. 273, 11-14 : τών ὑπό τής τελεστικής Ιδρυμένων αγαλμάτων τά *μέν* έστιν εμφανή, τά δέ έν (...)
- 321 *Ibid.*, III, ρ. 6, 12-15 : ταύτα γάρ καί οί τώ δντι τελεσταί δρώσι, δια χαρακτήρων καί ονομάτων ζωτ (...)
- 322 *Ibid.*, II, ρ. 247, 28-29 : (…) σχήμα τοιονδί καί χρώμα, καθάπερ οί τελεστικοί φασιν.
- 323 *Ibid.*, II, ρ. 246, 19-27 : καί πάντα απλώς τόν έξωθεν κόσμον ταϊς ένδον καί έγκρυφίοις δυνάμεσιν έ (...)
- 324 On ne le trouve que dans un fragment jugé douteux par Ed. des Places (fr. 211 des Places). Par ail (...)
- 325 P. BOYANCE, *Théurgie et télestique*, *op. cit.*, p. 189-209.

113Dans la plupart des extraits relatifs à la télestique, celle-ci se présente comme une technique consistant à associer aux statues, de façon visible ou invisible (à savoir à l'intérieur de la statue que l'on peut alors supposer creuse), des symboles attachés à la divinité qu'elles représentent. Le but. recherché est l'illumination de la statue par le dieu, désignée par le terme technique d'*ἔλλαμψίς*. La statue est alors *animée* par le dieu. On apprend, en effet, par Proclus que « le téleste, en attachant certains symboles aux statues, les rend plus aptes à la

participation avec des puissances supérieures »319 et que « dans les statues érigées par l'art télestique, certains caractères sont visibles, d'autres sont cachés à l'intérieur, symboles de la présence des dieux connus des seuls initiants »320. Alors, « les vrais initiateurs (…) consacrent les statues par des symboles et des noms qui donnent la vie et les rendent vivantes et animées »321. En quoi consistent ces symboles attachés aux statues ? Proclus révèle que les praticiens de la télestique s'attachent aux figures et aux couleurs322. Ces dernières sont les couleurs des vêtements recouvrant les statues ou celles des tuniques des prêtres : « On met autour des dieux toute la parure extérieure qui, par l'aspect et la couleur, a ressemblance avec les puissances intérieures et cachées. Et en effet, dans les cérémonies sacrées, pour ces raisons, on entoure les statues différentes de symboles différents adaptés aux propriétés des êtres supérieurs. Et les prêtres des dieux, les invocateurs, les récepteurs étaient revêtus de tuniques et de ceintures variées imitant les vies divines auxquelles ils adressaient leur action »323. Outre les indications qu'il contient sur le rituel télestique de l'animation des statues, cet extrait se révèle intéressant à un autre égard. On n'y trouve, en effet, aucune référence aux *Chaldaïca* ou aux *Orphica*, habitude, on le sait, chère à Proclus, ni aucune allusion aux *« plus saints des mystères »*, c'est-à-dire aux mystères d'Eleusis : Proclus parle des *cérémonies sacrées* d'une façon générale et l'intention qui sous-tend ce texte est identique à celle qui animait Porphyre dans le *Tlepi αγαλμάτων,* à savoir justifier certains aspects du rite par le symbolisme. Même s'il ne s'agit pas d'un terme propre aux *Oracles*324, le terme δοχεύς pour désigner le récepteur, le médium qui a reçu le souffle divin, pourrait cependant supposer un contexte chaldaïque. Ceci rejoint la thèse de P. Boyancé, selon laquelle l'art d'animer les statues déborde largement le cadre de la théurgie chaldaïque325.

- 326 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 144, 16-18 (parlant d'Héphaistos) : ούτος γάρ έστιν ό πρό της *φύσεως* τελεσ (...)
- 327 *Ibid.*, II, ρ. 247, 17-21 : αυτό δέ τό έκ τής προσβολής γενόμενον σχήμα τό X πολλήν μέν έχει καί πρ (...)
- 328 *Ibid.*, II, ρ. 247, 29-32 : άλλοι γάρ άλλοις οίκεϊοι τών θεών χαρακτήρες, καί άλλα προς άλλους συνθ (...)
- 329 Voir ci-après.

114De façon plus large, la télestique consiste également à amener la divinité, pas seulement dans une statue, mais dans un lieu ou une ville, consacrés, de ce fait, à cette divinité. Or, appeler une divinité, que ce soit dans un lieu ou dans une statue, cela ne peut se concevoir que si l'on y a inséré les symboles qui lui correspondent. La télestique peut donc se définir de façon générale comme l'art de conférer des symboles dans des séances d'évocation de dieux326. Proclus nous éclaire sur un de ces symboles plus précisément, à savoir le signe de l'âme, le X de l'âme. Certes, celui-ci n'est pas un signe proprement chaldaïque ou théurgique puisque, selon Proclus, les Égyptiens en avaient déjà un semblable : « La figure en X qui a résulté de l'intersection des deux branches est apparentée et avec le Tout et avec l'Âme. Comme le rapporte Porphyre, il y a chez les Égyptiens un signe de ce genre, portant le symbole de l'âme cosmique, représentant un X entouré d'un cercle (…) »327. Mais ce signe répond aux caractéristiques des symboles de la théurgie telles que Jamblique les a exposées. Proclus précise, en effet, dans un extrait imprégné des idées de son divin prédécesseur, que « les signes sont apparentés les uns à certains dieux, les autres à d'autres et que des symboles différents conviennent à des dieux différents, comme convient, dans le cas de l'Âme aussi, ce signe-ci qui nous est actuellement présenté »328. En tant que tels, on le constate dans ce dernier extrait, ces signes, qui, jusqu'à présent, ont été exprimés en termes de σύμβολα, sont assimilables et assimilés aux συνθήματα qui, on le sait, assurent l'efficacité de la théurgie, d'autant que, comme les συνθήματα, ils ont été révélés par les dieux329.

- 330 PROCLUS, *In Tim.*, II, p. 255, 25 – 256, 8 : ἔξεστι διά τούτων συνοράν τα απόρρητα τής Πλάτωνος θεω (...)
- 331 PSELLOS, *Philosophica Minora*, ediderunt J.M. DUFFY et D.J. O'MEARA : I, *Opuscula logica, physica,* (...)

115A.-J. Festugière pense que ce signe et d'autres encore, rattachés à d'autres âmes, permettent aux théurges d'évoquer l'âme dont ils connaissent le signe. Il fonde son opinion sur l'extrait suivant : « Il est permis, grâce à ce texte, de discerner les parties secrètes de la doctrine de Platon à savoir qu'il a montré le démiurge (…) révélant le *caractère* essentiel de l'Âme, les deux droites séparément, le X qui en a résulté et les deux cercles qui en dérivent. *C'est ce que la théurgie aussi, après Platon, a révélé,* quand elle a entièrement composé le *caractère* de l'âme au moyen des figures en X et des demi-cercles. Donc les noms et les caractères de l'âme nous ont été livrés par Platon d'abord, il les avait perçus lui-même intuitivement et *les sages qui sont venus après lui* les ont accueillis avec empressement. Il faut penser en effet qu'il existe aussi des caractères de l'Âme et pas seulement communs à toute âme, comme ceux-ci, mais propres à chacune, tout juste comme il en a été révélé par les dieux eux-mêmes, Héraclès, Pentheus, Agave et Platon lui-même. Mais ces caractères, il appartient aux dieux seuls de les connaître et de les révéler »330. Bien que, dans cet extrait, les *Oracles* ne soient pas cités, les diverses allusions à une révélation des dieux manifestent la volonté de Proclus d'accorder Platon et les *Oracles.* Proclus attribue ainsi à Platon l'origine de la doctrine du signe de l'âme : il s'agit de l'Âme du monde, mais, ajoute-t-il, chaque âme particulière possède son signe et s'il n'y a, dans ce texte, aucune description ni même mention d'un rituel d'évocation d'une âme par le signe qui lui est attaché, on se souvient cependant de la séance d'évocation de l'âme de Platon par Julien dit le Chaldéen, rapportée, tardivement il est vrai, par Psellos331. Aussi pensons-nous que l'hypothèse de A.-J. Festugière est à prendre en considération.

- 332 PROCLUS, *In Cratylum,* LI (p. 19, 12-15 Pasquali) : (…) ή τελεστική δια δή τίνων συμβόλων καί απορρ (...)
- 333 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 273, 14-17 : (…) άπό τού πατρός τελεσθείς τά μέν έχει φανερά τής έαυτοΰ θε (...)
- 334 *Ibid.*, I, ρ. 139, 26-28 : (…) ή δλη φύσις, έκάστω τών έλλαμπομένων έντιθείσα συνθήματα θεία, δι' ώ (...)

116Jusqu'ici, la télestique se présente donc comme une technique d'évocation par les symboles. Même si, lorsqu'il s'agit d'évoquer une âme, elle a été rattachée à la théurgie par Produs, faut-il pour autant la considérer comme un rite proprement théurgique ? Rien n'est moins sûr, surtout lorsqu'elle représente l'art d'animer les statues. D'abord, il est possible de la rattacher aux cultes à mystères et à l'orphisme. Ensuite, nous avons pu constater qu'à aucun moment, Proclus lui-même n'associe cette pratique de l'animation des statues à la théurgie. Il ne l'attribue pas davantage aux *Oracles Chaldaïques* qu'il ne manque poutant pas de citer en d'autres matières. Enfin, il faut encore remarquer que les symboles attachés aux statues par les télestes sont exprimés en termes de σύμβολα, non de συνθήματα. On pourrait cependant nous rétorquer que ceux-ci interviennent dans la télestique dans la mesure où Proclus affirme que celle-ci, « grâce à certains symboles (σύμβολα) et marques ineffables (απόρρητα συνθήματα) », rend les statues aptes à la réception divine332. À cette objection, on pourrait répondre que les σύμβολα sont les symboles visibles, donnés par les télestes, les συνθήματα, les symboles invisibles disséminés par les dieux. Nous en voulons pour preuve que, selon Proclus, le monde, « télestiquement consacré par le Père, contient sans doute des signes visibles de sa divinité, mais aussi des marques invisibles (άφανη συνθήματα) de sa

participation à l'Être, qu'il a reçues du père qui l'a consacré »333, ou encore, que par une opération que Proclus appelle télestique, la Nature universelle insère dans les lieux des symboles (συνθήματα) divins grâce auxquels ces lieux participent spontanément aux dieux334. Force est d'admettre que, dans ces deux cas, les symboles de la télestique émanent des dieux. Or, ces συνθήματα sont précisément les symboles par lesquels s'opère la théurgie, ce qui veut dire que, si la télestique doit être considérée comme une opération théurgique, ce n'est pas en tant que technique humaine destinée à animer les statues, mais en tant qu'art divin de conférer les συνθήματα.

- 335 O. BALLERIAUX, *Syrianus et la télestique*, in *Kernos*, 2, 1989, p. 17, 22-23.
- 336 *Ibid.*, p. 14 ; voir aussi A. SHEPPARD, *op. cit.*, p. 214.
- 337 PROCLUS, *In rem publ*, I, p. 180, 10-12, 21-26 et 181, 4-5 : Ταύτην τοίνυν τήν ένθεον ποιητικήν έν (...)

117Ce rapprochement entre la télestique, ainsi appréhendée, et la théurgie se confirme par l'éclairage nouveau qu'a apporté O. Ballériaux à cet art, l'éloignant ainsi des pratiques d'animation de statues évoquées plus haut335. Ballériaux se fonde sur le passage du *Phèdre* (265 b) où, avec la poétique, la mantique et l'erotique, la télestique fait partie des quatre μανίαι., folies d'origine divine, qui rendent les hommes possédés des dieux. Il se fonde également sur le *Commentaire au Phèdre* d'Hermias, élève de Syrianus – qui fut aussi le maître de Proclus -, commentaire qui, de ce fait, est assurément le reflet de la pensée de Syrianus336. Or, chez Proclus aussi, il est possible de considérer la télestique comme telle. En effet, un extrait du *Commentaire sur la République* comparant la poésie inspirée à la télestique permet de mieux cerner cette dernière. La poésie inspirée est présentée par Proclus, selon les termes de Platon, comme une possession des Muses et un délire ; cette possession amène à l'*έλλαμψις* et, à ce moment, dans les parousies de dieux, *l'efficacité* tout entière vient de l'illuminant, tandis que l'illuminé « s'abandonne aux mouvements venus d'en haut ». Enfin, dernière caractéristique, cela ne se produit que si l'âme destinée à être possédée est « tendre et impolluée »337. Toutes ces caractéristiques apparentent clairement la poésie inspirée et, par comparaison, la télestique à la théurgie.

- 338 PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 300, 16-20 (cité p. 256 et note 256).
- 339 PROCLUS, *In Crat.*, CXXI (p. 71, 17-19 Pasquali) : (…) έν τώ παντί καθαίρουσι μέν καί άγγελοι τάς ψ (...)

118Par conséquent, la télestique n'apparaît, chez Proclus, comme rite théurgique, que dans le sens d'une action des dieux, que l'on peut cerner, par ailleurs, comme un rite purificatoire destiné à purifier le véhicule pneumatique de l'âme. En ce sens, et en ce sens seulement, elle est fondée explicitement par Proclus par une citation des *Oracles Chaldaïques* : « La vie télestique, au moyen du feu, fait disparaître toutes les souillures conséquentes à la génération (τας έκ της γενέσεως κηλίδας), comme l'enseignent les *Oracles*, et toute la nature étrangère et irrationnelle que le corps pneumatique de l'âme a attirée à lui »338. Qui opère cette purification ? Proclus apporte la réponse à cette question dans son *Commentaire sur le Cratyle* : ce sont les anges qui purifient les âmes « en retranchant les souillures qui viennent de la génération (τά ? έκ τη ? γενέσεως κηλίδας) et en les amenant auprès des dieux »339. Le processus théurgique est clair, ainsi que le rôle que les intermédiaires y jouent.

- 340 PROCLUS, *In Parm.*, V, 990, 27-29 Cousin : Καί γάρ έπί θεωρίας καί έπί τελεστικής, καί τούτό έστι τ (...)
- 341 Voir chapitre 1, p. 38.

119Quoi qu'il en soit, comme l'a justement souligné O. Ballériaux, la télestique chez les philosophes néoplatoniciens ne peut être restreinte à la seule animation de statues, ce qui ne justifierait pas la place qu'elle occupe dans leur système. Nous avons tenu le même raisonnement en ce qui concerne la théurgie tout entière. D'ailleurs, comme celle-ci, la télestique vient souligner l'accord entre Platon et la théurgie car, « dans la science théorétique », affirme Proclus, « *comme dans l'art télestique,* la procession s'accomplit dans l'ordre, ce qui nous rend la remontée sûre et infaillible »340. Ce dernier extrait vient confirmer, si besoin en était encore, que la télestique doit se concevoir comme une méthode de remontée, et pas seulement comme une technique évocatoire. Vue sous ce double aspect, elle offre, comme la théurgie selon Jamblique, deux niveaux, l'un lié à un mouvement vers le bas, l'autre à un mouvement vers le haut341.

- 342 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 37, 11-12 : μή γαρ προσέμενοι ταύτα τήν ίερατικήν δλην άνατρέπομεν κα (...)
- 343 Voir ρ. 151-152.
- 344 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 39, 9-10 et 14-20 : Kol γαρ toi ? δρώσιν αύτοίς όραται τοίς αύγοειδέσ (...)
- 345 *Ibid.*, I, p. 48, 2-5 : έν οίς καί τά συμβολικώς λεγόμενα πρέποντα φαίνεται τή *συμπάση* θεραπεία τών (...)

120Mis à part le rite de l'enterrement du corps et une certaine forme de télestique, qui s'inscrivent dans le statut de la théurgie en tant que symbole en acte et action venant des dieux, Proclus range encore, parmi les œuvres de la théurgie, les αύτοφανείαι, affirmant que « si nous n'admettons pas ces phénomènes, nous renversons tout l'art hiératique et les œuvres des théurges »342. Comment doit-on envisager la théurgie ici ? Pour répondre à cela, il suffit de replacer la question des apparitions en face à face dans son contexte. Celle-ci est envisagée par Proclus entre deux autres interrogations : d'où viennent les maux ? Comment est-il donné des oracles mensongers ? Ces questions, surtout cette dernière, concernent le rite païen lui-même -Plutarque et Porphyre les avaient déjà posées -, ce qui nous fait croire que les apparitions qui font l'objet de cet extrait, n'entrent pas dans le cadre d'un rite théurgique au sens restreint, c'est-à-dire dérivant des *Oracles Chaldaïques,* mais s'inscrivent dans le rite païen tout entier. Proclus est, dans ce cas, tributaire de Jamblique, et, plus encore que ce dernier, il justifie le rite en termes chaldaïques et fait référence aux *Oracles.* Ces apparitions ne se manifestent pas aux yeux, mais aux « *enveloppements lumineux* de l'âme ». Si le terme όχημα n'est pas utilisé ici, le terme περίβλημα, qualifié de l'adjectif αύγοειδέδ343, a le même sens. Voici qui explique que les apparitions ne sont pas vues par tous ; elles sont « la représentation visible des *symboles* des dieux », symboles qui prennent telle ou telle forme selon le vouloir des dieux, ce qui explique que des êtres incorporels puissent prendre un aspect corporel afin d'apparaître aux hommes qui ne peuvent voir incorporellement des incorporels. Ce dernier point, Proclus le confirme par *l'Oracle* qui révèle que des corps peuvent être attachés aux dieux par nature incorporels344. En outre, dans cette partie de son *Commentaire à la République,* c'est du culte tout entier que Proclus parle, rattachant « les formes rituelles de sens symbolique » « *à l'ensemble* du culte divin » et « *à l'ensemble* de l'art hiératique »345.

- 346 PROCLUS, *In Crat.*, CLXXVI (p. 100, 19-22 Pasquali) : (…) καί τό πάν οί θεοί καθαίρουσιν ή πυρί ή υ (...)
- 347 Sur les purifications dans les cultes à mystères, voir W. BURKERT, *op. cit.*, p. 92.

121La théurgie se présente donc chez Proclus sous un aspect multiforme et amène ce dernier à concevoir *des* théurgies. Celles-ci, affirme-t-il, prescrivent de purifier les invocateurs et les récepteurs avant les rites, de la même manière que les dieux purifient le Tout par le feu ou par l'eau346. Les théurgies qui, dans ce cas, peuvent désigner tous les cultes à mystères347, ne sont, en fin de compte, que la multiplicité, dans le domaine humain, correspondant à *la* théurgie, par excellence, œuvre des dieux. En tant que telle, la théurgie selon Proclus s'inscrit dans la doctrine platonicienne du monde des Idées.

- 348 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 128, 4-10 et 16-21 : διόπερ οἶμαι καί δταν μέν είς θεούς καί ανθρώπου (...)

122De plus, ces théurgies peuvent être, suivant le contexte, le rituel spécifiquement chaldaïque, le rite païen tout entier et aussi les cultes à mystères. Dans ce dernier cas, les théurges, comme les théologiens, sont aussi bien les théurges appartenant à la mouvance des Julien que les prêtres d'Eleusis ou les Orphiques. Proclus fait autant référence aux *Chaldaica* qu'aux *Orphica* et la théurgie est associée aussi bien aux uns qu'aux autres. Ainsi, quand il parle du rire (associé aux êtres divins) et des larmes (associées au monde des hommes), il place son propos sous l'autorité d'Orphée, mais dans un contexte où il fait également intervenir les mystères et la théurgie : « C'est pourquoi, je pense aussi que, quand nous divisons les créatures en dieux et hommes, nous attribuons le rire à la génération des êtres divins, les larmes à la venue des hommes et des animaux : *Tes larmes sont la race infortunée des hommes, mais c'est en souriant que tu as fait naître la race sainte des dieux* (Orph, fr. 354 K.). Et pour cette raison, dans les *mystères* aussi, les fondateurs des lois sacrées recommandent de pratiquer les deux à des moments fixés, cela a été dit ailleurs. C'est aussi la raison pour laquelle les insensés n'entendent parler ni des rites accomplis dans le secret chez les *théurges* ni des fictions mythiques de cette sorte »348.

- 349 Voir chapitre 2, p. 140-142.
- 350 PROCLUS, *In rem publ*, II, p. 121, 8-11 : (…) τήν μεγίστην θεόν'Εκάτην τα πέρατα τών εγκόσμιων συγκ (...)

123Étonnante encore cette parenté entre orphisme et théurgie chaldaïque qui se marque dans cet extrait où Hécate, déesse chaldaïque en tant qu'ou-ranienne349, se retrouve en tant que telle dans une citation d'Orphée : « Le Théologien (Orph., fr. 316 K.) dit que la très grande déesse Hécate, qui enferme les limites des choses encosmiques et pour cela nommée "porte-clé", a reçu en lot le douzième du Cosmos »350.

Conclusions

124Ce troisième et dernier chapitre répond au double objectif de cerner la théurgie après Jamblique et de déterminer le rôle quelle a joué dans la survie du paganisme. L'intérêt particulier porté à Julien et Proclus a permis de montrer que cette survie s'inscrit dans deux intentions différentes, une intention politico-religieuse chez le premier, une intention essentiellement philosophique chez le second.

- 351 J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930.

125En ce qui concerne Julien, nous avons quelque peu bouleversé l'opinion que l'on se fait traditionnellement de l'empereur Julien, depuis l'étude – qui n'en demeure pas moins essentielle – de J. Bidez351.

126À l'image d'un mystique avide des pires superstitions se substitue celle d'un homme profondément religieux, attaché à la culture et au culte païens, curieux d'en découvrir les aspects les plus secrets et les plus divers, comme les initiations à des cultes à mystères qu'on lui attribue avec plus ou moins de certitude. Parmi celles-ci, une certaine initiation aux mystères de la théurgie par Maxime d'Éphèse en 351. Or, à y regarder de plus près, le témoignage du chrétien Grégoire de Naziance, sur lequel on se fonde généralement, décrit une scène de divination de type nécromantique : on n'y trouve aucune allusion à la théurgie, ni à Maxime d'Éphèse. Quant à la date de 351, elle vient de ce qu'on a fait un rapprochement un peu hâtif entre ce témoignage et les textes qui parlent de la conversion de Julien au paganisme, textes émanant de Libanios et de Julien lui-même et mettant cette conversion au compte des philosophes platoniciens de son temps. Une lettre de Julien permet de la situer en 351. Cette conversion est présentée par Julien comme une *initiation,* ce qui correspond à la pratique de plus en plus courante chez les philosophes néoplatoniciens qui consiste à appliquer à la philosophie le langage des mystères dans une volonté, comme nous l'avons déjà souligné chez Jamblique, de sacraliser un contenu philosophique, présenté comme une révélation.

127La théurgie est cependant explicitement présente dans l'œuvre de Julien : elle s'inscrit dans la triple figure de l'empereur en tant que philosophe, roi et théurge.

128En tant que philosophe, Julien apparaît d'abord marqué par l'influence de Plotin et son accession au trône lui pose le problème de concilier πραξις et θεωρία. À ce moment, il s'écarte de Plotin, l'influence de Jamblique se fait sentir de plus en plus nettement et ce n'est pas un hasard si les mentions explicites de théurgie se rencontrent dans les discours dogmatiques qu'il rédige pendant les quelques années de son règne éphémère. La théurgie se présente alors comme l'instrument de la réhabilitation philosophique et politique du paganisme.

129Le *Contre Héracleios* illustre l'aspect philosophique de cette réhabilitation : la théurgie se découvre en filigrane derrière les « œuvres de la piété » et les « actes » par lesquels Julien préconise de réaliser le précepte delphique du « Connais-toi toi-même ». Ces actes sont ceux par lesquels l'homme obtient l'aide des dieux afin de découvrir les vérités cachées dans les mythes. En tant que telle, la théurgie est apparentée à la philosophie « mystagogique et initiatique » : celle-ci a pour objet le mythe, mène au salut de l'âme et, mettant en jeu quelque chose de supérieur au *νούς,* dérive de la théurgie selon les *Oracles* et Jamblique.

130L'intention politique de Julien se marque surtout à partir de l'*Hymne à la Mère des Dieux,* qui se termine sur une prière à la déesse afin d'obtenir la perfection dans les pratiques théurgiques et la fin du christianisme. Dans le *Discours sur Hélios-Roi,* Julien fait appel aux *Oracles Chaldaïques* et à Jamblique non seulement pour justifier philosophiquement l'omnipotence du dieu solaire, mais aussi afin d'en imposer le culte à tout l'empire. Sa *Lettre à Théodore* révèle la politique religieuse de l'empereur : il y justifie le culte en termes de théurgie, en tant que constitué d'actions symboliques établies par les dieux, et annonce les réformes qu'il envisage pour le clergé païen. Dans ces œuvres dogmatiques, la théurgie s'applique au rite païen, revu, à la manière de Jamblique, comme une activité supérieure et, par conséquent, inaccessible à la masse, ce qui peut expliquer le peu d'impact qu'eut la réforme politico-religieuse de Julien. Enfin, le *Contra Galilaeos,* ne serait-ce que par son titre, manifeste la volonté politique de critiquer les religions juive et chrétienne. Cette critique est fondée, entre autres, sur un concept philosophique sans lequel la théurgie ne serait pas, à

savoir la hiérarchie des êtres supérieurs : le dieu des Hébreux n'est qu'un dieu ethnarque, dieu intermédiaire appartenant à la foule des autres dieux.

- 352 Voir, entre autres références : PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Livre I, texte établi et traduit (...)
- 353 Sur l'importance du contexte politico-religieux de l'époque, voir M. DI PASQUALE BAKBANTI, *op. c* (...)

131Quelques mois après la composition de ce traité, l'empereur Julien meurt au combat lors d'une expédition en Perse. Après sa tentative de restauration, le culte païen retombe définitivement dans la clandestinité et, quand Proclus prend la direction de l'Académie d'Athènes, le christianisme est la religion officielle de l'empire byzantin. Il ne faut donc pas perdre de vue le contexte de l'époque de Proclus : on considère généralement que Proclus est né en 412 et mort en 485352 soit quelque quarante-quatre ans avant la fermeture de l'école platonicienne par Justinien. On peut dire que depuis l'Édit de Milan promulgué par Constantin en 313, le christianisme a dominé, si on excepte le sursaut de Julien. Nous avons déjà considéré le traité de Jamblique comme une réaction à la montée du christianisme. On ne peut envisager l'œuvre de Proclus hors d'un contexte au moins semblable, sinon plus difficile pour les païens353.

- 354 PROCLUS, *Decem dubitationibus*, IX, 58 (p. 126, 1-5 Isaac) : *Post hoc autem consi-deremus nonum, in* (...)
- 355 PROCLUS, *De providentia*, VII, 39 (p. 61, 1-5 Isaac) : *Illud détermine decens ad presentem speculat* (...)
- 356 PROCLUS, *Th.plat.*, I, 21, p. 99, 9-11 : El δ' άρα τι καί παρεμπίπτοι ψεύδος είς τα χρηστήρια τών θ (...)
- 357 PROCLUS, *De Prov.*, IV, 22 (p. 46, 11 – 47, 16 Isaac) : *Quoniam et quecumque extrinsecus attingenti* (...)
- 358 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 74, 4-9 : Καί δή διαφερόντων ol καθ' ημάς άνθρωποι τοις παλαιοίς μύθο (...)
- 359 *Ibid.*, II, ρ. 337, 14-19 (cité ρ. 260 et note 276).

132On constate que Proclus, lui aussi, tente d'apporter une réponse aux apories posées bien avant lui et qui furent déjà les embarrassantes questions de Porphyre à Jamblique : délais dans la justice divine354, échecs dans les pratiques hiératiques355, mensonges dans les oracles356. Ailleurs encore, on entrevoit les attaques portées contre le paganisme à l'époque de Proclus357, et en particulier, contre les anciens mythes358. On voit encore combien Proclus s'attache à distinguer sorcellerie et art hiératique, attribuant la première aux mauvais démons et confirmant ses dires par une référence aux *Oracles*359.

133Les *Oracles* et leur exploitation par Proclus s'inscrivent une fois encore dans l'optique d'une entreprise de récupération où la théurgie et les concepts qui lui sont attachés ont leur place.

134Ainsi récupère-t-il les mythes d'Homère par le symbolisme. Sa démarche tient son originalité de ce que Proclus invite à reconnaître le mythe comme parole symbolique, au même titre que l'on reconnaît le rite comme acte symbolique. Les mythes d'Homère sont apparentés aux rites théurgiques : comme ceux-ci, ils contiennent des symboles secrets dont la connaissance n'est accessible qu'à une petite élite. Dans cette comparaison entre rite et mythe où le premier vient cautionner le deuxième, il fait intervenir encore la hiérarchie des êtres,

préconisant de ne négliger aucun dieu de la part qui lui revient, dans le mythe comme dans le rite. En récupérant les mythes homériques, Proclus cherche ainsi à mettre en accord Homère et Platon qui avait banni le poète de sa cité. Mais il accorde aussi Homère et la théurgie, confirmant le premier par la « mystagogie reçue en tradition des dieux » et rattachant la seconde à une grande figure traditionnelle.

135Proclus recherche encore l'accord de Platon et des *Oracles*, allant même jusqu'à prétendre que ceux-ci révèlent les parties secrètes de la doctrine platonicienne. Il insère dans la théologie platonicienne, afin de la justifier, les concepts chaldaïques de 1'δχημα, du σύνθημα. Par ailleurs, il trouve en Platon le garant de certaines doctrines chaldaïques, comme, entre autres, les dieux télétarques ou la triade foi, vérité, amour.

- 360 C'est un aspect que l'on a tendance à négliger. C'est le cas de M. Di Pasquale Barbanti, *op. cit.*, (...)

136Tels sont la place et le rôle des *Oracles* et de la théurgie chaldaïque chez Proclus. Si Proclus cherche à fonder philosophiquement la théurgie, la théurgie entre surtout dans la consolidation de son système philosophique360.

137Quant au rituel chaldaïque propre, il est possible que Proclus nous en donne des éclaircissements que nous n'avons pas trouvés dans les obscurs *Oracles* eux-mêmes. Les initiés à la théurgie chaldaïque pratiqueraient l'enterrement du corps sauf la tête, rite qui symboliserait la mort du corps afin que l'âme puisse s'élever, sortant du corps grâce à l'énoncé par le théurge de formules.

138Mais la théurgie selon Proclus n'est pas seulement celle des *Oracles.* Dans certains cas, elle se situe, comme chez Jamblique et Julien, dans le contexte plus large du rite païen qui se trouve justifié par le concept de symbolisme en acte qui lui est propre.

139Enfin, chose nouvelle, Proclus utilise le terme au pluriel : il parle *des théurgies* afin de désigner les cultes à mystères. Ceci pose un problème d'identification des théurges qui, suivant le contexte, sont aussi bien les théurges chaldaïques que les prêtres d'Eleusis ou les Orphiques. À cet égard, nous n'avons pas manqué de souligner les multiples références aux *Orphica* dans des contextes où la théurgie est rarement absente.

- 361 MARINUS, *Vie de Proclus*, 19 (p. 161, 11-15 Boissonade) : Και γαρ πρόχειρον εκείνο εϊχεν αεί καί έ (...)

140C'est pourquoi, plus encore que chez les auteurs qui ont fait l'objet des chapitres précédents, il est difficile de définir la théurgie telle que Proclus la conçoit et d'en décrire les rites. Elle peut être précisément chaldaïque. Mais quand Proclus voulait, selon Marinus qui le présente comme un fervent adepte des religions grecque et orientale, devenir le « *hiérophante du monde entier* »361, sans doute devait-il concevoir la théurgie, comme Jamblique, de façon beaucoup plus large.

- 362 OLYMPIODORE, *In Phaedonem*, p. 123 (3-6 Norvin) :"Οτι ο'ι μέν τήν φιλοσοφίαν προτιμώσιν, ώς Πορφύρ (...)

141Quand Olympiodore range Plotin et Porphyre parmi les philosophes et Jamblique et Proclus parmi les hiératiques362, on ne peut voir là qu'une distinction, non une franche

opposition. Certes, l'attitude de Proclus vis-à-vis du rite est différente de celle d'un Plotin. Néanmoins, c'est aussi ce que nous avons tenu à montrer, tant pour Jamblique que pour Proclus d'ailleurs, Proclus est philosophe *et* théurge. Sans être un penseur original, il s'est attaché à se placer dans la continuité aussi bien des « philosophes » que des « hiératiques » : il a su adopter la démarche exégétique de Porphyre et de Julien, réinterpréter, en la dépassant, la mystique plotinienne et intégrer la théurgie des *Oracles* et de Jamblique dans sa construction philosophique.

Notes

1 J. BIDEZ, *L'empereur Julien, Lettres,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France)*, 1972[3], introduction, p. 31-32.

2 A. RESZLER, *Le mythe de Julien,* in *Cadmos*, 17-18, 1982, p. 128.

3 Al. KOJEVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne,* tome III, *La philosophie hellénistique, les Néo-platoniciens,* Paris, Gallimard, 1973, p. 236.

4 J.M. ALONSO-NUNEZ, *L'empereur Julien et les Cyniques,* in *Les Études Classiques*, 52, 1984, p. 258.

5 *Ibid.*, p. 258.

6 J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930, chap. XI, p. 67-81 : « *Chez les disciples de Jamblique* ».

7 Voir Chr. GERARD, *L'empereur Julien. Contre les Galiléens. Une imprécation contre le christianisme*, Bruxelles, Ousia, 1995, p. 84 et la postface du même ouvrage, de L. COULOUBARITSIS, p. 144.

8 JULIEN, *Misopogon,* 15, 346 c : (…) τας εύχάς αναλαμβάνει κατά τά πάτρια.

9 P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *Julian and Hellenism. An intellectual biography,* Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 3.

10 JULIEN, *Lettres*, 84, 430 d : (…) τούς'Ελληνιστάς (…).

11 Loi interdisant aux Chrétiens d'enseigner les auteurs grecs : voir J. BIDEZ, *L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse,* in *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres), 7*, 1914, p. 428-429, J. BERNARDI, *Grégoire de Naziance, Discours 4-5. Contre Julien*, Paris, Éd. du Cerf *(.Sources Chrétiennes*, 309), 1983, p. 93, note 1 et G. ROCHEFORT, *Julien. Œuvres complètes,* II, 1, Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France)*, notice au discours *Contre les Cyniques ignorants*, p. 143 et note 3.

12 GREGOIRE de NAZIANCE, *Or.*, IV, 103 : (…) ή γαρ τής θρησκείας εΐναι τούτο ψήσεις (…). Et μέν ούν τής θρησκείας, δείξον που και παρά τίσι τών Ιερέων τό έλληνίζειν έννομον, (…). Voir encore LIBANIOS, *Or.*, LXTI, 8 (p. 350 Foerster) : (…) οίκεία γάρ, οΐμαι, καί συγγενή ταϋτα άμψότερα, Ιερά καί λόγοι.

13 JULIEN, *op. cit.*, 84, 429 c-d : <Ο> *Ελληνισμός* οὔπω πράττει κατά λόγον, (…). Ουδέ άποβλέπομεν ώς μάλιστα τήν *άθεότητα* συνηύξησεν (…).

14 Libanios se plaît à souligner les aspects traditionnels de la religion de Julien *(Or.*, I, 121-122 ; XII, 80-82 ; XV, 79 ; XVIII, 172).

15 Voir, entre autres références, G.W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate,* Londres, Duckworth, 1978, p. 16 : *Julian was highly susceptible to religious expériences of a mystical kind,* et P. ATHANASIADI-FOWDEN, *op. cit.*, p. 38-41, 43-44, 48-49.

16 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux,* 1, 158 d : Καί υπέρ τών άρρητων γράψομεν καί τά άνέξοιστα καί τά άνεκλάλητα έκλαλήσομεν ;

17 *Ibid.*, 14, 174 c : (…) έοικα έγώ μόνος έκ πάντων πολλήν είδέναι (…) τή Μητρί τών θεών (…) έν τούτω χάριν δτι με μή περιεϊδεν ώσπερ έν σκότω πλανώμενον, (…).

18 *Ibid.*, 20, 180 b : (…) κοινή δέ τών "Ρωμαίων δήμω μάλιστα μέν άποτρίψασθαι τής άθεότητος τήν κηλίδα (…).

19 Voir J. BIDEZ, *Vie de l'empereur Julien,* p. 219, citant LIBANIOS, *Or.*, XVIII, 127 (p. 360 Norman) *:*Επεί δέ ού ράδιον μέν βασιλεϊ καθ' έκάστην ήμέραν έξω βασιλείων έφ' ίερά βαδίζειν, λυσιτελέστατον δέ συνεχής ομιλία θεών, έν μέσοις τοις βασιλείοις Ιερόν μέν οικοδομείται τω τήν ήμέραν άγοντι θεώ καί μυστηρίων μετέσχε τε καί μετέδωκε μυηθείς τε έν μέρει καί μυήσας, (…). Voir aussi Fr. CUMONT, *Les mystères de Mithra,* Bruxelles, Lamertin, 19133, p. 212 *sq.*

20 R. TURCAN, *Mithras Platonicus, Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra,* Leiden, Brill, 1975, p. 105-128 *(Julien II, l'héliolâtre).*

21 JULIEN, *Les Césars,* 38, 336 c : « Σοι δέ πρός ημάς λέγων, δ ' Ερμής, « δέδωκα τόν πατέρα Μίθραν έπιγνώναι. »

22 *Ibid.*, 38, 336 c : (…) μετά τής Αγαθής ελπίδος ηγεμόνα θεόν *ευμενή* καθιστάς σεαυτω.

23 R. TURCAN, *op. cit.*, p. 110 et p. 125-126.

24 *Ibid.*, p. 110-112. 25

25 Voir ci-dessus, note 19.

26 R. TURCAN, *op. cit.*, p. 112-113.

27 R. BRAUN et J. RICHER, *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715),* Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 20.

28 EUNAPE, *Vita phil.*, 475 et 476 (p. 436, 438 – 440 Wright) : Ώς δέ καὶ ταϋτα είχε καλῶς, ἀκουσας τι πλέον είναι κατά τήν 'Ελλάδα παρά τῷ ταΐν θεαΐν ίεροφάντη, καὶ πρὸς εκεῖνον *αξυς* ἕδραμε (…). (…) τόν ίεροφάντην μετακαλέσας έκ τῆς Ελλάδος (…). Ώς δ' οῦν καθείλε τήν τυραννίδα Κωνσταντίου, καὶ τὸν ίεροφάντην άπέπεμψεν έπί τὴν "Ελλάδα, (…) καί βασιλικά γε αύτῷ δῶρα καὶ θεραπείαν συνέπεμψε πρὸς τὴν έπιμέλειαν τῆς "Ελλάδος ἱερῶν.

(« Quand tout alla bien de ce côté [- chez Maxime et Chrysanthe], Julien, qui avait entendu dire qu'il y avait quelque chose de plus, en Grèce, auprès de l'hiérophante des Deux Déesses, courut aussitôt chez lui (…). Il avait fait venir de Grèce l'hiérophante (…). Lorsqu'il eut renversé la tyrannie de Constance, il renvoya en Grèce l'hiérophante (…). Il lui envoya des présents royaux et une garde pour la protection des sanctuaires de la Grèce »).

29 Sur son initiation aux mystères d'Eleusis, voir R. BROWNING, *The emperor Julian,* Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1978, p. 65.

30 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux,* 13, 173 b : Δις γούν' Αθηναίοι τή Δηοϊ τελοῦσι τά μυστήρια, έν αύτώ μέν τώ Κριώ τά Μικρά, φασί, Μυστήρια, τά Μεγάλα δέ περί τάς Χηλάς δντος ήλιου, (…).

31 *Ibid.,* 20, 180 c : (…) μετά τῆς 'Αγαθῆς'Ελπίδος (…) et *Les Césars,* 38, 336c : (…) μετά τής 'Αγαθής Ελπίδος (…). Voir à ce sujet P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *op. cit.,* p. 48-49.

32 A.-J. Festugière *(Les mystères de Dionysos,* in *Etudes de Religion Grecque et Hellénistique,* Paris, Vrin, 1972, p. 18) a montré que les mystères les plus répandus, comme aussi ceux de Dionysos, dépendent de plus en plus de la cité, à partir du III^e^ siècle avant notre ère.

33 J. et J.-Ch. BALTY, *Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur,* in *Dialogues d'Histoire Ancienne,* 1, 1974, p. 269.

34 J. BIDEZ, *Vie de Julien,* p. 75.

35 *Ibid.,* p. 79-80.

36 *Ibid.,* p. 80.

37 P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *Op. cit.,* p. 37 et A. RESZLER, *Op. cit.,* p. 130.

38 GRÉGOIRE de NAZIANCE, *Or.,* IV, 55-56 : Κατῆει μέν εις τι *τών* άδυτων τῶν τοῖς πολλοῖς άβατων καί φοβερῶν, (…) συμπαρόντος αύτώ καί τοῦ πολλῶν άδυτων άξιου, τοῦ σοφοῦ τά τοιαῦτα, είτ' ούν σοφιστοῦ' έστι γάρ δή καί τοῦτο είδος·μαντείας αύτοίς £όφω τινί καί ύποχθονίοις δαίμοσι περί τῶν μελλόντων συγγίγνεσθαι, (…). Ώς δέ προϊόντα τόν γεννάδαν προσβάλλει τά δείματα καί άεί πλείω καί φοβερώτερα, ήχους τινάς φασιν άήθεις καί όδμάς τῶν αηδῶν καί πυραυγή φάσματα καί ούκ όΐδ' ούστινας ύθλους καί λήρους, τω άδοκήτω πληγείς, καί γάρ ήν όψιμαθής τά τοιαύτα, έπί τόν σταυρόν καταφεύγει καί τό παλαιόν φάρμακον, καί τούτω σημειοῦται κατά τών φόβων καί βοηθόν ποιείται τόν διωκόμενον. Καί τα έξης φρικωδέστερα. "Ισχυσεν ή σφραγίς, ηττώνται οί δαίμονες, λύονται οί φόβοι. Είτα τί ; Άναπνεϊ τό κακόν, θρασύνεται πάλιν αύθις όρμή, καί οί αυτοί φόβοι καί ή σφραγίς πάλιν καί ήρεμοῦντες οί δαίμονες καί ό μύστης έν απορία ; καί ό μυσταγωγός έγγύθεν, παρεξηγούμενος τήν άλήθειαν « Έβδελύχθημεν, λέγων, ούκ έφοβήσαμεν, νικά τό χείρον. » Λέγει γάρ ταύτα καί είπών πείθει καί πείσας άγει τόν μαθητήν έπί τό τής άπωλείας βάραθρον. Καί θαυμαστόν ουδέν πρόχειρος γάρ ή πονηρία *τώ* κακω μάλλον άκολουθείν ή ύπό τού κρείττονος άνακόπτεσθαι. "Α μέν ούν είπών ή ποιήσας ή εξαπατηθείς αναπέμπεται, είδειεν άν οί τά τοιαύτα τελούντες τε καί τελούμενοι άνεισι δ' ούν καί τή ψυχή δαιμόνων καί τοίς πράγμασι καί τι$ μανιώδει τών οφθαλμών έπισημαίνων ους έθεράπευσεν.

39 Il est probable que dans les Bacchanales, il y eut semblable simulation. TITE-LIVE, XXXIX, XIII, parle de grottes dans lesquelles, par toute une machinerie, on faisait pénétrer l'initié (condamnant les Bacchanales, il en détourne évidemment la destination, prétendant qu'il s'agissait de faire disparaître définitivement les initiés récalcitrants !). Dans les mystères d'Eleusis également, des démons chtoniens et autres visions de terreur effrayent les initiés (PROCLUS, *In Alc*, I, 39, 20 – 40, 2).

40 R. FLACELIERE, *Devins et oracles grecs,* Paris, Presses Universitaires de France, p. 38-39. Sur cet oracle et le caractère initiatique de sa consultation, voir aussi J. HANI, *Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase,* in *Revue des Études Grecques,* 88, 1975, p. 106-107 e T I.P. COULIANO, *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au moyen âge,* Paris, Payot *(Bibliothèque historique),* 1984, p. 104-105.

41 R. FLACELIERE, *op. cit.,* p. 39.

42 J. BERNARDI, *Grégoire de Naziance, Discours 4-5. Contre Julien,* p. 159, note 4.

43 J. BIDEZ, *op. cit.,* p. 80-81.

44 LIBANIOS, *Or.,* XVIII, 18 (p. 290 Norman) : Καί ποτε τοῖς τοῦ Πλάτωνος γέμουσιν είς ταύτόν έλθών άκουσας υπέρ τε θεών καὶ δαιμόνων καὶ τῶν ώς αληθῶς τό πάν τοϋτο καὶ πεποιηκότων καὶ σωζόντων καὶ τί τε ή ψυχή καὶ πόθεν ήκει καὶ ποϊ πορεύεται καὶ τίσι βαπτίζεται καὶ τίσιν αίρεται καὶ τίσι καθέλκεται καὶ τίσι μετεωρίζεται, καὶ τί μέν αυτῆ δεσμός, τί δέ ελευθερία, καὶ πῶς άν γένοιτο τὸ μέν ψυγεϊν, τού δέ τυχείν, άλμυράν άκοήν άπεκλύσατο ποτίμω λόγω καί πάντα τόν έμπροσθεν έκβαλών ϋθλον άντεισήγαγεν είς τήν ψυχήν τό τῆς αληθείας κάλλος, ώσπερ εϊς τινα μέγαν νεῶν αγάλματα θεῶν πρότερον υβρισμένα βορβόρω.

45 JULIEN, *Lettres,* 111, 434 d : (…) τῷπορευθέντι κάκείνην την όδόν άχρις ένιαυτών είκοσι, καί ταύτην ιδού συν θεοίς πορευομένω δωδέκατον έτος.

46 J. BIDEZ, *Julien. Œuvres,* I, 2, Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France),* 19723, p. 121-123.

47 JULIEN, *Contre Héracleios,* 23, 235 a-c : (…) μεθ' δν έπί τα πρόθυρα της φιλοσοφίας ήλθον ΰπ' άνδρί *τελεσθησόμένος* δν νενόμικα τών κατ' έμαυτόν πάντων διαφέρειν. Ό δέ με πρό πάντων άρετήν άσκείν καί θεούς απάντων τών καλών νομί-£ειν ηγεμόνας έδίδασκεν (…). Τουτί δέ έξήρει τό μανιώδες καί θρασύ, καί έπειράτό m ικηείν έμαυτοΰ σωφρονέστερον. (…) καί βιβλία ταϋτα άνεγίγνωσκον, όπόσα αυτός ίνκιμασειεν. Ούτως ημείς ύφ' ήγεμόσι *τελούμενοι,* φιλοσοφώ μεν τω τα τής προπαι-ôtius" με *τελεσαντι,* φιλοσοφωτάτω δέ τφ τα πρόθυρα της φιλοσοφίας δείξαντι, (…) όμως δ' ούν άπελαύσαμεν της ορθής αγωγής, (…).

48 Tel est aussi l'avis de l'historien AMMIEN MARCELLIN, XXIX, 1, 42 : (…) *Maximus ille philosophus, vir ingenti nomine doctrinarum cuius ex uberrimis sermonibus ad scientiam copiosus Iulianus exstitit imperator.* (« Maxime était un illustre philosophe, un homme jouissant d'une extraordinaire réputation de savoir ; de ses fertiles conversations, l'empereur Julien en ressortit riche en savoir »).

49 EUNAPE, *Vita phil.,* 475 (p. 435 Wright) : (…) « έμοί δέ έμήνυσας ὃν έζήτουν. » Καί ταύτα είπών, καί Χρυσανθίου καταφιλήσας τήν κεφαλήν, έπί τήν "Εφεσον έξώρμησε. Συντυχών δέ

ἑκεῖ Μαξίμω, ἐξεκρέματό τε τού ανδρός, καί άπρίξ τής όλης-σοφίας εἴχετο. Ὁ δέ Μάξιμος ὑφηγεΓται *αὐτῷ* καί τόν θειότατον μετακαλέσαι Χρυσάνθιον, καί, γενόμενον ούτως, μόλις ἤρκουν ἀμφω τή τοῦ παιδδς ές τας μαθήσεις ευρυχωρία.

50 C'est à lui en effet que l'on doit, à propos de Maxime, une description de miracles (il parvint à faire sourire la statue d'Hécate, à faire s'enflammer les torches qu'elle avait à la main, etc.) mis au compte de la théurgie par J. BIDEZ, *Vie de Julien, op. cit.,* p. 70.

51 EUNAPE, *Vita pbil.,* 461 (p. 378 Wright) : (…) τό μέν έπέκρυπτεν ἴσως Αίδέσιος αυτός δια τους χρόνους (Κωνσταντίνος γαρ έβασίλευε, τά τε τῶν ἱερών επιφανέστατα καταστρέφων και τά τῶν χριστιανών άνεγείρων οίκήματα), (…).

52 JULIEN, *Au philosophe Thémistius,* 12, 266 d : (…) φιλοσοφίαν (…) είς τούς νῦν ανθρώπους ουδέ ἄλλως ευδοκιμοῦσαν (…) et JULIEN, *Contre les cyniques ignorants,* 16, 197 d : Οί Πυθαγόρου καί Πλάτωνος καί Αριστοτέλους χορευταί γνήσιοι *γόητες* είναι λέγονται καί σοφιστα ! καί τετυφωμένοι καί φαρμακείς.

53 P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *op. cit.,* p. 35. Sur Maxime, voir P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* Londres, Faber and Faber, 1972, p. 119-120.

54 JULIEN, *Lettres,* 89 a, 453 c-d : ‘0ρῶν ούν πολλήν μέν *ὀλιγωρίαν* ούσαν ἡμῖν πρός τούς θεούς, άπασαν δέ εύλάβειαν τήν είς τούς κρείττονας άπεληλαμένην ὑπό τής ακαθάρτου καί χυδαίας τρυφής, άεί μέν ούν ώδυράμην έγώ κατ' έμαυτόν τά τοιαύτα, (…) ημάς δε ούτω ραθύμως τά πρός τούς θεούς διακειμένους, ώστε έπιλελήσθαι μέν τών πατρίων, *ἀγνοεῖν* δέ λοιπόν εί καί ἐτάχθη πώποτέ τι τοιούτον.

55 LIBANIOS, *Or.,* XVIII, 23 (p. 292 Norman) *:*δή καί διαφερόντως τήν καρδίαν έπλήττετο νεώς τε ορῶν κείμενους καί τελετάς πεπαυμένας καί βωμούς άνατετραμ-μένους καί θυσίας άνηρημένας καί ιερείς έλαυνομένους καί τόν τῶν ἱερῶν πλοῦτον είς τούς ασελγέστατους μεμερισμένον, (…).

56 Voir, notamment, la lettre 81 adressée aux habitants de Pessinonte dont la tiédeur vis-à-vis du culte choqua Julien.

57 Tel son *Hymne à la Mère des Dieux,* consacré à l'exégèse du mythe d'Attis (voir introduction à cet hymne par G. ROCHEFORT, *L'empereur Julien, Œuvres complètes,* II, lère partie, p. 95-100 et plus précisément p. 99 : « Le *Discours sur la Mère des Dieux* est (…) une exégèse fondée sur la méthode allégorique de l'un des mythes helléniques les plus critiqués »).

58 J. BIDEZ, *L'empereur Julien. Lettres,* p. 31-33 et 38, souligne à plusieurs reprises la volonté de Julien d'attirer auprès de lui et d'associer à sa politique les philosophes néoplatoniciens de son temps.

59 JULIEN, *Éloge d'Eusébie,* 13, 120 b : (…) μοι (…) ἀγαπήσαντι μέν εύ μάλα τό έργον καί ἐρασθέντι δεινώς τοῦ πράγματος, (…).

60 JULIEN, *Au philosophe Thémistius, 2,* 254 b : (…) φιλοσοφίας δέ ἐρασθέντι μόνον et 11, 266 d : (…) φιλοσοφίαν, ής ἐρῶν ούκ ἐφικόμην, (…).

61 JULIEN, *Misopogon,* 29, 359 a : (parlant de Plutarque) (…) ἐκ τοῦ φαύλου γένους, ὃ δή λέγεται παρά τῶν αλαζόνων φιλόσοφον οὐ δή καί αυτός οὐκ ἐφικόμην μέν, ηὐξάμην δέ ὑπό ἀμαθίας κοινωνήσαι καί μετασχείν.

62 G. ROCHEFORT, *L'empereur Julien, Œuvres complètes, II, 1, Discours,* p. 4.

63 JULIEN, *Au philosophe Thémistius,* 1, 253 c : (…) παρά τοῦ θεοῦ τετάχθαι με τή μερίδι λέγων, ἐν ἡ πρότερον ' Ηρακλής καί Διόνυσος ἐγενέσθην *φιλοσοφοϋντες ὁμοῦ καί βασιλεύοντες (...).*

64 *Ibid.,* 9, 262 d : (…) μεταβήναί με ἐφης ἐκ τῆς υπόστεγου φιλοσοφίας πρός τήν ὑπαίθριον.

65 *Ibid.,* 9, 262 d : (…) πολλάκις (…) επαινώ τόν ἔμπροσθεν βίον, (…).

66 G. ROCHEFORT, *op. cit.,* p. 10.

67 PLOTIN, *Ennéades,* IV, 4, 44 (p. 151, 3 Bréhier) : (…) ὁ λόγος οὐκ ἡπατημένος, (…).

68 *Ibid.,* III, 8, 4 (p. 158, 31-40 Bréhier) ΄ΕπεΙ καί ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενήσωσιν ε'ις τό θεωρεϊν, σκιάν θεωρίας καί λόγου τήν πράξιν ποιούνται. "Οτι γάρ μή ἱκανόν αὐτοίς τό τής θεωρίας ὑπ' ασθενείας ψυχής, λαβείν οὐ δυνάμενοι τό θέαμα Ικανώς καί διά τοῦτο οὐ πληρούμενοι, ἐφιέμενοι δέ αυτό Ιδεϊν, είς πράξιν φέρονται, ϊνα ϊδωσιν, ὃ μή νψ ἐδύναντο (…). Πανταχοῦ δή ἀνευρήσομεν τήν ποίησιν καί τήν πράξιν ἢ ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα (…). (« En effet, les hommes, lorsqu'ils s'affaiblissent à contempler, passent à l'action, ombre de la contemplation et de la raison ; parce qu'ils sont incapables de se livrer à la contemplation à cause de la faiblesse de leurs âmes, ne pouvant suffisamment saisir les objets et se remplir de leur vue, désirant pourtant les voir, ils se portent vers l'action afin de voir par les yeux ce qu'ils ne peuvent voir par l'intelligence (…). Toujours nous trouverons que la production et l'action sont ou bien un affaiblissement ou bien un accompagnement de la contemplation »). Plutarque avait déjà souligné l'opposition fondamentale entre la nature des philosophes et celle des hommes d'action (voir D. BABUT, *Le dialogue de Plutarque* « Sur le démon de Socrate ». *Essai d'interprétation,* in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* mars 1984, p. 55, 59 et 70-71. Dans cet article, D. Babut s'oppose fermement à l'idée que, dans ce dialogue, Plutarque prône l'union du πρακτικός βίος et du θεωρητικός βίος).

69 J. BIDEZ, *L'empereur Julien, Œuvres complètes, I, 1, Discours,* p. 199, note 3.

70 JULIEN, *Sur le départ de Salluste,* 5, 248 b : νῷ γαρ δή καί τῷ κρείττονι σύνεσμεν, (…).

71 *Ibid.,* 5, 248 b : (…) καί τα τήν αΐσθησιν ἀποφυγόντα καί διεστηκότα τω τόπω, μάλλον δε ουδέ δεόμενα τόπου όράν τε καί έράν πεφύκαμεν, δσοις ἀξίως βεβίωται τής τοιαύτης θέας, ἐννοοῦντες αυτήν καί συναπτόμενοι. (« Par nature, nous sommes disposés à voir et à aimer ce qui échappe à la sensation, ce qui est éloigné par le lieu, ou plutôt ce qui n'a besoin d'aucun lieu, nous tous qui avons vécu de façon digne d'une telle contemplation, ayant celle-ci dans notre esprit et y étant attachés »). Tels sont les propos que Julien attribue à Périclès.

72 *Ibid.,* 6, 249 b-d : (…) ἐπιστρέψας ὁ νοῦς εις εαυτόν αὐτῷ τε πρότερον ξυγ-γένηται καί τῷ θεῷ δι' ἑαυτοῦ μόνου, κωλυόμενος ὑπ' οὐδενός. Οὐ γαρ ακοής ὁ νους δεϊται πρός τό μαθεϊν οὐδέ μήν ὁ θεός φωνής πρός τό διδάξαι τα δέοντα, ἀλλ' αίσθήσεως ἔξω πάσης ἀπό τοῦ

κρείττονος ή μετουσία γίνεται τῷ νῷ τίνα μέν τρόπον καί όπως, ού σχολή νῦν έπεξιέναι- τό δ' δτι γίνεται, δήλοι καί σαφείς ο'ι μάρτυρες, (…) τῶν άπενεγκαμένων έπί σοφία τά πρῶτα.

73 Dans une lettre adressée à Théodore, Julien loue celui-ci d'aimer la philosophie « autant que personne l'aima jamais » (JULIEN, *Lettres,* 30 (p. 57, 9 Bidez) : (…) φιλοσοφίας έράς, εϊπερ τις άλλος τών πώποτε). Il est intéressant de souligner que Maxime d'Éphèse est sans doute « le guide commun » (JULIEN, *Lettres,* 89 a, 452 a : ό κοινός καθηγεμών) de Julien et de Théodore, et que Julien se prit d'amitié pour Théodore, sans le connaître, sur la recommandation de Maxime *(Ibid.,* 89 a, 452 b : (…) επειδή σε λίαν άρέσκειν έπυθόμην αύτι »), φίλον ένόμισα). Comment peut-on encore considérer comme un faiseur de miracles un homme qui rapprocha deux hommes tant épris de philosophie et de vie contemplative ?

74 JULIEN, *Les actions de l'empereur ou de la royauté,* 15, 68 d-69 a : (…) νῷ καί φρονήσει, φησί, καί τό δλον τω έν ήμϊν θεώ- (…) προς δέ τήν έν ούρανώ ξυγγένειαν άπό γής ημάς αΐρειν.

75 JULIEN, *Lettres,* 8, 441 a : Εϊ τις υμάς πέπεικεν δτι τοϋ φιλοσοφείν έπί σχολής άπραγμόνως εστίν ήδιον ἢ λυσιτελέστερόν τι τοίς άνθρώποις, ήπατήμενος αύτός εξαπατά. (« Si quelqu'un vous a fait croire qu'il existe rien de plus doux ou de plus profitable aux hommes que de philosopher à loisir loin du souci des affaires, trompé lui-même, il vous trompe »).

76 J. BIDEZ, *Julien, Sur le départ de Salluste,* notice, p. 187.

77 J. BIDEZ, *Julien, Lettres,* p. 15, note 1. 78

78 Pour l'analyse des parallèles à établir avec Jamblique, voir p. 231, 233 *sq.*

79 JULIEN, *Contre Héracleios,* 19, 225 d : (…) έν τή φιλοσοφία τέλος τέ έστι καί άρχή μία γνώναί τε έαυτόν καί άφομοιωθήναι τοίς θεοις ; *Contre les cyniques ignorants,* 5, 184 a : (…) τό τῷ θεώ κατά δύναμιν δμοιοϋσθαι (…).

80 Sur l'histoire et la portée philosophique de ce précepte, voir P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard,* Paris, Études Augustiniennes, 1974, particulièrement p. 83-96 (de Plotin à Julien).

81 JULIEN, *Contre Héracleios, 7,* 211 b : (…) τοϋ παντός άξιον έγωγε φαίην άν άνδρί καί στρατηγεϊν καί φιλοσοφείν έθέλοντι. Julien voit en Socrate celui qui a pu concilier action et contemplation *(Contre les Cyniques ignorants,* 11, 190 a-b).

82 PORPHYRE, *Tlepi τοῦ γνώθι σεαυτόν,* apud STOBEE, *Anthologie,* III, 22, 27 (Hense, tome I, p. 580, 16-19) : ειπερ ούν απταίστως *φιλοσοφείν* σπουδάζομεν, προθυμώμεθα γνώναι εαυτούς, καί έσται ήμϊν τεΰξις ορθής φιλοσοφίας έκ τῆς ημετέρας κατανοήσεως άναβαίνουσιν έπί τήν τού παντός θεωρίαν.

83 JAMBLIQUE, *De Myst.,* X, 1 (286, 10-12) :(…) μετά τῆς τῶν θεῶν γνώσεως *ή πρός εαυτούς επιστροφή* καί ή γνώσις εαυτῶν συνέπεται.

84 JULIEN, *Contre Héracleios,* 7, 211 b : τό Γνῶθι σαυτόν, ὅπερ δηλώσαντες έπί τῶν ἔργων Διογένης και Κράτης φαίνονται. (« Le *Connais-toi toi-même* que Diogène et Cratès semblent avoir cherché à réaliser dans leurs actes »).

85 *Ibid.*, 8, 212 d : Ού μόνον δέ έν τοίς λόγοις ήν ό Διογένης θεοσεβής, άλλα γάρ καί έν τοις ἔργοις.

86 JULIEN, *Lettres,* 89, 300 c : Διόπερ χρή μάλιστα τῶν τῆς ευσέβειας ἔργων άντέχεσθαι, (…). Même expression en 293 a, passage constituant une véritable définition de la théurgie, avec ses composantes intellectuelles et matérielles (voir p. 238 et note 160).

87 Voir chapitre 1, p. 26.

88 JULIEN, *op. cit.*, 89, 300 d : Πρέποι δ' ἂν ήμϊν ή φιλοσοφία μόνη (…).

89 *Ibid.*, 89, 302 d : Εύλογον ούν οΐμαι μένειν άπάσας ταύτας τάς ημέρας έν τοίς Ίεροις φιλοσοφοῦντα, (…).

90 Voir la note de J. BIDEZ, *Julien, Lettres,* p. 170, note 3.

91 JULIEN, *Contra Galilaeos,* 44 A : Ούκοῦν "Ελληνες μέν τούς μύθους ἔπλασαν υπέρ τῶν θεῶν απίστους καί τερατώδεις.

92 JULIEN, *Contre Héracleios, 17, 222* c-223 a : Κατά μέν τήν διάνοιαν άπεμφαίνοντες δταν οί μύθοι γίγνωνται περί τών θείων, αύτόθεν ήμϊν ώσπερ βοώσι καί διαμαρτύρονται μή πιστεύειν απλώς, άλλα τό λεληθός σκοπείν καί διερευνάσθαι (…). διά δέ τών άπεμφαινόντων ύπεριδόντας τῶν έν τῷ φανερώ λεγομένων έπί τήν έξηρημένην αυτών ούσίαν καί ύπερέχουσαν πάντα τά όντα καθαράν νόησιν έλπίς άναδραμεῖν. Αϊτιαι μέν ούν αύται τοῦ τήν τελεστικήν καί μυσταγωγόν φιλοσοφίαν τά <μέν ρήματα> παντός μάλλον ευαγή καί σεμνά προφέρεσθαι, κατά δέ τήν διάνοιαν άλλοιο-τέραν ποιεισθαι τήν έξήγησιν τῶν τοιούτων.

93 *Ibid., 12, 217* b : (…) επόμενοι δέ νέοις ἴχνεσιν ανδρός δν έγω μετά τούς θεούς έί ίσης Άριστοτέλει καί Πλάτωνι *άγαμαι τέθηπά τε.* (« … suivant les traces récentes d'un homme qu'après les dieux, *"j'aime et j'admire"* à l'égal d'Aristote et de Platon »).

94 *Ibid.*, 12, 217 c-d :"Οσω γαρ μάλλον παράδοξόν έστι καί τερατῶδες τό αἴνιγμα, τοσούτω μάλλον ἔοικε διαμαρτύρεσθαι μή τοίς αύτόθεν λεγομένοις πιστεύειν, άλλα τά λεληθότα περιεργάζεσθαι καί μή πρότερον άφίστασθαι, πριν άν υπό θεοΐς ήγεμόσιν έκψανή γενόμενα τόν έν ήμϊν τελέση, μάλλον δέ τελείωση, νουν καί εί δή τι κρείττον ήμϊν υπάρχει του νου αύτοϋ, τοϋ ενός καί τάγαθοϋ μοίρα τις όλίγη τό πάν άμερίστως έχουσα, τής ψυχής πλήρωμα, καί έν τῷ ένί καί άγαθῷ συνέχουσα πάσαν αυτήν διά τής ύπερεχούσης καί χωριστής αύτοϋ καί έξηρημένης παρουσίας.

95 JULIEN, *SurHélios-Roi,* 26, 146 a : (…) Ίάμβλιχον, ὃς ημάς (…) έμύησεν.

96 Souvenons-nous que, pour Jamblique, celui qui pratique la philosophie contemplative ne peut prétendre à l'union et que par le vous, il est impossible d'atteindre Dieu (voir JAMBLIQUE, *De Myst.,* II, 11 (96, 13-16 et 97, 2-4) cité chapitre 1, p. 33 et note 85).

97 Fr. 1 des Places, vers 1 : cité chapitre 2, p. 154 et note 207.

98 JAMBLIQUE, *op. cit.,* V, 18 (223, 16-17) : extrait cité entièrement chapitre 1, p. 105 et note 483.

99 Entre autres références : JULIEN, *Hélios-Roi,* 26, 146 a ; *Contre Héracleios,* 12, 217 d, 218 a.

100 Sur les comparaisons qu'il établit entre la mythologie grecque et les fables bibliques, voir L. COULOUBARITSIS, *Sens philosophique et politique du* Contre les Galiléens, postface à l'édition du *Contre les Galiléens* de Chr. GERARD, p. 165-166.

101 JULIEN, *Contra Galilaeos,* 94 A : Τούτων τοίνυν ἕκαστον εί μή μύθος ἔχων θεωρίαν απόρρητον είη, ὅπερ έγώ νενόμικα, πολλής γέμουσιν οί λόγοι περί. τού θεού βλασφημίας.

102 Sur Jamblique, source commune de Julien et de Proclus, voir J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps,* Paris, Institut d'Études Augustiniennes *(Collection des Études Augustiniennes – Série Antiquité,* 133), 1992, p. 332, 338-341.

103 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux,* 9, 169 c : Μετά δή τό σύμβολον τούτο, ὅτε ό βασιλεύς "Αττις 'ίστησι τήν άπειρίαν δια τής έκτομής, ήμῖν τε οί θεοί κελεύουσιν έκτέμνειν καί αύτοϊς τήν έν ήμῖν αύτοίς άπειρίαν καί κινεῖσθαι έκ τούτων, έπί δέ τό ώρισμένον καί ένοειδές καί, είπερ όίόν τέ έστιν, αυτό τό῎Εν άνατρέχειν.

104 *Ibid.,* 10, 170 a-b : (…) ol παλαιοί τῶν όντων άεΐ τάς αίτιας ήτοι τῶν θεῶν ύφηγουμένων <ἢ> κατά σφάς αυτούς διερευνώμενοι, βέλτιον δέ ἴσως ειπείν, ζητοῦντες ύφ' ήγέμοσι τοις θεοις, έπειτα εύρόντες έσκέπασαν αύτάς μύθοις παρα-δόξοις, ίνα διά τού παραδόξου καί άπεμφαίνοντος τό πλάσμα φωραθέν έπί τήν ζήτησιν ημάς τής αληθείας προτρέψη (…) τοις δέ περιττοίς κατά τήν φρόνησιν ούτως άν μόνως έσομένης ωφελίμου τής περί θεών αληθείας, εί τις εξετάζων αυτήν ύφ' ήγεμόσι τοις θεοϊς εύροι καί λάβοι, (…).

105 G. ROCHEFORT, *op. cit.,* p. 118, note 2

106 JAMBLIQUE, *De Mysteriis,* I, 13 (43, 19 – 44, 1) : aί δ' έκθύσεις (…) βοηθούς επικαλείται καί άλεξικάκους καί σωτήρας τούτους (…) et III, 20 (149, 15-17) : άλλα τούτω γε τῷ λόγω άνευ τής θρησκείας παρ' εαυτῶν άν ήμιν υπήρξε τά θεία αγαθά.

107 JULIEN, *op. cit.,* 18, 178 a : [τοίς θείοις άκολουθείν θεσμοϊς] "Εστι γαρ δή τοῦτο μάλιστα μέν άνυσιμώτερον αυτή τή ψυχή προς σωτηρίαν, εί ²μείζονα λόγον αυτής, άλλα μή του σώματος τής ασφαλείας ποιήσαιτο, προς δέ καί αυτό τό σώμα μείζονος καί θαυμασιωτέρας φαίνεται λεληθότως τής ωφελείας μεταλαγχάνον.

108 Voir ci-dessous, note 116.

109 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux,* 18, 178 d : (…) φημί δέ δτι διά τής άγιοτείας ούχ ή ψυχή μόνον, άλλα καί τά σώματα βοηθείας πολλής καί σωτηρίας άξιοϋται.

110 Voir chapitre 1, p. 26.

111 JULIEN, *op. cit.,* 18, 178 c : Μαρτυρεί δέ τούτοις καί τά τών θεών λόγια, (…).

112 *Ibid.,* 18, 178 d : σώζεται γάρ, φησί, καί τὸ μικράς ύλης περίβλημα βρότειον (= fr. 129 des Places).

113 *Ibid.*, 12, 172 d : Ei δέ καί τῆς άρρητου μυσταγωγίας άψαίμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περί τὸν έπτάκτινα θεόν έβάκχευσεν άνάγων δι' αυτού τάς ψυχάς, (…).

114 L'influence de Jamblique sur Julien se marque encore dans le concept de l'ἔλλαμψις (voir chapitre 1, p. 37 et 114), de la venue de la lumière divine, τό θείον φῶς (voir JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 14 (133, D), ainsi que dans l'affirmation du rite en tant que symbole.

115 JULIEN, *op. cit.*, 18, 178 b-c "Οταν γάρ ή ψυχή πάσαν έαυτήν δῷ τοίς θεοϊς ὅλα τά καθ' έαυτήν έπιτρέψασα τοις κρειττοσιν, (…) αύτίκα μέν αύταϊς έλλάμπει τό θείον φως-, θεωθεῖσαι δέ αύται τόνον τινά και όώμην έπιτιθέασι τώ συμφύτω πνεύματι, τούτο δέ ύπ' αυτών στομούμενον ώσπερ και κρατυνόμενον σωτηρίας εστίν αίτιον δλω τώ σώματι. (« Chaque fois que l'âme se donne tout entière aux Dieux, confiant l'ensemble de ses intérêts aux êtres supérieurs, (…) aussitôt la lumière divine illumine les âmes et, divinisées, celles-ci confèrent une certaine intensité et force au souffle congénital et celui-ci, comme fortifié et affermi par elles, est cause de salut pour le corps entier »).

116 JULIEN, *Contre Héracleios*, 11, 216 c : (…) τῶν χαρακτήρων ή απόρρητος φύσις ώφελειν πέφυκε καί αγνοουμένη·θεραπεύει γοῦν ού ψυχας μόνον, άλλα καί σώματα, καί θεῶν ποιεί παρουσίας. Τοῦτ' οἶμαι πολλάκις καί διά τών μύθων, (…).

117 Voir chapitre 1, p. 123.

118 JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 14 (134, 1-2) : texte cité chapitre 1, p. 67 et note 277.

119 *Ibid.*, I, 21 (65, 9).

120 *Ibid.*, III, 11 (97, 1-2).

121 *Ibid.*, VI, 6 (247, 4-6).

122 *Ibid.*, II, 6 (81, 13-14).

123 JULIEN, *Contre Héracleios*, 14-17.

124 *Ibid.*, 14, 219 a-b ΄Ιδοῦ γαρ ἔγωγε πολλῶν ήκουσα λεγόντων άνθρωπον μέν τόν Διόνυσον, έπείπερ έκ Σεμέλης έγένετο, θεόν δέ δια θεουργίας καί τελεστικης, (…) είς τόν'Ολυμπον ύπό τοΟ πατρός άνήχθαι του Διός.

125 P. BOYANCE, *Théurgie et télestique néoplatoniciennes, m Revue de l'Histoire des Religions*, 147, 1955, p. 190.

126 JULIEN, *Lettres*, 89, 292 b : (…) ὅτε Ζεύς έκόσμει τα πάντα, σταγόνων αίματος ἱερού πεσουσών έξ ουρανού τό τών ανθρώπων βλαστήσειε γένος.

127 F. TURCAN, *Mithrasplatonicus, op. cit.*, p. 125.

128 A. PENATI, *L'influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell'imperatore Giulano*, dans *Rivista di Filosqfia neo-scolastica*, 75, ottobre-dicembre 1983, p. 544-545.

129 JULIEN, *Contre Héracleios*, 12, 217 c : (…) υπέρ τών τελεστικών, *ους* παρέδωκεν ήμϊν Όρφεύς ό *τάς* άγιωτάτας τελετας καταστησάμενος.

130 JULIEN, *Lettres*, 89, 300 c (cité p. 228 et note 86).

131 *Ibid.*, 89, 293 b (cité p. 238 et note 160).

132 Voir p. 233.

133 Voir chapitre 1, p. 69

134 JULIEN, *Lettres*, 12 (p. 19, 11-&3 Bidez) : (…) καί αυτός δέ περί μέν'Ιάμβλιχον έν φιλοσοφία, περί. δέ τόν όμώνυμον έν θεοσοφία μέμηνα, (…).

135 JULIEN, *Lettres*, 89, 292 a : (…) μείζον καί τιμιώτερον καί κυριώτερον, (…).

136 A. PENATI, *op. cit.*, p. 545.

137 Chez JULIEN, *Hymne à la Mère des Dieux*, 3, 162 d (ce sont peut-être aussi les *Oracles Chaldaïques* que désignent les *τοΧς* έκ θεών δεδομέναις ιτροφητείαις), mais surtout chez Proclus (voir plus loin).

138 Sur l'influence chaldaïque, voir J. BIDEZ, *Note sur les mystères néo-platoniciens*, in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire,* 7, 1928, p. 1477, note 1 et, plus récemment, R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, *op. cit.*, p. 281, 287. Sur l'influence orphique, voir P. BOYANCE, *Leucas*, in *Revue Archéologique*, 30, 1929, p. 2.

139 PROCLUS, *In Cratylum*, CLXXVI (p. 100, 19-22 Pasquali) : texte cité dans la deuxième partie de ce chapitre, p. 275 et note 346.

140 G. ROCHEFORT, *Julien. Œuvres complètes, II, 1, Discours,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France)*, Paris, 1963, p. 42.

141 JULIEN, *Sur la Mère des dieux*, 12, 172 d – 173 a : El δέ καί τής άρρητου μυσταγωγίας άψαίμην, ήν ό Χαλδαϊος περί τόν έπτάκτινα θεόν έβάκχευσεν άνάγων δι' αύτοϋ τάς ψυχάς, άγνωστα έρώ, καί μάλα γε άγνωστα τω συρφετώ, θεουργοϊς δέ τοις μακαρίοις γνώριμα.

142 *Oracles Chaldaïques*, fr. 194 des Places.

143 *Ibid.*, fr. 153 des Places (cité p. 136 et note 72).

144 A. PENATI, *op. cit.*, p. 546.

145 G. ROCHEFORT, *op. cit.*, notes complémentaires à la page 121, p. 183, note 5.

146 Voir p. 232. 147

147 JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 18, 178 d : (…) ol θεοί τοις ύπεράγνοις παρα-κελευόμενοι τών θεουργών κατεπαγγέλλονται.

148 *Ibid.*, 20, 180 b : (…) έν θεουργία τελειότητα (…).

149 Voir chapitre 1, p. 109 G. ROCHEFORT, *op. cit.*, p. 130, note 3, rapproche encore la première partie de l'invocation de Julien à la fin du *De Mysteriis.*

150 JULIEN, *op. cit.*, 18, 178 d : (…) άλήθειαν έν τοις περί θεών δόγμασιν, (…).

151 Fr. 1 des Places (pour l'analyse, voir chapitre 2, p. 154-155).

152 Voir JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 12, 172 d (cité note 141).

153 JULIEN, *Sur Hélios-Roi*, 146 a et 157 c.

154 Chr. LACOMBRADE, *Julien. Œuvres complètes, II, 2. Discours de Julien empereur,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France),* 1964, p. 82 : « (…) on se croit fondé à reconnaître, malgré des dénominations différentes, les trois univers de Jamblique (νοητός, νοερός, ορατός) ». Voir aussi p. 84-85, 93.

155 JULIEN, *Sur Hélios-Roi*, 134 a, 148 a, 152 b.

156 JULIEN, *Lettres*, 89, 291 d : "Ανθρωπος γαρ ανθρωπω και εκων και ακων πας εστι συγγενής, (…).

157 *Ibid.*, 89, 292 a : extrait cité et analysé ci-dessus, p. 235. C'est avec la même intention de cautionner ses propos que, plus loin encore, il cite des oracles *(Ibid.*, 89, 297 c-d, 299 d).

158 *Ibid.*, 89, 294 a : Ούκ άρα ουδέ της δια τών έργων et ? αυτόν γιγνομένης τιμής, (…).

159 Voir aussi JULIEN, *Lettres*, 89, 304 a : (…) πολλοί πελάζουσιν ήμϊν ού καθαροί, καί δια τούτο χραίνεται *τά τών θεών σύμβολα.*

160 *Ibid.*, 89, 293 a-b : (…) έκαστος ημών (…) *τά της ευσέβειας έργα* πληροϋτω, πειρωμενος δέ (…) dei τι περί τῶν θεῶν ευσεβές διανοεϊσθαι, καί μετά τίνος αποβλέπων είς τά ίερά τών θεών καί τά αγάλματα τιμής καί όσιότητος, σεβόμενος ώσπερ ἂν εἰ παρόντος έώρα τούς θεούς. Αγάλματα γάρ βωμούς καί πυρός άσβεστου φυλακήν καί πάντα απλώς τά τοιαύτα *σύμβολα* οί πατέρες έθεντο της παρουσίας τῶν θεῶν, (…).

161 *Ibid.*, 89, 302 a : (…) οἱ πλείστοι γάρ ύπ' αυτῶν τών θεῶν Ικετευθέντων εδόθησαν, (…).

162 *Ibid.*, 89, 293 d et 294 a : (…) οἱ θεῶν θεραπεύοντες τά αγάλματα, δεομένων ούθέν τῶν θεῶν, ὁμῶς πείθουσιν αυτούς έπαμύνειν σφίσι καί κήδεσθαι. (…). Ουδέ γάρ, εί μηδενός ό θεός δεϊται, διά τοῦτο ουδέν αύτῷ προσοιστέον.

163 *Ibid.*, 89, 296 b : Προσήκει δέ ού τά τών θεών μόνον αγάλματα προσκυνεϊν, άλλά καί τούς ναούς καί τά τεμένη καί τούς βωμούς.

164 *Ibid.*, 89, 297 a : (…) παρίσταται τοις θεοϊς, (…).

165 Chr. GÉRARD, *op. cit.*, p. 28-29.

166 JULIEN, *Contra Galilaeos,* 354 B : (…) γένους ιερού καί θεουργικοῦ (…).

167 Sur la valeur accordée à l'ancienneté de peuples comme les Chaldéens et les Égyptiens par Jamblique également, voir notre article *La théurgie, outil de restructuration dans le* De Mysteriis *de Jamblique,* in *Kernos, 7,* 1994, p. 210-214.

168 JULIEN, *op. cit.,* 191 E : ὁ δέ'Ιησοῦς (…) ολίγους πρός τοίς τριακοσίοις ένιαυτοίς *ονομάζεται (...).*

169 *Ibid.,* 224 C-D-E : ὁ σοφώτατος Σολομών παρόμοιος έστι τω παρ' "Ελλησι Φωκυλίδη ή θεόγνιδι ή Ίσοκράτεί ; πόθεν ; (…) άλλ' εκείνος, φασί, καί περί θεουργίαν ήσκητο. τί ουν ; ουχί καί ὁ Σολομών ούτος τοις ήμετέροις έλάτρευσε θεοϊς, ύπό τής γυναικός, ώς λέγουσιν, εξαπατηθείς ; (…) είπερ ουν ύπό γυναικός ήπατήθη, τούτον σοφόν μή λέγετε, εί δέ πεπιστεύκατε σοφόν, μή τοι παρά γυναικός αυτόν έξηπατήσθαι νομίζετε, (…) καί τη παρά τοῦ φανέντος αύτψ θεοῦ διδασκαλία πειθό" μενον λελατρευκέναι καί τοις άλλοις θεοις. φθόνος γάρ καί ζήλος ουδέ άχρι τών άριστων ανθρώπων άφικνείται, (…).

170 Voir JULIEN, *Sur la Mère des Dieux,* 10, 170 a-b : voir p. 231 et note 104.

171 Voir p. 231-232.

172 JULIEN, *Contra Galilaeos,* 198 C-D : ὃ δή φιλάνθρωπος ημῶν δεσπότης καί πατήρ Ζευς έννοήσας, ώς άν μή παντάπασι τής πρός τούς θεούς άποστερηθώμεν κοινωνίας, δέδωκεν ήμϊν διά τῶν ἱερῶν τεχνῶν έπίσκεψιν, ύφ' ής πρός τάς χρείας εξομεν τήν άποχρώσαν βοήθειαν. (« Notre maître et père Zeus, ami des hommes, a pensé que, pour que nous ne soyons pas totalement privés du contact avec les dieux, il nous a donné, par les arts sacrés, une observation par laquelle nous aurons l'aide suffisante à nos besoins »).

173 Voir chapitre 1, p. 70-79.

174 JULIEN, *Contra Galilaeos,* 100 C : προσήκει τοίνυν τόν τών Εβραίων θεόν ουχι δή παντός κόσμου γενεσιουργόν ύπάρχειν οϊεσθαι καί κατεξουσιάζειν τών δλων, συνεστάλθαι δέ (…) καί πεπερασμένην έχοντα τήν αρχήν άναμίξ τοίς άλλοις νοεϊσθαι θεοΐς.

175 *Cf.* JULIEN, *Lettres,* 12 (extrait cité p. 235 et note 134), écrite quand il était en Gaule.

176 Voir G. ROCHEFORT, *Saloustios. Des Dieux et du Monde,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection des Universités de France),* 1983, introduction p. XVII-XVIII.

177 *ibid.,* p. XXV.

178 Les notes de G. Rochefort ne manquent pas de le mettre en évidence.

179 H.-D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e^-V^e^ siècles),* in *Koinonia,* 8, 1984, p. 171. G. ROCHEFORT, *Le* Περί θεών καί κόσμου* *Saloustios et l'influence de l'empereur Julien,* in *Revue des Études Grecques,* 69, 1956, p. 64, souligne, lui, la différence de tempérament entre les deux hommes et attribue à Julien une « émotion mystique et théurgique », « une excitabilité nerveuse » exemptes de l'exposé rationnel de Saloustios !

180 SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde*, IV, 6 : (…) πάσα τελετή προς τόν Κόσμον ημάς καί προς τούς θεούς συνάπτειν έθέλει. Extrait mis en parallèle par G. Rochefort avec JAMBLIQUE, *De Myst.*, V, 23 (232, 1-2 et 5-6) : Ό τοίνυν ποικίλος τρόπος τής έν ταϊς Ιερουργίαις άγιστείας (…) πάντα δέ προσήγορα τοις δλοις κρείττοσιν ημών απεργάζεται.

181 *Ibid.*, XII, 6 : (…) εύχαί τε καί θυσίαι καί τελεταί, (…) διά τό κωλύειν ψυχάς άμαρτάνειν έγένοντο.

182 *Ibid.*, XV, 3 : Έκ δέ τούτων απάντων τοις μέν θεοϊς πλέον ουδέν – τί γάρ άν πλέον γένοιτο θεώ ; – ήμϊν δέ προς εκείνους γίνεται συναφή.

183 *Ibid.*, XV, 2 : οί δέ χαρακτήρες (μιμούνται) τάς άρρητους- άνω δυνάμεις, (…).

184 H.-D. SAFFREY, *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68, 1984, p. 182.

185 Toutefois, la situation est différente suivant les cités. Il semble qu'à Athènes, le christianisme était moins implanté (Voir H.-D. SAFFREY, *Allusions antichrétiennes chez Proclus : le diadoque platonicien*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 59, 1975, p. 553 et M. DI PASQUALE BARBANTI, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania, Bonanno, 1983, p. 25).

186 Quand Proclus parle du christianisme, il utilise un langage symbolique (voir H.-D. SAFFREY, *op. cit.*, p. 553-562 avec en annexe à cet article, p. 563, une liste des expressions à double sens désignant les Chrétiens chez Marinus et Proclus).

187 MARINUS, *Vita Procli*, 6 (p. 154, 19-20) et 30 (p. 166, 27-31 Boissonade) : Αύτη γαρ αύτῷ ὄναρ φαινόμενη, έπί φιλοσοφίαν παρεκάλει. (…) Έδόκει γαρ τῷ φιλοσοφώ ὄναρ φοιτάν παρ' αυτόν ευσχήμων τις γυνή, καί άπαγγέλλειν, *ώς* χρή τάχιστα τήν οΐκίαν προπαρασκευάζειν Ή γάρ κυρία Άθηναΐς, ἔφη, παρά σοι μένειν έθέλει.

188 En ce sens, nous allons à l'encontre de H. Dörrie pour qui, « grâce à Proclus, le néoplatonisme est sorti définitivement du terrain dangereux où Jamblique l'avait conduit » *{L'âme dans le néoplatonisme, de Plotin à Proclus,* in *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel, À La Baconnière, 1973, p. 58).

189 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 1, 20 et la note de A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Commentaire sur la République*, tome I, Paris, Vrin, 1970, p. 16, note 1.

190 *Ibid.*, I, p. 69, 24 – 70, 3 : τίνα ἄν τις τρόπον υπέρ τε Όμηρου προς τόν έν Πολιτεία Σωκράτη τούς προσήκοντος ποιήσαιτο λόγους καί έπιδείζειεν τη τε φύσει τών πραγμάτων καί τοίς αύτώ <τῷ> φιλοσοφώ μάλιστα πάντων άρέσκουσιν συμφωνό" τατα περί τε τών θείων καί τών ανθρωπίνων άναδιδάσκοντα, (…).

191 *Ibid.*, I, ρ. 70, 19-22 : πῶς γάρ ἄν άλλήλοις συμβαίνοιεν ὃ τε *έν* τώ Φαίδωνι λεγόμενος παρ' αύτώ θείος ποιητής καί δ έν Πολιτεία τρίτος άπό τής αληθείας δεικνύμενος ;

192 *Ibid.*, I, ρ. 71, 9-10 : (…) τής φαινόμενης ταύτης πρός Όμηρον απαντήσεως (…).

193 *Ibid.*, I, ρ. 72, 20-23 : (…) μοιχείας λέγω καί κλοπάς καί άπ' ουρανού ρίψεις καί πατέρων αδικίας καί δεσμούς καί έκτομάς, καί ὅσα άλλα παρά τε Όμήρω θρυλείται καί τοις άλλοις ποιηταῖς.

194 *Ibid.*, I, p. 74, 16-24 : (…) οί μέν μῦθοι τήν προβεβλημένην αυτῶν ἅπασαν σκευήν άντί της έν άπορρήτοις ίδρυμένης αληθείας προεστήσαντο καί χρῶνται τοῖς φαινο-μένοις παραπετάσμασι τῶν αφανῶν τοῖς πολλοίς καί άγνωστων διανοημάτων (καί τουτό έστιν, δ μάλιστα έξαίρετον αύτοίς αγαθόν υπάρχει, τό μηδέν τών αληθών εις τούς βέβηλους-έκφέρειν, άλλ' ίχνη τινά μόνον τής όλης μυσταγωγίας προτείνειν τοίς άπό τούτων είς τήν άβατον τοις πολλοίς θεωρίαν περιάγεσθαι πεφυκόσιν), (…).

195 *Ibid.*, I, ρ. 75, 5-7 et 16-19 et 76, 10-15 : Τίς γάρ ούκ άν συνομολογήσειεν τά τε μυστήρια καί τάς τελετάς άνάγειν μέν άπό τής ένύλου καί θνητοειδοῦς *ζωής* τάς ψυχάς καί συνάπτειν τοίς θεοίς, (…). "Οστις ούν ημών αιτιάται τούς μύθους" τής δεινής ταύτης καί πλημμελούς τών παλαιών νομίμων συγχύσεως, καί τών μυστηρίων αίτιάσθω τήν έκφανσιν καί τών τελετών τήν είς ανθρώπους πάροδον. (…) ούτε αϊ τελεταί καί αϊ τών μυστηρίων δυνάμεις διά τήν τών δεχόμενων μοχθηρίαν κατηγορίας άξιαι τοις έμφροσιν, ούτε ol μύθοι διά τήν τών εική καί άλόγως αύτοίς χρωμένων διαστροφήν βλαβεροί τοις άκούουσιν άν νομίζοιντο δικαίως, άλλ' έν άπασι τούτοις τήν τών μεταχειριζομένων αίτιατέον πλημμελή καί άνόητον έξιν, (…).

196 *Ibid.*, I, p. 75, 25-26 : ού γάρ έκ τῶν διαστρόφως χρωμένων τήν τών πραγμάτων άρετήν τε καί κακίαν κριτεον, (…). Voir JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 31 (177, 12 – 178, 1).

197 *Ibid.*, I, p. 78, 18 – 79, 2 : "Ωσπερ ούν ή τῶν Ιερών τέχνη κατανείμασα δεόντως- τήν συμπασαν θρησκείαν τοίς θεοΓς καί τοΓς τῶν θεῶν όπαδοίς, (…) τούς μέν ταις άγιωτάταις τελεταϊς καί τοίς μυστικοις συμβόλοις προσάγεται, (…) ούτως άρα καί οι τών τοιώνδε μύθων πατέρες (…) τούς μύθους- είς δλην άνάγειν σπεύδοντες τήν άφ' έκαστου προϊοῦσαν σειράν τό μέν προβεβλημένον αυτών καί είδωλικόν άνάλογον υπεστήσαντο τοίς έσχάτοις γένεσιν καί τών τελευταίων καί ένύλων προεστηκόσι παθών, τό δέ άποκεκρυμμένον καί άγνωστον τοίς πολλοίς τής έν άβάτοις έξηρημένης των θεών ουσίας έκφαντικόν τοις φιλοθεάμοσιν τών όντων παρέδοσαν.

198 Voir chapitre 1, p. 109.

199 PROCLUS, *op. cit.*, I, p. 80, 18-20 et 22-23 : (…) ταῖς τε άγιωτάταις τu » τελετῶν καί τοις τελειοτάτοις τῶν μυστηρίων σύστοιχον αυτής αποφαίνεται τήν άκρόασιν παρχειν. (…) μυσταγωγίαν καί τελετήν άναγωγόν τῶν άκουόντων είναι δήλοι τήν έν αυτοις θεωρίαν.

200 PLATON, *République*, II, 378 a : εί δέ ανάγκη τις ήν λέγειν, δι' απορρήτων άκούειν ώς όλιγίστους, (…).

201 Voir plus loin (p. 268-274) ce qu'il faut entendre par ce terme chez Proclus.

202 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 81, 13-17 : Λέγω δέ ώς τό μέν έστι παιδευτικόν, τό δέ τελεστικόν, και τό μέν πρός τήν ήθικήν άρετήν παρασκεύαζον, τό δέ τήν πρός τό θείον συναφήν παρεχόμενον, και τό μέν τούς πολλούς ημών ώφελεῖν δυνάμενον, τό δέ έλαχίστοις συναρμοζόμενον, (…).

203 *Ibid.*, I, ρ. 80, 30 – 81, 1 : ού γάρ δεϊ τι τοίς τών θεών μυστικοϊς νοήμασιν κάτωθεν άπό τής ύλης προσφέρειν, (…).

204 *Ibid.*, I, ρ. 83, 28 : (…) τοις ιερατικοϊς θεσμοϊς (…).

205 *Ibid.*, I, ρ. 83, 18-22 : (…) καί γάρ οι θεοί τών τοιώνδε συμβόλων άκούοντες χαίρουσιν καί τοϊς καλοΰσιν έτοίμως πείθονται καί τήν εαυτών Ιδιότητα προφαί-νουσιν διά τούτων ώς οικείων αύτοις καί μάλιστα γνωρίμων συνθημάτων. (« Et en effet les dieux prennent plaisir à entendre ces sortes de formules symboliques, ils obéissent volontiers à ceux qui les invoquent, ils manifestent leur propriété singulière au moyen de ces symboles, dans la pensée qu'ils leur sont appropriés et le plus en affinité avec eux »).

206 Voir chapitre 1, p. 62-70.

207 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 84, 2 et 5-6 : οι μέν (…) δι' όμοιότητος τών συμβόλων πρός τά θεία συνάπτοντες, (…).

208 *Ibid.*, I, p. 74, 4-5 : (…) οι καθ' ημάς άνθρωποι τοις παλαιοϊς μύθοις έπιτιμάν είωθασιν, (…).

209 Voir encore un autre exemple de parallèle établi par Proclus entre théurgie et fiction mythique : *In rem publ.*, I, p. 128, 16-24.

210 Fr. 146 des Places : « Après cette invocation, tu contempleras ou bien un feu qui, tel un enfant, se dirige par bonds vers le flot de l'air ; on bien un feu sans forme d'où s'élance une voix ; ou une lumière abondante qui s'enroule en vrombissant autour de la terre, (…) ».

211 Voir chapitre 1, p. 80. C'est encore par la conception platonicienne de la différence entre participant et participé que Jamblique et Proclus rejettent l'idée qu'il pourrait y avoir des dieux malfaisants (JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 18 (54, 11-15), extrait cité p. 80 et note 361, et PROCLUS *In Tim.*, III, p. 314, 8-10).

212 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 110, 7 et 112, 2-3 : (…) τήν Όμηρου διάνοιαν ένθεον (…) et ό ποιητής èν άλλοις ένθέως (…) πού φησιν (…).

213 *Ibid.*, I, ρ. 110, 21 – 111, 2 : Ei δ' ούν καί ταύτα τις εις τήν Όμηρου διάνοιαν άναπέμπειν έθέλοι, πάντως ούκ απορήσει λόγων συμφώνων μέν ταϊς ιερατικαΐς άπάσαις πραγματείαις, συμφώνων δέ ταϊς τελεταΐς καί τοίς μυστηρίοις καί ταϊς τών θεών έπιφανείαις, άς δναρ τε καί ΰπαρ γινομένας άνωθεν ή τών ανθρώπων φήμη παρεδέξατο. 'Εν άπασι γαρ τούτοις ol θεοί πολλάς μέν εαυτών προτείνουσι μορφάς, πολλά δέ σχήματα έξαλλάτοντες φαίνονται καί τότε μέν άτύπωτον αυτών προ-βέβληται φώς, τότε δέ εις άνθρωπου μορφήν έσχηματισμένον, τότε δέ είς άλλοίον τύπον προεληλυθός. Καί ταύτα καί ή θεοπαράδοτος μυσταγωγία παραδίδωσιν (…). (« Même si l'on voulait rapporter ces paroles à la pensée d'Homère, de toute façon on ne serait pas en manque de bonnes raisons, qui s'accorderaient et avec toutes les opérations de l'art hiératique et avec les initiations, les mystères, et les épiphanies des dieux, ces épiphanies que de toute antiquité la tradition du genre humain a admises comme se produisant et en songe et dans l'état de veille. Dans tout cela en effet les dieux se présentent à nos yeux sous bien des formes et ils se montrent changeant souvent de figure. Tantôt il y a émission de leur lumière sans aucune forme, tantôt cette lumière est configurée en la forme d'un être humain,

tantôt elle est émanée sous une autre sorte de figure. Et cela, la mystagogie reçue en tradition des dieux l'enseigne », traduction A.-J. Festugière).

214 Fr. 211 (douteux pour Éd. des Places, pour des raisons métriques) : ου φέρει με του δοχέως ή τάλαινα καρδία.

215 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 111, 28 – 112, 5 : (…) ού φέρει με τού δοχέως ή τάλαινα καρδία, φησίν τις θεών. "Οθεν δή καί ό ποιητής έν άλλοις ένθέως καί τών τοιούτων συνησθημένος περί τής Αθηνάς πού φησιν μέγα δ' έβραχε φήγινος άξων βριθοσύνη- δεινήν γάρ άγεν θεόν.

216 *Ibid.*, I, ρ. 146, 17-20 et 147, 1-3, 4-10 et 21-23 : "Οτι μέν ούν εϊπερ τις άλλος τών ηρώων καί Άχιλλεύς περί τά θεία καθ'Όμηρόν έστιν ασφαλέστατος, δήλοι καί τόν Άπόλλω θεραπεύειν αυτός συμβουλεύων, (…) καί ευχόμενος μετά τής πρεπούσης τοις θεοϊς επιστήμης. Και γάρ τό προκαθήραι τήν φιάλην καί τό μόνω τώ Διί ταύτην έξαίρετον άνεΐναι, (…) τής περί τό θείον έστιν εύλαβείας καί τής γνώσεως τών οικείων τοίς τιμωμένοις *συνθημάτων* τεκμήριον εναργές. El δέ προς τόν Άπόλλω θρασύτερα τοϋ δέοντος άπέρριψεν, έννοείν χρή τάς Άπολλωνιακάς τάξεις άνωθεν άχρι τών τελευταίων διηκούσας, καί τάς μέν θείας οΰσας, τάς δέ άγγελικάς, τάς δέ δαιμόνιας, καί ταύτας πολυειδώς μεριζομένας (…). Καί ού περί αυτόν πλημμελεί τόν θεόν, άλλα τόν έν τοις μερικωτάτοις τεταγμένον της Άπολλωνιακής *σειράς*.

217 Celui-ci constitue, aux côtés de la télestique et de la transe médiumnique reconnues par E.R. Dodds, la troisième forme de l'opération théurgique selon P. Boyancé *(Théurgie et télestique, op. cit.*, p. 190).

218 Voir plus loin, p. 255-257.

219 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 152, 8-18 et 153, 18-19 : (…) ρητέον δτι πάσα ή περί τήν πυράν έκείνην τοϋ'Αχιλλέως πραγματεία μιμείται τόν παρά τοίς θεουργοϊς τής ψυχής άπαθανατισμόν είς τήν χωριστήν ζωήν άνάγουσα τήν τοϋ Πατρόκλου ψυχήν. Διό καί στάς πρό τής πυράς έπικαλεϊσθαι λέγεται τούς άνεμους, (…) ίνα καί τό φαινόμενον όχημα διά τής εμφανούς αυτών κινήσεως τύχη τής πρεπούσης θεραπείας, καί τό τούτου θειότερον άφανώς καθαρθή καί είς τήν οίκείαν άποκαταστή λήξιν, ύπό τών αερίων καί τών σεληναίων καί τών ηλιακών αυγών άνελκόμενον, ως πού φησίν τις τών θεών, (…). Τά δέ ιεραϊς μεθόδοις χρώμενος έπραξεν.

220 H. DÖRRIE, *op. cit.*, p. 55, signale l'existence d'un petit traité intitulé *De vita et poesi Homeri*, émanant de Porphyre ou de son entourage, qui cite des centaines de vers pour prouver qu'Homère connaissait et évoquait la doctrine néoplatonicienne.

221 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 408, 12-13. Dans l'édition de Diehl, référence aux *Orph.frg.*, 294-295.

222 *Ibid.*, I, p. 318, 22-23.

223 *Ibid.*, II, p. 50, 30-32 : (…) τα λόγια (…) μαρτυρούντα τή παραδοσει τοΰ Πλάτωνος.

224 Voir H. LEWY, *op. cit*, p. 69, qui, en note 10, renvoie à la *Souda, s.v. Συριανός.*

225 Voir, entre autres références, PROCLUS, *Théol.plat.*, III, 27, p. 99, 12.

226 PROCLUS, *In Tim,* II, p. 255, 31-33 : *à* δή καί ή θεουργία μετ' *αυτόν* έξέφηνε διά τών χιασμών καί τών ήμικύκλων τόν χαρακτήρα συμπληρώσασα τής ψυχής. (« Ce que la théurgie, *après* Platon, a montré, lorqu'elle a composé le caractère de l'âme au moyen des figures en X et des demi-cercles »). Voir aussi Th. *plat.*, V, 35, p. 130, 2-4 : Καί μοι δοκει δια τούτων πάλιν ό Πλάτων τά αυτά λέγειν τοις τών θεών υοτερον πεφασ-μένοις, (…). (« Il me semble que, par ces discours, Platon dit la même chose que ce qui a été révélé *ensuite* par les Dieux »).

227 PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 257, 4-5 : dans cet extrait contenant un vocabulaire chaldaïque (voir fragment 28 des Places), les « Dieux » sont bien les *Oracles.*

228 PROCLUS, *Th.pl.*, III, 27, p. 99, 12-15 : (…) μόνον ούκ έκείνο τού Πλάτωνος βοώντος, τό *"Ενθεν συρόμενος πρηστήρ αμυδροί πυρός άνθος κόσμων ένθρωσκων κοιλώμασιν.* (fr. 37 des Places).

229 Voir chapitre 2, p. 128 et note 9.

230 PROCLUS, *Th. pl.*, IV, p. 2, 7-9 "Οτι τόν της ανόδου τρόπον της έπί τό νοητόν τόν αυτόν ό Πλάτων παραδίδωσιν ὃν ol τελεσταί παραδεδώκασιν. Il faut entendre τελεσταί dans le sens de θεουργοί, comme le montre le développement de cette neuvième question.

231 *Ibid.*, IV, 9, p. 27, 9-10 : (…) κατά τους ακρότατους τών τελεστών τόν τής ανόδου τρόπον ύφηγήσατο τών λων έπί τό νοητόν.

232 Fr. 86, 177 des Places.

233 H. LEWY, *op. cit.*, p. 483-484. Voir aussi la note complémentaire à *Théologie platonicienne,* IV, 24 (p. 73), p. 170, note 2.

234 H.-D. Saffrey a montré, dans un article récent, comment, contrairement à Plotin qui ne reconnaît aucun intermédiaire pour aller jusqu'à Dieu, ses successeurs et surtout Jamblique ont introduit les classes d'êtres supérieurs entre l'âme et les dieux, classes par lesquelles s'effectue la remontée par les rites, symboles attachés à chacune d'entre elles (op. *cit.*, p. 165-168). Sur ce point, voir notre chapitre 1, p. 70-79.

235 PROCLUS, *Th.pl,* IV, 9, p. 27, 8 : (…) τήν ενθεον έπιστήμην (…).

236 *Ibid.*, IV, 9, p. 29, 3-5 : Ό αυτός άρα τρόπος τής άναγωγής καί παρ' ήμϊν έστι, καί διά τουδε πιστότερος ό τής θεουργικής ανόδου τρόπος.

237 Ce découpage du *Phèdre* de Platon par Proclus a été souligné par H.-D. Saffrey et L.G. Westerink (*Proclus, Théologie platonicienne,* IV, p. 134-135, note 5 de la page 29), à la lumière du commentaire d'Hermias au *Phèdre.*

238 PROCLUS, *op. cit.*, IV, 9, p. 30, 12-14 : Τα γαρ συνθήματα τα μυστικά τών νοητών έν έκείνω τώ τόπω προφαίνεται καί τα άγνωστα καί άρρητα κάλλη τών χαρακτήρων.

239 *Ibid.,* IV, 9, ρ. 31, 6-12 : Δοκεί δ' έμοιγε καί τάς τρεις αιτίας τάς ανάγωγους Ικανώς 6 Πλάτων έκφαίνειν τοίς μή παρέργως άκούουσι τών λεγομένων, έρωτα καί άλήθειαν καί πίστιν. Τί γάρ έστι τό συνάπτον πρός τό κάλλος ή ό έρως ; Που δέ τό τής αληθείας πεδίον ή έν τώδε τψ τόπω ; τι δέ τό τής μυήσεως ταύτης αίτιον τής άρρητου πλήν τής πίστεως ;

240 *Ibid.,* IV, 26, ρ. 77, 9-12 et 13-15 : Προηγείται γάρ ή μέν τελετή τής μυήσεως, αύτη δέ τής εποπτείας. Ούκοΰν τελούμεθα μέν ανιόντες ύπό τοις τελεσιουργοίς θεοϊς, μυούμεθα δέ τά ολόκληρα καί άτρεμή φάσματα ύπό τοις συνεκτικοίς, (…) έποπτεύομεν δέ παρά τοίς συναγωγοίς τών όλων εις τήν νοητήν περιωπήν. (« L'initiation précède la consécration, et celle-ci, l'époptie. Ainsi nous sommes initiés dans notre ascension par les dieux initiateurs, nous recevons la consécration des apparitions parfaites et pacifiantes des dieux qui donnent la cohésion (…). Enfin, nous jouissons de l'époptie grâce aux dieux qui rassemblent tous les êtres dans le poste d'observation intelligible »). Sur cet extrait, voir l'analyse de J. TROUILLARD, *L'un et l'âme selon Proclos,* Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 180-183.

241 *Ibid.,* IV, 24, p. 73, 6-9 : Καί ουδέν θαυμαστόν el καί τελετάρχας ό Πλάτων θεούς άνέξεται καλούντων ημών, 8ς γε καί τάς ψυχάς έκει τελεΐσθαί φησι, θεών δηλαδή τελούντων.

242 *Ibid.,* IV, 26, ρ. 77, 23 : (…) ού λόγοις άλλ' έργοις φωτίσαντες (…).

243 *Ibid.,* IV, 9, ρ. 28, 24 – 29, 2 :"0πως δέ εντεύθεν ήδη συνάπτονται τοίς πρώτοις νοητοίς, ούκέτι διά λόγων ό Πλάτων έξέφηνεν άρρητος γάρ έστι καί δι' άρρητων ή πρός εκείνα συναφή, καθάπερ δή καί [έν] έκείνοις δοκεί, (…). (« Et comment, à partir de là, ils s'unissent aux premiers intelligibles, Platon ne l'a pas révélé par des mots : en effet, l'union avec ceux-là est indicible et s'opère par des moyens indicibles, comme c'est aussi l'opinion des théurges »).

244 *Ibid, Y,* 30, p. 111, 17-18 : (…) ταίς νοεραίς *τομαϊς (...).*

245 *Ibid.,* III, 6, p. 26, 1 (οχετών) et IV, 6, p. 24, 11 (οχετών), entre autres références.

246 Voir l'introduction de H.-D. SAFFREY et L.G. WESTERINK à la *Théologie platonicienne,* IV, p. XLVII : « Dans son *Commentaire sur le Parménide,* Proclus fait appel à l'autorité des *Oracles Chaldaïques :* c'est là qu'il a voulu trouver la division des dieux en Iynges, Synocheis et Télétarques ».

247 On trouvera un excellent résumé de la question de l'influence des *Oracles* sur Proclus dans l'introduction aux *Oracles Chaldaïques* d'Éd. des Places, Paris, Les Belles Lettres *{Collection des Universités de France),* 1971, p. 41-46.

248 Voir chapitre 2, p. 169-173.

249 E.R. DODDS, *Proclus. The Eléments of Theology,* Oxford, Clarendon Press, 1992^2, p. 314, tient à rattacher l'origine de ce terme à la tradition hellénique, sans apport oriental.

250 Notamment dans le mythe du *Phèdre,* cité plus haut, p. 252. Proclus reconnaît également l'autorité d'Aristote *(In Tim.,* III, p. 238, 20) : texte cité par E.R. DODDS, *op. cit.,* p. 315.

251 Fr. 201 des Places.

252 PROCLUS, *Éléments de théologie*, théorème 209 (p. 182, 16-18 Dodds) : Πάσης μερικής ψυχής τό όχημα κάτεισι μέν προσθέσει χιτώνων ένυλοτέρων, συ<να>νάγεται δέ τή ψυχή δι' αφαιρέσεως παντός τοῦ ένύλου καί τής εις τό οίκείον είδος αναδρομής, (…).

253 PROCLUS, *Th. pl.*, I, 3, p. 16, 5-7 (comparant l'âme qui s'élève aux initiés) : (…) αυτήν τήν θείαν έλλαμψιν ακραιφνώς έγκολπίζεσθαι καί *γυμνή~τας,* ώς αν εκείνοι φαιεν, του θείου μεταλαμβάνειν.

254 A.-J. Festugière (*Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus,* in *Études de Philosophie Grecque,* p. 585-596) et J. Trouillard (*Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclos,* in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* 163, 4, 1973, p. 439-452 = *La mystagogie de Proclos*, p. 33-51) ont vu dans le concept du véhicule de l'âme la doctrine essentielle qui permit à Proclus d'introduire l'art hiératique dans son système et qui explique l'intérêt de ce philosophe pour ce que A.-J. Festugière appelle des « pratiques de sorcellerie ». A.-J. Festugière l'éclairé à la lumière du *Carmen aureum* d'Hiéroclès : il y a en l'homme l'animal et l'homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps pneumatique ; celui-ci est purifié par l'art hiératique. C'est encore par ce corps lumineux que, suivant le principe de la connaissance par le semblable, on peut provoquer les apparitions lumineuses et voir la divinité en face à face. J. Trouillard cherche dans ce sens également : les apparitions se manifestent à l'enveloppe pneumatique de l'âme, purifiée par les pratiques théurgiques et c'est l'imagination qui opère le passage de l'ineffable au figuré. C'est elle qui engendre les mythes qui sont générés par la même démarche que les rites : *nombres, mythes, merveilleux expriment donc diversement l'activité de l'imagination.*

255 Voir plus loin, p. 268-274.

256 PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 300, 16-20 : (…) ή τελεστική συμβάλλεται, διά τοῦ θείου πυρός άφανίζουσα τάς έκ τής γενέσεως κηλίδας, ώς τά λόγια διδάσκει, καί πάσαν τήν άλλότριον ήν έφειλκύσατο τής ψυχής τό πνεῦμα καί άλόγιστον φύσιν.

257 PROCLUS, *In rem publ.*, II, p. 155, 5-7 : (…) έξω σώματος ὀν καί ύλης, καί δταν άποκαταστή, τά τε ουράνια καί τά υπέρ τόν ούρανόν, *ώς φασιν οί θβουργοί,* φώτα θεώμενον (…).

258 *Ibid.*, II, p. 154, 5-8 et 9-12 : ώς γάρ ol παρ' ήμϊν Ιερατικοί τοϊς έπόπταις δύναμιν έντιθέασιν Ιδείν α μή πρότερον φάσματα καί ποιοῦσι θεωρούς, ούτω καί ή έν *τω* κόσμω πρό τής παρ' ήμΓν είς πολλάς τούτο δρα ψυχάς (…) καί τελεστικαΐς χρήται δυνάμεσι καί είς άγγελικήν ανάγει τάξιν τάς τελουμένας τών ψυχών, άλήθειαν διαγγελουσών τήν κρυφίαν. Voir aussi plus haut (*Ibid.*, II, p. 154, 3) où Proclus parle de l'art hiératique préexistant dans l'univers (τήν έν τω παντί προϋπάρχουσαν ίερατικήν).

259 W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'antiquité,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection Vérité des mythes),* 1992, p. 52 et 85.

260 Voir chapitre 2, p. 160-161.

261 C'est bien en termes issus des *Oracles* que Proclus introduit le symbolisme dans sa doctrine (Voir *Théologie platonicienne,* IV, 9, p. 30, 12-17 et la note 2, p. 135, relative à cet extrait).

262 J. TROUILLARD, *Le symbolisme chez Proclus*, in *Dialogues d'Histoire Ancienne, 7,* 1981, p. 298, distingue les deux termes. On constate pourtant dans l'extrait du *Commentaire sur le Timée* cité ci-après en note 266 que Proclus confond les deux, qualifiant également les σύμβολα d'ineffables. Il est vrai que cette confusion ne se vérifie pas dans tous les cas (voir p. 272).

263 Fr. 2 et 109 des Places (voir chapitre 2, p. 151 et note 188, p. 134 et note 50), à mettre en parallèle avec PROCLUS, *Th. pl.,* II, 8, p. 56, 20-21 ("Εκαστον (…) ευρίσκει τό σύμβολον τοΰ πάντων Πατρός).

264 Fr. 108 des Places (voir chapitre 2, p. 134 et note 54), à mettre en parallèle avec PROCLUS, *In Tim.,* I, p. 211, 1-2 : (…) *συμβόλοις άρρήτοις* τών θεών, *à* τών ψυχών ό πατ^P ένέσπειρεν αύταϊς) cité entièrement en note 266.

265 JAMBLIQUE, *De Myst.,* II, 11 (96, 19 – 97, 2) : τών νοουμένων τοις θεοίς μόνον συμβόλων αφθέγκτων δύναμις έντίθησι τήν θεουργικήν ένωσιν.

266 PROCLUS, *In Tim.,* I, p. 210, 11-16 et 210, 30 – 211, 3 : Πάντ' ούν καί μένει καί επιστρέφει πρός τους θεούς, ταύτην λαβόντα παρ' αυτών τήν δύναμιν καί διττά *συνθήματα* κατ' ούσίαν ύποδεζάμενα, τα μέν όπως αν εκεί μένη, τα δέ δπως άν έπί" στρέφη προελθόντα. Καί ταύτα ούκ έν ψυχαίς μόνον, άλλα καί έν τοις έπομένοις άψύχοις πάρεστι θεωρεϊν (…). Ή ευχή μεγίστην παρέχεται συντέλειαν *συμβόλοις* άρρήτοις τών θεών, *à τών* ψυχών ό πατήρ ένέσπειρεν αύταίς, τών θεών τήν εύποιίαν έλκουσα είς έαυτήν καί ένοΰσα μέν τούς ευχόμενους έκείνοις, (…).

267 PROCLUS, *In rem publ.,* I, p. 177, 18-23 : (…) ύπερδραμοΰσα μέν τόν εαυτής νουν, άνεγείρασα δέ *τό άρρητον σύνθημα* τής τών θεών ενιαίας υποστάσεως καί συνάψασα τώ όμοίω τό δμοιον, τω εκεί φωτί τό εαυτής φώς, *τώ* υπέρ ούσίαν πάσαν καί £ωήν ένι τό ένοειδέστατον [τήν] τής οικείας ουσίας τε καί ζωής.

268 JAMBLIQUE, *De Myst.,* V, 23 (233, 7-10) : extrait cité chapitre 1, p. 83 et note 384.

269 PROCLUS, *Th.pl,* I, 2, p. 9, 2-7 : (…) έν ταίς τελεταίς οικείας τάς ύποδοχάς τοις θεοϊς προευτρεπί£ουσιν οί περί ταύτα δεινοί, καί ούτε άψύχοις άεί τοίς αύτοίς άπασιν ούτε τοίς άλλοις ζώοις *οϋτί* άνθρώποις χρώνται προς τήν παρουσίαν τών θεών, άλλ' έφ' έκαστων τό μετέχειν συμφυώς δυνάμενον εις τήν προκειμένην άγουσι τελετήν.

270 PROCLUS, *In Tim.,* I, p. 384, 23 – 385, 17 (extrait trop long pour être retranscrit ici, mais que l'on peut résumer comme suit : partant d'une citation du *Philèbe* que Proclus interprète comme l'affirmation par Platon que Dieu a créé l'illimité et postulant ensuite que l'illimité est la matière, il en déduit que, selon Platon, Dieu est la cause première et ineffable de la matière).

271 *Ibid.,* I, p. 386, 8-13 : Kat μήν καί ή τών AIγυπτIων παράδοσις τα αύτα Trepl αυτής- φησιν δ γέ τοι θειος'lάμβλιχος- ιστόρησεν, δτι καί Ερμής *έκ της ούσιότητος τήν ύλότητα παράγεσθαι* βούλεται καί δή καί εΙκός κάκ τούτου *τόν* Πλάτωνα τήν τοιαύτην περί τής ϋλης δόξαν έχειν. (voir JAMBLIQUE, *De Myst.,* VIII, 3 (265, 6-7) : *"ΐλην δέ παρήγαγεν* ό θεός *άπό τής ούσιότητος...).*

272 Voir chapitre 1, p. 24 et note 3.

273 Pour désigner ces caractères ou ces marques reçues de la Nature, Proclus utilise tantôt le terme σύμβολον (extrait cité dans la note suivante), tantôt le terme σύνθημα (PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 210, 20-26 : ἡ φύσις (…) ἐντίθησι καί τοις σώμασι τής προς θεούς οἰκειότητος *συνθήματα,* τοίς μέν Ηλιακά, τοις δέ Σεληνιακά, τοίς δέ άλλου τινός θεών, καί επιστρέφει καί ταύτα πρός θεούς).

274 *Ibid.*, I, ρ. 210, 16-20 : Τί γάρ άλλο έστί τό καί τούτοις τήν συμπάθειαν πρός άλλας καί άλλας δυνάμεις έναπεργαξόμενον, ἡ τό σύμβολα παρά τής φύσεως είληχέναι, τά μέν πρός άλλην, τά δέ πρός άλλην οἰκειούντα *σειράν* θεών ;

275 Voici par exemple *cê* qu'il dit à propos de l'héliotrope et autre sélénotrope : *C.M.A.G.*, VI, p. 148, 5-12 : (…) ol ἱερατικοί άπό της έν τοίς φαινομένοις άπασι *συμπαθείας* πρός τε άλληλα καί πρός τάς αφανείς δυνάμεις, πάντα έν πάσι κατα-νοήσαντες, τήν έπιστήμην τήν 'ιερατικήν συνεστήσαντο, θαυμάσαντες τώ βλέπειν έν τε τοίς πρώτοις τά έσχατα καί έν τοίς έσχάτοις τά πρώτιστα, έν ούρανώ μέν τά χθόνια κατ' αἰτίαν καί ούρανίως, έν τε γή τά ουράνια γηΐνως. "Η πόθεν ηλιοτρόπια μέν ήλίω, σεληνοτρόπια δέ σελήνη συγκινείται συμπεριπολοϋντα ές δύναμιν τοίς τού κόσμου φωστήρσιν ; (« Les hiératiques, partant du lien de sympathie en toutes choses visibles entre elles et avec les puissances invisibles, ayant compris que tout est en tout, ont fondé la science hiératique, s'émerveillant de voir les derniers dans les premiers et les tout premiers dans les derniers, dans le ciel les choses terrestres selon leur cause et d'une manière céleste et sur la terre les choses du ciel d'une manière terrestre. D'où vient en effet que l'héliotrope se meut en accord avec le soleil, le sélénotrope en accord avec la lune, faisant cortège selon leur puissance aux luminaires du monde ? »).

276 PROCLUS, *In rem publ.*, II, p. 337, 15-17 : πώς ἡ Διοτίμα φησIν τήν γοητείαν καί ού τήν Ιεραικήν μόνην γίνεσθαι διά τού δαιμονίου γένους, εί μή πρός τώ λογικώ τι δαιμόνιον καί άλογον ήν ; (« Comment Diotime pourrait-elle dire que la sorcellerie et pas seulement l'art hiératique s'accomplissent par la race démoniaque, s'il n'y avait pas, outre le démon doué de raison, quelque être démoniaque privé de raison ? »).

277 PROCLUS, *Th. pl.*, I, 13, p. 59, 22 – 60, 4 : Τί γάρ ἡ τής υπάρξεως τών θεών ἡ τής άγαθοειδοΰς προνοίας ἡ τής άτρέπτου καί άκλινοΰς δυνάμεως έστιν ήγεμονικώτερον, δι' ών καί παράγουσι τά δεύτερα μονοειδώς καί σώξουσιν άχράντως καί πρός εαυτούς έπιστρέφουσιν, αυτοί [δέ] τά μέν άλλα διακοσμοΰντες, πάσχοντες δέ ύπό τών χειρόνων ουδέν ουδέ τή ποικιλία τών προνοουμένων συμμεταβάλλοντες ;

278 *Ibid.*, I, 25, p. 112, 25 – 113, 10 :"Iv' ούν συνελόντες εϊπωμεν, τρία μέν έστι τα πληρωτικά ταύτα τών θείων, δια πάντων χωρούντα τών κρειττόνων γενών, άγαθότης, σοφία, κάλλος- τρία δέ αύ καί τών πληρουμένων συναγωγά, δεύτερα μέν εκείνων, διήκοντα δέ εις πάσας τάς θείας διακοσμήσεις, πίστις καί αλήθεια καί έρως. Σφζεται δέ πάντα διά τούτων καί συνάπτεται ταίς πρωτουργοίς αἰτίαις, τά μέν διά τής ερωτικής μανίας, τά δέ διά τής θείας φιλοσοφίας, τά δέ διά τής θεουργικής δυνάμεως, ἡ κρείττων εστίν άπάσης ανθρωπινής σωφροσύνης καί επιστήμης, συλλα-βοΰσα τά τε τής μαντικής αγαθά καί τάς τής τελεσιουργικής καθαρτικάς δυνάμεις καί πάντα απλώς τά τής ένθέου κατακωχής ενεργήματα.

279 Fr. 46 des Places.

280 H.-D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel, op. cit.*, p. 168.

281 PROCLUS, *Éléments de théologie*, théorème 145 (p. 128, 8-9 et 11-12 Dodds) : (…) καί ἐν ψυχαῖς ἐστι κάθαρσις καί *ἐν* ζώοις καί ἐν φυτοίς καί ἐν λίθοις·(…) καί ὁ μέν λίθος μετέχει τής καθαρτικής δυνάμεως σωματικώς μόνον, (…). Voir encore : *In Parm.*, IV, 874, 25-27 ; 29-32 Cousin) : ἡ γε μήν ἰδιότης ἦκει μέχρι τῶν θνητῶν, δι᾽ ἣν καί συμπαθεί τά τηδε τοίς οὐρανίοις. Ἄλλα καί αυτήν εί λάβοις τήν σελήνην, θεόν μέν ὄψει τήν οὐρανίαν, τό δέ ενταύθα σεληνιακόν είδος ἐν λίθοις φυλάττον καί αυτό τήν οἰκείαν τή τάξει ταϋτη δύναμιν. (« Le caractère particulier est venu jusqu'aux mortels, caractère par lequel les choses d'ici-bas sont sympathiques aux choses célestes. Si tu prends la lune elle-même, non seulement tu verras la déesse ouranienne, mais tu verras aussi l'espèce séléniaque ici-bas conservant elle aussi, même dans les pierres, la puissance propre à cet ordre »).

282 PROCLUS, *Th pl.*, V, 8, p. 30, 1-6 ; Καί τούτον δή τόν τρόπον αί δεύτεροι διακοσμήσεις άεί συνάπτουσι τάς ψυχάς ταίς πρό αυτών. "Ο δή καί ἡ θεουργία μιμούμενη τάς αφανείς περιόδους τών ψυχών, τάς πρός τούς δεύτερους θεούς τελετάς προϋποτίθησι ταίς ὑψηλοτέραις καί διά τούτων ημάς ἐπ᾽ αυτήν διαβαίνειν ποιεί τήν νοητήν περιωπήν.

283 Voir extrait cité p. 261 et note 278.

284 PROCLUS, *Th.pl*, II, 5, p. 37, 7-9 et 12-15 : (…) θεωρητέον (…) τίνες άν εἴεν τρόποι τής πρός αυτό αναγωγής, (…). Λέγω τοίνυν δτι ποτέ μέν δι᾽ αναλογίας αυτό καί τής τών δευτέρων ὁμοιότητος εμφανίζει, ποτέ δέ διά τών αποφάσεων τό ἐξηρημένον αυτού καί ἀφ᾽ ὅλων ομού τών όντων ἐκβεβηκός ἐπιδείκνυσιν. (« Il faut considérer quels sont les modes de remontée jusqu'à lui (…). Je dis donc que Platon tantôt fait voir le premier principe par le moyen de l'analogie et par la ressemblance avec lui des deuxièmes, tantôt montre par le moyen des négations son abstraction et sa transcendance par rapport à l'ensemble des êtres »).

285 *Ibid.*, II, 7, p. 43, 13-14.

286 *Ibid.*, II, 7, p. 44, 17-18 : Καί μοι δοκεί τής ἐπί τό πρώτον ανάγωγης ὁ τοιούτος τρόπος άριστος είναι καί θεολογία μάλιστα προσήκειν.

287 *Ibid.*, II, 6, ρ. 42, 10-12 : (…) ἡ πρός αυτό τών πάντων ενωσις κρύφιος έστι καί άφραστος καί ἄγνωστος τοις πάσιν.

288 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 177, 18-23 : cité p. 258 et note 267.

289 JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 11 (96, 13 – 97, 9).

290 PROCLUS, *Th.pl*, IV, 9, p. 31, 12-14 : Ού γάρ διά νοήσεως ουδέ διά κρίσεως ὅλως ἡ μύησις, άλλα διά τής ενιαίας καί πάσης γνωστικής ενεργείας κρείττονος σιγής, (…).

291 M. DI PASQUALE BARBANTI, *Proclo tra filosofta e teurgia*, *op. cit.*, p. 166-169,192-193. Pour A. SHEPPARD, *Proclus' attitude to theurgy,* in *Classical Quartely*, 32, 1982, p. 221, 224, Proclus recherche l'expérience mystique plotinienne, dans une forme de théurgie pas rituelle qui amène à l'union de l'Un de l'âme avec le plus haut intelligible.

292 Sur ce point, les avis divergent : voir, entre autres références, J. Trouillard (*Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclos, op. cit.*, p. 451-452) qui, par la thèse optimiste de la matière, rapproche Proclus de Jamblique et l'éloigné de Plotin. Par contre, H. Dörrie

(*op. cit.*, p. 58) affirme que « grâce à Proclus, le platonisme est sorti définitivement du terrain dangereux où Jamblique l'avait conduit ».

293 E.R. DODDS, *Proclus. Éléments de théologie,* p. XXI et note 5.

294 *Ibid.*, p. XXI-XXII.

295 PROCLUS, *Th. pl.*, II, 8, p. 56, 8-10 : (…) τήν υπαρξιν τήν εαυτής άνεγείρουσαν μύσασαν, φησί, προσάγειν αυτήν τω πάντων βασιλει (…). Extrait à mettre en parallèle avec PLOTIN, *Ennéades,* I, 6, 8 (p. 105, 25-26 Bréhier).

296 Voir H.-D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel, op. cit.*, p. 164-166, citant PLOTIN, *Ennéades,* III, 4, 3 (p. 66, 21-28 Bréhier).

297 PROCLUS, *In Parm.*, IV, 948, 18-20 ; 31-35 Cousin : ούτε μένειν τι τής ψυχής άνω ρητέον, ϊνα δι' εκείνου τήν πρός τά νοητά συνάφειαν εχωμεν (…). Άλλα (…) λεκτέον (…) νοεϊν άφ' ών έχομε ν *συνθημάτων.*

298 PLOTIN, *Ennéades,* V, 1, 3, (p. 18, 10-13 Bréhier) : Δεϊ δέ λαβείν έκεΐ ούκ έκρέουσαν, άλλα μένουσαν μέν τήν έν αύτιρ, τήν δέ άλλην ύφισταμένην. Ούσα ούν άπό νοΰ νοερά έστι, καί έν λογισμοίς ό νους αυτής (…).

299 PROCLUS, *Th.pl.*, IV, 9, p. 30, 17-19 : Καί, ὸ πάντων έστι θαυμαστότατον, ὸτι τῶν θεουργων θάπτειν τό σώμα κελευόντῶν πλην τής κεφαλής έν τή μυστικωτάτη τῶν τελετῶν, (…). Voir note complémentaire à la page 30 dans l'édition Saffrey-Westerink, p. 135, note 4.

300 H. LEWY, *op. cit.*, p. 204-207 (*The death of the body*).

301 Fr. 159 des Places (cité p. 152 et note 197).

302 Voir chapitre 2, p. 152-153.

303 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 152, 8-10 : extrait cité p. 250 et note 219.

304 Voir E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety ; some Aspects of religious Expérience from Marcus Aurelius to Constantine,* Cambridge, University Press, 1965, p. 42-43.

305 APULEE, *Métamorphoses,* XI, 23, 7 : *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte média vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.*

306 Voir P. VALLETTE, *Apulée. Les Métamorphoses,* Tome III (Livres VII-XI), Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France),* 1971, p. l60-l6l, note 2.

307 H. LEWY, *op. cit.*, p. 189-190.

308 P. COLLOMP, *Per omnia elementa (un détail de l'initiation isiaque),* in *Revue de Philologie,* 36, 1912, p. 196-201.

309 Attesté dans d'autres cultes, comme nous l'avons montré (Bacchanales, pseudoinitiation à la « théurgie » de Julien l'Apostat,…).

310 W. BURKERT, *op. cit.*, p. 90 et 92.

311 Voir A.-J. FESTUGIERE, *Proclus, Commentaire sur la République*, Tome I, Paris, Vrin, p. 16, note 1 ; PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 165, 12 ; I, p. 395, 30 ; II, p. 9, 17 ; II, p. 82, 3 ; etc.

312 PROCLUS, *In rem publ.*, II, p. 312, 20-21 ; (…) τόν τάς ἁγιωτάτας ἐκφήναντα τελετάς (…) ; *In Parm.*, V, 1037, 32-34 Cousin : ἐν ταῖς ἁγιωτάταις τελεταίς, πώς ol μέν είσι μυούμενοι τών παρόντων, ol δέ εποπτεύοντες, (…) (« dans les plus saints des mystères, des assistants, les uns sont des initiés, les autres sont arrivés au degré d'époptes »).

313 Voir p. 275-276.

314 PROCLUS, *Th.plat.*, IV, 9, p. 27, 8.

315 PROCLUS, *ln rem publ*, II, p. 123, 8-14 : Τοῦτο μέν ούν ὅπερ λέγω, τό τήν ψυχήν ἐξιέναι τε δύνασθαι τού σώματος καί αύθις είσιέναι καί έμπνουν ποιεῖν δπερ άπελελοίπει, ταύτα τε δήλοι πάλαι τοίς ήγεμόσιν τοῦ Περιπάτου γεγραμμένα, καί δσα τοις έπί Μάρκου θεουργοίς έκδέδοται πίστιν εναργή πορίἐει του λόγου. Καί γαρ εκείνοι δια δή τίνος τελετής τό αυτό δρώσιν είς τόν τελούμενον.

316 *Ibid.*, II, ρ. 119, 5-6 : καί γαρ ol Ιερατικοί λόγοι τούτο δρώσιν, χωρίἐοντες άπό τών σωμάτων τάς ψυχάς, (…).

317 Selon I.P. Couliano (*Expériences de l'extase, op. cit.*, p. 106), même si la localisation de l'âme dans la tête n'était pas générale en Grèce, elle existait sans doute depuis les temps homériques.

318 À ce sujet, voir chapitre 1, p. 93-97.

319 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 51, 25-27 : ό τελεστής σύμβολα άττα τοίς άγάλμασι περι-τιθείς έπιτηδειότερα αυτά καθίστησιν είς μετουσίαν δυνάμεων υπέρτερων, (…).

320 *Ibid.*, I, p. 273, 11-14 : τών ύπό τής τελεστικής Ιδρυμένων αγαλμάτων τά *μέν* έστιν εμφανή, τά δέ ένδον άποκέκρυπται σύμβολα *της* τών θεών παρουσίας, S καί μόνοις έστι γνώριμα *τοις* τελεσταῖς, (…).

321 *Ibid.*, III, ρ. 6, 12-15 : ταύτα γάρ καί οί τώ δντι τελεσταί δρώσι, δια χαρακτήρων καί ονομάτων ζωτικών τελούντες τά αγάλματα καί ἐώντα καί κινούμενα αποτελούντες.

322 *Ibid.*, II, ρ. 247, 28-29 : (…) σχήμα τοιονδί καί χρώμα, καθάπερ οί τελεστικοί φασιν.

323 *Ibid.*, II, ρ. 246, 19-27 : καί πάντα απλώς τόν έξωθεν κόσμον ταῖς ένδον καί έγκρυφίοις δυνάμεσιν έοικότα κατά σχήματα καί χρώματα περιβάλλουσιν αύτοῖς. έπεί καί έν τοις ἱεροίς διά ταύτα τοις άγάλμασιν άλλοις άλλα περιέκειτο συνθήματα, τών κρειττόνων συνάδοντα τοις t άγάλμασιν καί οί τών θεών ἱεροί καί οί κλήτορες καί οί δοχεῖς πολυειδέσιν έχρώντο χιτώσιν καί καταζώσεσιν, μιμούμενοι τάς θείας *ζωάς*, εις άς άνήγον τήν εαυτών πραγματείαν.

324 On ne le trouve que dans un fragment jugé douteux par Ed. des Places (fr. 211 des Places). Par ailleurs, il est utilisé par Porphyre dans un oracle dApollon cité dans le *De philosophia,* (p. 160 Wolff = EUSEBE, *Pr. év.*, V, 8, 11) à une époque où Porphyre n'avait probablement pas encore pris connaissance des *Oracles.* Nous préférons donc, contrairement à H. Lewy (op. *cit.*, p. 41) ne pas le considérer comme un néologisme chaldaïque. Voir plus loin encore un extrait du *Commentaire au Cratyle* de Proclus où celui-ci place les δοχείς dans le cadre *des* théurgies (p. 275 et note 346).

325 P. BOYANCE, *Théurgie et télestique, op. cit.*, p. 189-209.

326 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 144, 16-18 (parlant d'Héphaistos) : ούτος γάρ έστιν ό πρό της *φύσεως* τελεστής τών σωμάτων άλλοις άλλα σύμβολα τών θείων έπιτιθείς.

327 *Ibid.*, II, ρ. 247, 17-21 : αυτό δέ τό έκ τής προσβολής γενόμενον σχήμα τό Χ πολλήν μέν έχει καί πρός τό πάν οίκειότητα καί προς τήν ψυχήν. Καί ώς δ γε Πορφύριος Ιστορεί, παρά τοις ΑΊγυπτίοις ήν τις τοιούτος χαρακτήρ σύμβολον φέρων τής κοσμικής ψυχής, τώ Χ κύκλον περιβολών.

328 *Ibid.*, II, ρ. 247, 29-32 : άλλοι γάρ άλλοις οίκεϊοι τών θεών χαρακτήρες, καί άλλα προς άλλους συνθήματα πρέποντα έστι, καθάπερ δή καί έπί τής ψυχής ούτος ό νΰν προκείμενος.

329 Voir ci-après.

330 PROCLUS, *In Tim.*, II, p. 255, 25 – 256, 8 : έξεστι διά τούτων συνοράν τα απόρρητα τής Πλάτωνος θεωρίας, δτι τόν δημιουργόν (…) παραδέδωκε (…), τόν ουσιώδη χαρακτήρα ταύτης έκφαίνοντα, τάς δύο ευθείας χωρίς καί τό έκ τούτων γεγονός χι καί τούς έκ τούτου δύο κύκλους α δή καί ή θεουργία μετ' αυτόν έξέφηνε διά τών χιασμών καί των ήμικύκλων τόν χαρακτήρα συμπληρώσασα τής ψυχής. Καί ονόματα ούν καί χαρακτήρες ψυχικοί παρά πρώτου Πλάτωνος ήμϊν έξεδόθησαν, ους αυτός κατεΐδε νοερώς καί ο'ι μετ' αυτόν σοφοί γεγονότες ήσπάσαντο δεϊ γάρ οϊεσθαι καί ψυχικούς εΐναι χαρακτήρας καί ού μόνον κοινούς πάσης ψυχής, ώσπερ τούτους, άλλα καί Ιδίους άλλης άλλους, ώσπερ δή καί έξεδόθησαν παρ' αυτών τών θεών, Ηρακλέους, Πενθέως, Αγαύης, καί αυτού τοΰ Πλάτωνος. Άλλα τούτους μέν θεών ήν μόνων καί είδέναι καί έμψαίνειν.

331 PSELLOS, *Philosophica Minora,* ediderunt J.M. DUFFY et D.J. O'MEARA : I, *Opuscula logica, physica, allegorica, alia* edidit J.M. DUFFY, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1992, p. 166 (44-51) : texte cité au chapitre 2, p. 128 et note 9.

332 PROCLUS, *In Cratylum,* LI (p. 19, 12-15 Pasquali) : (…) ή τελεστική δια δή τίνων συμβόλων καί απορρήτων συνθημάτων τά τηδε αγάλματα τοις θεοίς άπεικάζει καί επιτήδεια ποιεί προς ύποδοχήν τών θείων έλλάμψεων, (…).

333 PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 273, 14-17 : (…) άπό τού πατρός τελεσθείς τά μέν έχει φανερά τής έαυτοΰ θειότητος γνωρίσματα, τά δέ αφανή συνθήματα τής τοΰ δντος μετοχής, *à* παρά τοΰ τελέσαντος αυτόν έδέξατο πατρός, (…).

334 *Ibid.*, I, ρ. 139, 26-28 : (…) ή δλη φύσις, έκάστω τών έλλαμπομένων έντιθείσα συνθήματα θεία, δι' ών αύτοφυώς ταύτα μετέχει τών θεών.

335 O. BALLERIAUX, *Syrianus et la télestique,* in *Kernos,* 2, 1989, p. 17, 22-23.

336 *Ibid.*, p. 14 ; voir aussi A. SHEPPARD, *op. cit.*, p. 214.

337 PROCLUS, *In rem publ*, I, p. 180, 10-12, 21-26 et 181, 4-5 : Ταύτην τοίνυν τήν ένθεον ποιητικήν έν Φαίδρω κατοκωχήν μέν άπό Μουσών καί μανίαν προσείρηκεν, (…). ταίς κατόχοις <έξ> αυτών ψυχαϊς τό τής *θείας* συμμετρίας ίχνος *έλλάμπουσαι* τήν ποιη-τικήν άποτελοῦσιν τήν ένθεον. (…) δλη μέν ή *ενέργεια* τοῦ έλλάμποντός έστιν έν τατς θείαις παρουσίαις, τό δ' έλλαμπόμενον εαυτό ταϊς εκείθεν κινήσεσιν έπι-δίδωσιν (…). *άπαλήν* γε φησίν λαβοῦσα καί *άβατον* ψυχήν.

338 PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 300, 16-20 (cité p. 256 et note 256).

339 PROCLUS, *In Crat.*, CXXI (p. 71, 17-19 Pasquali) : (…) έν τώ παντί καθαίρουσι μέν καί άγγελοι τάς ψυχάς, άποτέμνοντες τάς έκ τής γενέσεως κηλίδας καί άνάγοντες αὖτάς προς τους θεούς, (…).

340 PROCLUS, *In Parm.*, V, 990, 27-29 Cousin : Καί γάρ έπί θεωρίας καί έπί τελεστικής, καί τούτό έστι τό ποιούν ασφαλή καί άπταιστον ήμϊν τήν άνοδον, ή έν τάξει πρόοδος, (…). On se souviendra que Jamblique préconisait d'accomplir les opérations théurgiques dans l'ordre (voir chapitre 1, p. 109).

341 Voir chapitre 1, p. 38.

342 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 37, 11-12 : μή γαρ προσέμενοι ταύτα τήν ίερατικήν δλην άνατρέπομεν καί τα έργα τών θεουργών, (…)

343 Voir ρ. 151-152.

344 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 39, 9-10 et 14-20 : Kol γαρ toi ? δρώσιν αύτοίς όραται τοίς αύγοειδέσι τών ψυχών περιβλήμασιν (…) ένεικονιζόμενα τάς τών θεών δυνάμεις διά τών εναργών συμβόλων αυτών έξήρτηται τών προτεινόντων αυτά κρειττόνων διό και τά άρρητα συνθήματα εκείνων άποτυποϋται, τά μέν άλλην τά δέ άλλην μορφήν προβεβλημένα. Δηλοϊ δέ καί τά λόγια πρός τό θεουργόν λέγοντα σαφώς, δτι ασώματα μέν έστι τά θεία πάντα, σώματα δέ αύτοίς υμών ένεκεν ένδέδεται (fragment 142 des Places).

345 *Ibid.*, I, p. 48, 2-5 : έν οίς καί τά συμβολικώς λεγόμενα πρέποντα φαίνεται τή *συμπάση* θεραπεία τών θείων καί ή τούτων άκρόασις συντελεί πρός τήν *δλην* ίερα-τικήν, (…).

346 PROCLUS, *In Crat.*, CLXXVI (p. 100, 19-22 Pasquali) : (…) καί τό πάν οί θεοί καθαίρουσιν ή πυρί ή υδατι, *à* καί οί μάντεις- μιμούνται, καί διά ταύτα καί *αί θεουργίαι* τους μεν κλήτορας καί τούς δοχέας τούτοις τοίς τρόποις προκαθαίρειν παρακελεύονται, καί ού τοίς μάντεσι άλλα καί τοίς τελεσταίς οί καθαρμοί πρό τών τελετών παραλαμβάνονται, (…).

347 Sur les purifications dans les cultes à mystères, voir W. BURKERT, *op. cit.*, p. 92.

348 PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 128, 4-10 et 16-21 : διόπερ οϊμαι καί δταν μέν είς θεούς καί ανθρώπους διαιρώμεν <τά> δημιουργήματα, τόν μέν γέλωτα τή γενέσει τών θείων, τά δέ δάκρυα τή συστάσει τών ανθρώπων ή ζώων άπονέμομεν

δάκρυα μέν σέθεν έστι πολυτλήτων γένος ανδρών,
μειδήσας δέ θεών Ιερόν γένος έβλάστησας·

Καί διά ταύτα κάν τοις μυστηρίοις κατά χρόνους τεταγμένους αμφότερα ταύτα δράν ο'ι τών Ιερών θεσμών ηγεμόνες παρακελεύονται, καί είρηται έν άλλοις. Καί ό αυτός τρόπος μήτε τών έν άπορρήτοις δρωμένων παρά τοις θεουργοίς τούς ανόητους έπαΐειν μήτε τών τοιούτων πλασμάτων. Sur la puissance démiurgique des larmes du dieu solaire en Egypte également, voir W. GUGLIELMI, *Lachen und Weinen in Ethik, Kult und Mythos der Àgypter,* in *Chronique d'Egypte,* 55, 1980, p. 69-86.

349 Voir chapitre 2, p. 140-142.

350 PROCLUS, *In rem publ,* II, p. 121, 8-11 : (…) τήν μεγίστην θεόν'Εκάτην τα πέρατα τών εγκόσμιων συγκλείουσαν καί δια τοΰτο κληδούχον άποκαλουμένην τα δωδέκατα φησιν ό θεολόγος τοΰ κόσμου κληρώσασθαι.

351 J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930.

352 Voir, entre autres références : PROCLUS, *Théologie platonicienne,* Livre I, texte établi et traduit par H.-D. SAFFREY et L.G. WESTERINK, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France),* 1968, introduction, p. X-XI.

353 Sur l'importance du contexte politico-religieux de l'époque, voir M. DI PASQUALE BAKBANTI, *op. cit.,* p. 207-208. Cependant, cela ne suffit pas pour expliquer l'introduction de la théurgie dans le système philosophique de Proclus.

354 PROCLUS, *Decem dubitationibus,* IX, 58 (p. 126, 1-5 Isaac) : *Post hoc autem consideremus nonum, in aliam anomaliam aspicientes, apparentem ex hiis que a providentia fiunt, quando peccantibus alteris entibus, puta patribus et superioribus hiis, in progenitos dika dicitur cedere, (...).*

355 PROCLUS, *De providentia,* VII, 39 (p. 61, 1-5 Isaac) : *Illud détermine decens ad presentem speculationem, quando et divinativam hanc multum divulgatam et eam que sacrorum habere locum dicimus ad fieri aliquid et non, et quando obtineri hiis que ex universo delatis generationibus ; (...).*

356 PROCLUS, *Th.plat.,* I, 21, p. 99, 9-11 : El δ' άρα τι καί παρεμπίπτοι ψεύδος είς τα χρηστήρια τών θεών, ούκ άιτο τών θεών τό τοιούτο γεννάσθαι φήσομεν, (…).

357 PROCLUS, *De Prov.,* IV, 22 (p. 46, 11 – 47, 16 Isaac) : *Quoniam et quecumque extrinsecus attingentia concidere nobis <...> mûris spoliata est et lapidibus, o amice, et ligna in flammam redegit mortalia omnia et ustibilia, et pecunias dissipavit, extrinsecus entia et propter hoc apud altos forte potentia.* (allusion à la destruction du temple d'Asclépios : voir Notes complémentaires, p. 91).

358 PROCLUS, *In rem publ.,* I, p. 74, 4-9 : Καί δή διαφερόντων ol καθ' ημάς άνθρωποι τοις παλαιοίς μύθοις έπιτιμάν εΐώθασιν, ώς πολλής μέν ευχέρειας έν ταΐς περί θεών δόξαις, πολλής δέ άτοπου καί πλημμελοΰς φαντασίας αίτίοις γεγονόσιν καί ουδέν άλλ' ή πρός τήν παροϋσαν τους πολλούς δεινήν καί άτακτον σύγχυσιν τών Ιερών θεσμών συνεληλακόσιν.

359 *Ibid.,* II, ρ. 337, 14-19 (cité ρ. 260 et note 276).

360 C’est un aspect que l’on a tendance à négliger. C’est le cas de M. Di Pasquale Barbanti, *op. cit.*, p. 201 qui ramène par ailleurs la théurgie à des rites matériels fondés sur le concept de la sympathie universelle (p. 169) et apparentés à la magie (p. 199).

361 MARINUS, *Vie de Proclus*, 19 (p. 161, 11-15 Boissonade) : Και γαρ πρόχειρον εκείνο εϊχεν αεί καί έλεγεν ό θεοσεβεστατος άνήρ, δτι τόν φιλόσοφον προσήκει ού μιάς τινός πόλεως, ουδέ τών παρ’ ένίοις πατρίων είναι θεραπευτήν, *κοινή δέ τοΰ δλου κόσμου Ιεροφάντην.*

362 OLYMPIODORE, *In Phaedonem*, p. 123 (3-6 Norvin) :"Οτι ο’ι μέν τήν φιλοσοφίαν προτιμώσιν, ώς Πορφύριος καί Πλωτίνος καί άλλοι πολλοί φιλόσοφοι1 ol δέ τήν Ιερατικήν, ώς’Ιάμβλιχος καί Συριανός καί Πρόκλος καί ο’ι ιερατικοί πάντες.

Conclusions générales

p. 281-286

1Au terme de cette recherche, nous ne pouvons qu’espérer que le lecteur n’aura pas éprouvé un sentiment de frustration devant la difficulté, qui a été mise en évidence à plusieurs reprises, d’aboutir à une définition, osons le pléonasme, définitive de la théurgie. Force nous a été de remarquer que la théurgie varie selon les époques, les auteurs et les objectifs que ceux-ci se sont assignés en rédigeant leurs œuvres. On aura pu constater cependant que, malgré les nuances que les différents auteurs ont imprimées à la conception de la théurgie, celle-ci doit être perçue chez tous comme l’activité suprême, qui met en œuvre plus que des facultés humaines comme l’intellect et se fonde sur une relation privilégiée entre les dieux et les hommes, seule capable de mener ceux-ci à l’union avec le divin. Cette relation privilégiée repose elle-même sur la connaissance des symboles divins ineffables, transmis par les dieux et, en fin de compte, véritables acteurs de la remontée jusqu’à ceux-ci. En tant que telle, elle est un *symbolisme actif.* Dès lors, il convient de revoir le sens traditionnellement assigné aux termes θεουργία et θεουργός·. La théurgie se présente comme une action *des* dieux, et non *sur* les dieux, comme ont tendance à le prétendre ceux qui confondent magie et théurgie. Le théurge, en possession des symboles divins et mis, de ce fait, au rang des dieux, commet alors des actes divins. Ce dernier aspect confère au terme théurgie une interprétation du type θεία έργά£εσθαι.

2Tel est le statut que les auteurs païens ont assigné à la théurgie, statut que les auteurs chrétiens lui refusent, puisqu’ils n’ont eu de cesse de ramener la théurgie à des pratiques matérielles contraignant les dieux, afin de la confondre avec la magie.

3Étant donné ce statut, on conçoit aisément que la théurgie ne constitua pas une forme populaire de religion. Sa diffusion n’était d’ailleurs pas le but recherché par le ou les auteurs des *Oracles Chaldaïques* dans lesquels on peut lire, pour la première fois, le mot θεουργός et qui furent probablement les textes sacrés d’une secte opérant à l’époque de Marc-Aurèle.

4La théurgie ne surgit pas *ex nihilo.* Elle s’inscrit dans un vaste courant qui tend à subordonner la philosophie à la religion et dont Plutarque fut un représentant remarquable. Celui-ci élabora le type du θειος άνήρ qui, par les rapports privilégiés qu’il entretient avec la

divinité, préfigure le théurge. Fondée sur une révélation, la théurgie témoigne de cette volonté de sacraliser la vérité qui se manifeste, avec Plutarque encore, dès la fin du I^er^ siècle de notre ère. Enfin, elle répond au besoin d'assurer le salut de son âme et de saisir Dieu autrement que par une démarche intellectuelle de type philosophique. Ce besoin, comme on le sait, se fit particulièrement ressentir dans la période de scepticisme qu'a traversée l'âge hellénistique. Ce sentiment correspondit à l'apparition de la conception d'un Dieu qui, se situant hors des prises de l'intelligence humaine, doit dès lors être saisi par d'autres moyens.

5Comment se présente la théurgie dans les *Oracles Chaldaïques* ? Dans une approche générale, elle constitue, pour une minorité d'initiés appartenant à un culte à mystères, le moyen d'assurer le salut de son âme qui, créée et envoyée ici-bas par le Premier Dieu, doit se libérer de l'esclavage du corps et assurer sa remontée. La méthode à mettre en œuvre consiste à joindre la *parole* et *l'acte.* Il faut en effet se rappeler et prononcer les *symboles divins* (συνθήματα) communiqués aux théurges par Dieu lui-même, parmi lesquels, sans doute, le nom du Père. Il faut encore y ajouter l'acte. On peut s'interroger sur le sens de cet ou de ces acte(s), vu l'absence de description, dans les *Oracles Chaldaïques* mêmes, d'un quelconque rituel théurgique. Nous avons essayé dans la mesure du possible de nous en tenir à la lettre des *Oracles* et d'exploiter avec la plus grande prudence les témoignages et les interprétations des païens et, *a fortiori,* des Chrétiens postérieurs. Les fragments des *Oracles* font état d'invocations destinées à susciter l'apparition divine en face à face ou dans un medium. Afin de les distinguer des pratiques magiques, nous avons noté que ces invocations ne sont pas contraignantes et répondent à un besoin plus de communiquer avec la divinité que d'en obtenir la réalisation de biens matériels. Il en est de même pour la prière, qui se présente essentiellement comme la prière du mystique. Mais l'acte préconisé par les *Oracles,* c'est aussi et surtout le combat que mène l'âme pour assurer son salut, armée de la triade des trois vertus théurgiques *foi, amour, vérité,* dans une saisie suprarationnelle du divin puisqu'elle se réalise non par le vous, mais par Γανθος- νου. Conçue comme telle et destinée à une élite constituée de quelques initiés, la théurgie aurait été amenée à disparaître. Or, on constate qu'elle va occuper une place de toute première importance dans la philosophie néoplatonicienne, principalement chez des penseurs comme Jamblique et Proclus dont la démarche s'insère dans le sauvetage de l'hellénisme. Il faut savoir qu'elle se fonde sur des textes sacrés qui, mis à part le fait qu'ils auraient été révélés lors d'une séance d'évocation de l'âme de Platon, s'apparentent clairement aux doctrines platoniciennes. Dans une approche d'ensemble, on peut dire que les *Oracles* proposent une conception dualiste de l'univers, héritée du platonisme. Celle-ci a évolué à travers le moyen platonisme qui, avec Albinus et, par la suite, Numénius, contemporain des *Oracles,* mit l'accent sur l'absolue transcendance de Dieu, au point de concevoir un édifice composé, au sommet, d'un Dieu immobile et inactif dans l'œuvre de la création, et, inférieur à lui, d'un démiurge.

6Porphyre passe pour avoir introduit les *Oracles Chaldaïques* dans le courant philosophique néoplatonicien. Sans contester la connaissance qu'il eut de ces textes sacrés, dont il aurait rédigé un commentaire, nous avons émis des doutes quant à l'utilisation de ce terme dans ses différents traités, étant donné qu'on ne le rencontre que dans les citations tardives de saint Augustin d'un ouvrage, le *De regressu animae,* connu de lui seul. Quoi qu'il en soit, la théurgie ne peut plus être restreinte aux pratiques d'une obscure secte de théurges chaldéens. À partir de Porphyre, il est entendu que le terme doit être pris dans l'acception beaucoup plus large de rite païen et Augustin se plaît à souligner le scepticisme de Porphyre quant à son efficacité à assurer le salut de l'âme. Nous avons montré que cette période de scepticisme s'insère dans l'évolution de la pensée de Porphyre de la manière suivante : dans ses œuvres de jeunesse, à un moment où il ne connaissait probablement pas encore les *Oracles Chaldaïques,*

Porphyre a manifesté son attachement au culte païen, qu'il présenta, dans une démarche annonçant celle de Jamblique, comme une « *théosophie pratique* », lui attribuant ainsi une origine divine. À cette phase, marquée aussi par sa volonté de rendre compte des mythes par l'exégèse allégorique, succède une période de doute au cours de laquelle il adresse à Jamblique une lettre chargée d'interrogations sur le culte païen. C'est la *Lettre à Anébon* dont le *De Mysteriis* constitue la réponse. Dans celle-ci, Porphyre découvre la théurgie que Jamblique a élargie au niveau du rite païen tout entier, faisant de celui-ci une œuvre des dieux. La réponse de Jamblique ne semble pas avoir convaincu Porphyre qui, dans la dernière phase de l'évolution de sa pensée, développe l'image d'un théosophe plus proche du philosophe de Plotin que du théurge de Jamblique. De toute évidence, Porphyre ne fut pas le personnage-clef dans la récupération de la théurgie par les philosophes néoplatoniciens.

7En réalité, le moment décisif de l'introduction de la théurgie dans le système néoplatonicien est dû à Jamblique, dont le *De Mysteriis* est considéré comme l'apologie de la théurgie. La lecture de cet ouvrage fait apparaître que la théurgie y a largement dépassé le cadre de cette secte de théurges ayant opéré à la fin du IIe siècle de notre ère, et qu'elle s'est étendue au rite païen tout entier, à travers les trois manifestations qu'avait déjà assignées Platon à ce dernier, à savoir la prière, le sacrifice et la mantique. C'est dire que Jamblique a pu trouver dans la théurgie chaldaïque des concepts qu'il a accommodés et sur lesquels il a fondé sa revalorisation du rite païen. Nous ne rappellerons dans ces conclusions générales – pour plus de détails, le lecteur se reportera aux conclusions particulières à chaque chapitre – que le concept chaldaïque qui, à nos yeux, joue un rôle fondamental dans cette entreprise de récupération, à savoir le *σύνθημα.* Transmis par les dieux eux-mêmes et contribuant ainsi à faire comprendre en quoi la théurgie est, avant tout, une œuvre divine, il est conçu dans les *Oracles* comme la *parole* dont l'âme doit se ressouvenir. Jamblique l'étend au niveau des *actes* du culte. Prière, sacrifice et mantique deviennent alors, non plus des actions humaines, comme ils semblent l'être, mais des actes symboliques divins, connus des seuls théurges qui, comme les théurges des *Oracles,* les mettent en œuvre grâce à une force surnaturelle d'intellect. Afin de mettre une certaine forme de théurgie à la portée de tous les croyants, Jamblique établit différents niveaux dans ces actes cultuels, distinguant aux deux extrêmes un rite matériel et un rite hyper-intellectuel. La théurgie devient alors non une expérience temporaire vécue dans le cadre d'une secte, mais l'expérience de toute une vie d'ascèse, au terme de laquelle, chose rare de l'aveu même de Jamblique, on peut prétendre au plus haut niveau de théurgie. En établissant une hiérarchie dans le culte, Jamblique récupère, comme des étapes vers le sommet de la théurgie justifiées par celui-ci même, la plupart des rites païens qui, à son époque, étaient critiqués et incompris. Incomprise ou oubliée était aussi la pensée soutenant les rites et dissimulée par ceux-ci. Dès lors, Jamblique révèle tout un savoir philosophique et théologique sur lequel il fonde le rite. Ce savoir complexe émane en grande partie de la tradition hellénique et englobe les concepts de l'immanence et de la transcendance divines, de la sympathie universelle, de la hiérarchie des êtres supérieurs et de la providence divine. Il est l'apanage d'une sorte de clergé païen, de caste sacerdotale chargée d'exécuter les rites dans le respect de certaines règles, ce qui répond au souhait du nomothète des *Lois,* qui voulait introduire dans sa cité idéale la τέχνη des Égyptiens en matière de culte.

8Ainsi, si la théurgie occupe la première place dans le système de Jamblique, la philosophie est loin d'en être rejetée. Outre qu'elle constitue, comme on vient de le rappeler, le fondement théorique du rite indispensable à sa mise en œuvre, elle fut l'objet d'au moins deux traités appartenant à une collection, dont le titre générique est aujourd'hui perdu, que Jamblique consacra à l'école pythagoricienne. Nous voulons parler du *Protreptique* et du *Πυθαγορικός βίος,* ouvrages dans lesquels Jamblique avance la conception d'une philosophie pratique

menant à l'affranchissement de l'âme, et, s'agis-sant plus précisément de celle de Pythagore, d'une philosophie reposant sur des symboles révélés par les dieux. La philosophie selon Jamblique apparaît dès lors, soit teintée de théurgie, soit préparatoire à la théurgie, qui en constituerait l'achèvement.

9L'entreprise de récupération de Jamblique se conçoit d'autant plus aisément si on la replace dans son contexte historique, ce que l'on a souvent négligé de faire. Il est vrai que les allusions aux Chrétiens dans son œuvre sont pour ainsi dire inexistantes et Jamblique n'a pas, comme Porphyre, composé un traité entier *Contre les Chrétiens.* Mais le silence méprisant qu'il leur oppose et les moyens qu'il met en œuvre pour défendre le culte païen ne l'excluent pas de la « *réaction païenne* ». La date de la composition de ce traité, réponse de la *Lettre à Anébon* de Porphyre, se situe vraisemblablement entre le premier séjour de celui-ci à Rome (263-268) et sa mort en 304. Cette époque assiste à la montée du christianisme qui, de persécuté, va bientôt devenir persécuteur. Pendant ce temps, les oracles se taisent, des intellectuels païens s'interrogent, donnant matière à la critique des Chrétiens, le scepticisme s'installe et l'inefficacité des rites est mise en lumière. Dans ce contexte, le traité de Jamblique apparaît comme une véritable œuvre de propagande se proposant de mettre le salut à la portée de tous. Parmi les procédés de salut, la philosophie – entendons la philosophie contemplative – exige de longs efforts et certaines dispositions d'esprit accessibles à une minorité seulement. Pour assurer son salut, le commun des mortels a donc à sa disposition les rites, les mystères ou la magie. Les rites traditionnels sont critiqués, incompris et en profonde décadence ; les mystères sont réservés aux seuls initiés et la magie est illicite. Comprenant le désarroi dans lequel pouvaient se trouver ses contemporains, Jamblique entreprend de revaloriser les rites traditionnels : il les explique, les distingue de la magie, les rattache à la tradition. Il invoque l'ignorance des fidèles face à la variété du culte, préconisant de faire appel à des experts. Il s'attache à donner aux rites le statut des mystères. Le prêtre est désormais un mystagogue ; le fidèle, « pur parmi les purs », devient un épopte recevant l'ελλαμψίς ; le rite devient œuvre divine. Jamblique ouvre ainsi la voie à une synthèse entre rationalisme philosophique et mysticisme.

10La démarche de Jamblique justifie l'intérêt que porta l'empereur Julien à la théurgie, intérêt qui se manifeste essentiellement à partir de son accession au trône. L'influence de Jamblique et des *Oracles Chaldaïques,* ainsi que les mentions explicites de la théurgie, apparaissent en effet dans les discours dogmatiques qu'il rédigea durant son règne. C'est dire que la théurgie s'inscrit dans le programme politique de Julien qui, avant son arrivée au pouvoir et malgré son penchant pour les pratiques variées du culte, semble avoir recherché la θεωρία plotinienne. Une fois en possession du pouvoir, Julien n'aura de cesse de réhabiliter et d'imposer l'hellénisme, à entendre dans le sens de culte et de culture. Il s'attache alors, ce qui est peu perceptible chez Jamblique mais qui annonce Proclus, à récupérer les mythes païens. Ceux-ci sont l'objet de la philosophie initiatique et mystagogique selon les propres termes de Julien, philosophie qui, mettant en jeu quelque chose de supérieur au vous, s'apparente à la théurgie. Quant à celle-ci, dans cette optique, elle constitue les actes par lesquels les hommes obtiennent l'aide des dieux afin de découvrir la vérité cachée dans les mythes. Vue comme telle, la théurgie lui permet d'affirmer la supériorité des Hellènes sur les Hébreux, que, par ailleurs, il respecte et considère comme supérieurs aux Chrétiens, étant donné leur ancienneté. En effet, selon lui, les Juifs, ne possédant pas la théurgie, sont incapables d'aller au-delà du sens littéral de leurs mythes. On entrevoit dès lors le rôle qu'a joué la théurgie dans le programme politique de Julien et on ne s'étonnera pas que le *περί θεών καί κόσμου* de Saloustios, qui passe pour avoir joué le rôle de « catéchisme officiel de la nouvelle religion » soit rempli de références au *De Mysteriis.*

11Dans cette optique, nous avons montré qu'il est grand temps de revenir sur la conception fantaisiste que l'on a de la théurgie selon Julien, conception qui repose sur un seul témoignage, celui du chrétien Grégoire de Naziance, relatant une scène de divination de type nécromantique, à laquelle aurait participé Julien à un moment de sa vie où il se montra avide de découvrir les aspects les plus divers du culte païen.

12Avec Proclus, les temps ont changé et l'accent doit être mis, plus que jamais, sur la raison philosophique qui a conduit les Néoplatoniciens à réserver une place de plus en plus grande à la théurgie. Plus clairement que Jamblique qui s'est surtout consacré à la récupération du rituel, Proclus s'est attaché à sacraliser la vérité, établissant un accord entre les *Oracles Chaldaïques* et les grandes figures de la tradition grecque comme Homère et surtout Platon. Si Proclus tente, lui aussi, de justifier certaines pratiques en déclin, comme la pratique oraculaire pour ne citer que celle-là, s'il proclame, lui aussi, l'efficacité des συνθήματα de la théurgie pour aboutir à l'union mystique, c'est surtout par l'introduction des *Oracles Chaldaïques* et de la théugie pour étayer la théologie platonicienne qu'il se distingue. Nous avons illustré cette démarche en analysant son exégèse du *Phèdre* où il introduit, dans la description par Platon de la remontée des âmes, les dénominations chaldaïques des dieux intermédiaires, découvre chez Platon la présence de la triade chaldaïque *foi, amour, vérité* et pose enfin qu'après la remontée s'accomplit l'union, doctrine secrète de Platon mais éclairée à la lumière des enseignements des théurges. La théurgie qu'il fait intervenir dans ce cadre est, on l'aura compris, la théurgie chaldaïque, celle des *Oracles* qui viennent ainsi sacraliser Platon. Mais dans une œuvre où Proclus invoque aussi l'autorité des Orphiques et des mystères d'Eleusis, ce qui l'amène à concevoir *des* théurgies, on est tenté de croire qu'il ne faut pas la restreindre. Pour Proclus, *la* théurgie, en tant que telle, est en réalité celle des dieux, celle de l'Univers, préexistant aux théurgies d'ici-bas qui n'en sont que des images. Dès lors, faut-il encore se convaincre que, des *Oracles Chaldaïques* à Proclus, la théurgie a été considérée comme une œuvre divine ?

Bibliographie

p. 287-304
Texte Notes

1. Sources antiques

AMMIEN MARCELUN, *Ammiani Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt*, edidit W. SEYFARTH, vol. II, Libri XXVI-XXXI, Leipzig, Teubner, 1978.

APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, III, Chant VI, texte établi et commenté par Fr. VIAN et traduit par É. DELAGE, Paris, Les Belles Lettres (*C.U.F.)*, 1981.

APULEE, *Les Métamorphoses*, III (Livres VII-XI), texte établi par D.S. ROBERTSON et traduit par P. VALLETTE, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.)*, 1971.

—, *Apologie – Florides*, texte établi et traduit par P. VALLETTE, Paris, Les Belles Lettres (*C.U.Fd*, 1924.

ARISTOPHANE, *Les Acharniens – Les Cavaliers – Les Nuées*, texte établi par V. COULON et traduit par H. VAN DAELE, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.)*, 1923.

ARISTOTE, *De l'âme,* texte établi par A. JANNONE, traduction et notes de E. BARBOTIN, Paris, Les Belles Lettres (*C.U.FJ*, 1966.

—, *Histoire des animaux*, I, Livres I-IV, texte établi et traduit par P. LOUIS, Paris, Les Belles Lettres (*C.U.F.)*, 1964.

—, *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. BYWATER, Oxford, Clarendon Press, 1894re.

—, *Fragmenta selecta*, recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. ROSS, Oxford, Clarendon Press, 1955.

SAINT AUGUSTIN, *Œuvres,* 34, 5e série : *La cité de Dieu*, livres VI-X, *Impuissance spirituelle du paganisme*, et 37, 5e série : *La cité de Dieu*, livres XIX-XXII, *Triomphe de la cité céleste*, texte de la 4e éd. de B. DOMBART et A. KALB, introduction et notes par G. BARDY, traduction française par G. COMBES, Paris, Desclée De Brouwer (*Bibliothèque Augustinienne)*, 1959 et 1960.

CICERON, *De divinatione*, edidit W. AX, Stuttgart, Teubner, 1965.

—, *Discours*, XIII, 2, *Sur la réponse des haruspices*, texte établi et traduit par P. WUILLEUMIER et A.-M. TUPET, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.)*, 1966.

Corpus Hermeticum, I, Traités I-XII, et II, Traités XIII-XVIII, *Asclepius*, texte établi par A.D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIERE, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.)*, 1983[4] et 1983[6].

DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, I, *De l'ineffable et de l'Un,* et II, *De la triade et de l'Unifié,* texte établi par L.G. WESTERINK et traduit par J. COMBES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.)*, 1986 et 1989.

—, *Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem.* Partim secundis curis recensuit, partim nunc primum edidit CE. RUELLE, Paris, Klincksieck, 1889

—, *Vitae Isidori reliquiae*, edidit adnotationibusque instruxit Cl. ZINTZEN, Hildesheim, Olms, 1967.

DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, with an English Translation by R.D. HICKS, London, Heinemann / New-York, Putman *(The Loeb Classical Library)*, 1925.

[EUNAPE] PHILOSTRATUS & EUNAPIUS, *The Lives of the Sophists*, with an English translation by W.C. WRIGHT, Londres, Heinemann / Cambridge, Harvard University Press *(The Loeb Classical Library)*, 1952.

ESCHYLE, *Les Suppliantes, les Perses, les Sept contre Thèbes, Prométhée enchaîné,* texte établi et traduit par P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1969.

EURIPIDE, *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Electre,* texte établi et traduit par L. PARMENTIER et H. GREGOIRE, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1968.

EUSEBE DE CESAREE, *La préparation évangélique,* Livres II-III, introduction, texte grec, traduction et annotation par Éd. DES PLACES, Paris, Éditions du Cerf *(Sources Chrétiennes,* 228), 1976.

—, *La préparation évangélique,* Livres IV-V, 1-1 *7,* introduction, traduction et annotation par Od. ZINK, texte grec révisé par Éd. DES PLACES, Paris, Éditions du Cerf *(Sources Chrétiennes,* 262), 1979.

—, *La préparation évangélique,* Livres V, 18-36 – VI, introduction, texte grec, traduction et annotation par Éd. DES PLACES, Paris, Éditions du Cerf *(Sources Chrétiennes,* 266), 1980.

—, *Histoire ecclésiastique,* Livres VIII-X *et les Martyrs de Palestine,* texte grec, traduction et notes par G. BARDY, Paris, Éditions du Cerf *(Sources Chrétiennes,* 55), 1958.

FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes,* texte établi, traduit et commenté par R. TURCAN, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1982.

GREGOIRE DE NAZIANCE, *Discours IV-V. Contre fulien,* texte établi et traduit par J. BERNARDI, Paris, Éditions du Cerf *(Sources Chrétiennes,* 309), 1983-

HERACLITE, *Fragments,* texte établi, traduit et commenté par M. CONCHE, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

HERODOTE, *Histoires,* Livre II *(Euterpe)* et livre V *(Terpsichore),* texte établi et traduit par Ph.-É. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1936 et 1961.

HOMERE, *Iliade,* II (Chants VII-XII), texte établi et traduit par P. MAZON, avec la collaboration de P. CHANTRAINE, P. COLLART et R. LANGUMIER, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.*\ 1965.

L'Odyssée, « Poésie Homérique », III : chants XVI -XXIV, texte établi et traduit par V. BERARD, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1956.

JAMBLIQUE, *De vita Pythagorica liber,* edidit L. DEUBNER (1938), editionem addendis corrigendis adiunctis curavit V. KLEIN, Stuttgart, Teubner, 1975.

—, *Vie de Pythagore,* introduction, traduction et notes par L. BRISSON et A. Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

—, *Protreptique,* texte établi et traduit par Éd. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1989.

—, *Les Mystères d'Egypte,* texte établi et traduit par Éd. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1966.

JULIEN, *Œuvres complètes,* I , lre partie : *Les discours de Julien César (Éloge de l'empereur Constance – Éloge de l'impératrice Eusébie – Les actions de l'empereur ou de la royauté – Sur le départ de Salluste – Au sénat et au peuple d'Athènes),* texte établi et traduit par J. BIDEZ, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.X* 1932.

—, *Œuvres complètes, 1,2e* partie : *Lettres et fragments,* texte revu et traduit par J. BIDEZ, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1972[3].

—, *Œuvres complètes,* II, lre partie : *Les discours de fulien empereur (A Thémistius – Contre Héracleios le Cynique – Sur la Mère des Dieux – Contre les cyniques ignorants),* texte établi et traduit par G. ROCHEFORT, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1963.

—, *Œuvres complètes,* II, 2[e] partie : *Les discours de fulien Empereur (Les Césars – Sur Hélios-Roi – Le Misopogon),* texte établi et traduit par Chr. LACOMBRADE, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1964.

—, *The works of the Emperor fulian,* vol. III, with an english translation by W.C. WRIGHT, Londres, Heinemann / Cambridge, Harvard University Press *(Loeb Classical Library),* 1961.

—, *Contre les Galiléens,* introduction, traduction et commentaire par Chr. GERARD, postface par L. COULOUBARITSIS, Bruxelles, Ousia, 1995.

JULIEN DE LAODICEE, *Tlepi θεών καθιδρύσεων,* in *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, Codicum Parisinorum partem quartam* descripsit P. BOUDREAUX, edidit appendice suppleta Fr. CUMONT, VIII, Pars IV, Bruxelles, M. Lamertin, 1922.

LES LAPIDAIRES GRECS, *Lapidaire orphique. Kerygmes lapidaires d'Orphée. Socrate et Denys. Lapidaire nautique. Damigéron. Evax,* texte établi et traduit par R. H ALLEUX et J. SCHAMP, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1985.

LIBANIOS, *Discours.* I. *Autobiographie (Discours I),* texte établi par J. MARTIN et traduit par P. PETIT, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1979.

—, *Opéra,* recensuit R. FOERSTER, vol. IV, Discours LI-LXTV, Leipzig, Teubner, 1908.

—, *Selected works, I, The fulianic Orations,* with an english translation, introduction and notes by A.F. NORMAN, Londres, Heinemann / Cambridge, Harvard University Press *(The Loeb Classical Library),* 1969·

LUCAIN, *La guerre civile (La Pharsale),* II, livres VI-X, texte établi et traduit par A. BOURGERY et M. PONCHONT, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1929.

LUCIEN, *Works,* III, IV, with an english translation by A.M. HARMON, Londres, Heinemann / Cambridge, Harvard University Press, *(The Loeb Classical Library), 1*960 et 1961.

—, *La déesse syrienne,* traduction nouvelle avec prolégomènes et notes par M. MEUNIER, Paris, Janick, 1947.

LYDUS, *De mensibus,* edidit R. WUENSCH, Leipzig, Teubner, 1898.

MACROBIUS, *Saturnalia,* edidit J. WILLIS, Stuttgart, Teubner, 1963.

—, *Commentant in Somnium Scipionis,* edidit J. WILLIS, Leipzig, Teubner, 1970.

MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza,* texte établi, traduit et commenté par H. GREGOIRE et M.-A. KUGENER, Paris, Les Belles Lettres *(Collection Byzantine),* 1930.

MARINUS, *Proclus sive de felicitate,* in J.F. BOISSONADE, *DIOGENE LAËRCE, De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus libri decem,* Paris, 1862.

MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii,* edidit A. DICK, Stuttgart, Teubner, 1978.

MAXIME DE TYR, *Dissertations,* avec une traduction latine de Fr. DUBNER, Paris, Firmin Didot, 1840.

—, *Dissertationes,* edidit M. B. TRAPP, Stuttgart, Teubner, 1994.

—, *Philosophumena,* edidit H. HOBEIN, Leipzig, Teubner, 1910.

MINUCIUS FELLX, *Octavius,* texte établi et traduit par J. BEAUJEU, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1964.

NUMENIUS, *Fragments,* texte établi et traduit par Éd. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1973.

OLYMPIODORUS, *In Platonis Phaedonem commentaria,* edidit W. NORVIN, Leipzig, Teubner, 1913.

Oracles Chaldaïques, texte établi et traduit par Éd. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1971.

Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon, texte édité par Br. TAMBRUN-KRASKER, avec une introduction, une traduction et un commentaire, Athènes, Académie dAthènes / Paris, Vrin / Bruxelles, Ousia, 1995.

ORIGENE, *Contre Celse,* I (Livres I et II), III (Livres V et VI) et IV (Livres VII et VIII), introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, Paris, Éditions du Cerf *(Sources Chrétiennes,* 132, 147 et 150), 1967, 1969 et 1969.

Papyri Graecae Magicae, Die Griechischen Zauberpapyri, herausgegeben und ubersetzt von K. PREISENDANZ, Stuttgart, Teubner, 1973.

The greek Magical Papyri in translation, including the Demotic Spells, I : Texts, edited by H.D. BETZ, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992[2].

PHILON DALEXANDRIE, *De specialibus legibus,* I et II, introduction, traduction et notes par S. DANIEL, Paris, Éditions du Cerf, 1975.

PHILOPONUS, *De opificio mundi libri VII,* recensuit G. REICHARDT, Leipzig, Teubner, 1897.

PHILOSTRATUS, *The Life of Apollonius of Tyana,* with an english translation by F.C. CONYBEARE, Londres, Heinemann / Cambridge, Harvard University Press *(The Loeb Classical Library),* 1969.

PHOTIUS, *Bibliothèque,* VI, « *codices 242-245* », texte établi et traduit par R. HENRY, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1967.

PINDARE, *Pythiques,* texte établi et traduit par A. PUECH, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1922.

PLATON, *Œuvres complètes,* III, l^re^ partie, *Protagoras,* texte établi et traduit par A. CROISET, avec la collaboration de L. BODIN, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1967.

—, *Œuvres complètes,* IV, 2^e^ partie, *Le Banquet,* texte établi et traduit par L. ROBIN, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1970.

—, *Œuvres complètes,* IV, 3^e^ partie, *Phèdre,* texte établi et traduit par L. ROBIN, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1970.

—, *Œuvres complètes,* V, 2^e^ partie, *Cratyle,* texte établi et traduit par L. MERIDIER, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1931.

—, *Œuvres complètes,* VI, *La République* (Livres I-III), texte établi et traduit par É. CHAMBRY avec introduction d'A. DIES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1959.

—, *Œuvres complètes,* VII, l^re^ partie, *La République* (Livres IV-VIO, texte établi et traduit par É. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1933.

—, *Œuvres complètes,* VIII, 3^e^ partie, *Le Sophiste,* texte établi et traduit par A. DIES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1925.

—, *Œuvres complètes,* LX, 2^e^ partie, *Philèbe,* texte établi et traduit par A. DIES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1949.

—, *Œuvres complètes,* X, *Timée – Critias,* texte établi et traduit par A. RIVAUD, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1925.

—, *Œuvres complètes,* XI, l^re^ partie, *Les Lois* (Livres I-II), texte établi et traduit par Éd. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1951.

—, *Œuvres complètes,* XI, 2^e^ partie, *Les Lois* (Livres III-VI), texte établi et traduit par Éd. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1951.

—, *Œuvres complètes,* XII , l^re^ partie, *Les Lois* (Livres VII-X), texte établi et traduit par A. DIES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1956.

—, *Œuvres complètes,* XIII, 2^e^ partie, *Dialogues suspects : Second Alcibiade, Hipparque, Minos, Les Rivaux, Théagès, Clitophon,* texte établi par J. SOUILHE, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1930.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, livre XXXVII, texte établi, traduit et commenté par E. DE SAINT-DENIS, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1972. PLOTIN, *Ennéades*, I, III, IV et VI, 2, texte établi et traduit par É. BREHIER, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1954[2], 1963[2], 1956 ET 1963[2].

PLUTARQUE, *Œuvres morales,* V, 2e partie, *Isis et Osiris,* texte établi et traduit par Ch. FROIDEFOND, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1988.

—, *Œuvres morales,* VI, *Dialogues Pythiques,* texte établi et traduit par R. FLACELIERE, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1974.

—, *Œuvres morales,* VII, 2[e] partie, *Sur les délais de la justice divine,* texte établi et traduit par R. KLAERR et Y. VERNIERE, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1974.

—, *Œuvres morales,* VIII, *Du destin – Le démon de Socrate – De l'exil – Consolation à sa femme,* texte établi et traduit par J. HANI, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1980.

—, *Vies,* XIV, *Dion-Brutus,* texte établi et traduit par R. FLACELIERE et É. CHAMBRY, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1978.

PORPHYRE, *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae,* edidit G. WOLFF, Berlin, J. Springer, 1856 (réimpression Hildesheim, 1962).

—, Περί *αγαλμάτων* et *De regressu animae,* in J. BIDEZ, *Vie de Porphyre,* Gand, Van Goethem / Leipzig, Teubner, 1913, p. l*-23* et 27*-43*.

—, *L'antre des nymphes dans l'Odyssée,* traduit du grec par Y. LE LAY, d'après le texte nouvellement établi par le séminaire « classics » de l'université de Buffalo, édition bilingue, Lagrasse, Verdier, 1989.

—, *Lettre à Anébon,* in *famblichi de mysteriis liber,* edidit, latine vertit et notas adiecit Th. Gale, Oxford, Sheld, 1678 (fragments reproduits par G. PARTHEY, *famblichi de mysteriis liber,* Berlin, F. Nicolai, 1858, p. XXIX-XLV).

—, *Lettera ad Anebo,* a cura di A.R. SODANO, Napoli, L'arte tipografica, 1958.

—, *Lettera ad Anebo, Πρός Ανεβώ, Sulla theurgia,* a cura di G. FAGGIN, Genova, Il basilisco, 1982.

—, *De l'abstinence,* I, Livre I, texte établi et traduit par J. BOUFFARTIGUE, et II, Livres II et III, texte établi et traduit par J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.*\ 1977 et 1979.

—, *Vie de Pythagore,* et *Lettre à Marcella,* texte établi et traduit par Éd. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.FJ,* 1982.

—, *Gegen die Christen,* herausgegeben von A. von HARNACK, in *Abhandlungen der Kôniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse,* 1, Berlin, 1916, p. 3-115.

—, *ΤΤρός Γαΰρον περί τοϋ πώς έμψυχοϋται τά έμβρυα,* herausgegeben von K. KALBFLEISCH, in *Abhandlungen der Kôniglichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* 1895, p. 33-62.

—, *Vie de Plotin,* dans PLOTIN, *Ennéades,* I, texte établi et traduit par É. BREHIER, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1954, p. 1-31.

—, *Vie de Plotin,* I. Travaux préliminaires et index grec complet et II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires et bibliographie, par R. GOULET et autres, Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique,* 6 et 16), 1982 et 1992.

PROCLUS, *Théologie platonicienne,* Livres I à V, texte établi et traduit par H.-D. SAFFREY et L.G. WESTERINK, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1968, 1974, 1978, 1981 et 1987.

—, *Περί της καθ' Έλληνας ίερταικής τέχνης,* in J. BIDEZ, *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs,* VI, Bruxelles, M. Lamertin, 1928, p. 139-151.

—, *Commentaire sur la République,* traduction et notes par A.-J. FESTUGIERE, Tomes I, II et III, Paris, Vrin, 1970.

—, *In Platonis Rempublicam Commentant,* edidit G. KROLL, Leipzig, Teubner, 1899-1901.

—, *Commentaire sur le Parménide, suivi du commentaire anonyme sur les VU dernières hypothèses,* traduit pour la première fois en français et accompagné de notes, d'une table analytique des paragraphes et d'un index étendu, par A.-Éd. CHAIGNET, Francfort, Minerva, 1900.

—, *Commentarii in Platonis Parmenidem (I-VII),* edidit V. COUSIN, *Procli Opéra inedita,* Paris, 1864, réimpression Hildesheim, Olms, 1961.

—, *Commentary on Plato's Parmenides,* translated by G.R. MORROW and J.M. DILLON, with Introduction and Notes by J.M. DILLON, New Jersey, Princeton University Press, 1987.

—, *In Platonis Cratylym commentaria,* edidit G. PASQUALI, Leipzig, Teubner, 1908.

—, *Commentaire sur le Timée,* traduction et notes par A.-J. FESTUGIERE, Paris, Vrin, Tome I (Livre I), 1966, Tome II (Livre II), 1967, Tome III (Livre III), 1967, Tome IV (Livre IV), 1968, Tome V (Livre V), 1968.

—, *In Platonis Timaeum Commentant,* edidit E. DIEHL, Leipzig, Teubner, 1903-1906.

—, *Commentaire sur le premier Alcibiade de Platon,* texte établi et traduit par A.Ph. SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* Paris, Tome I, 1985 et Tome II, 1986.

—, *Έκ τής Χαλδαϊκής φιλοσοφίας,* edidit J.B. PITRA, *Analecta sacra et classica,* V, 1888, p. 192-195.

—, *Trois études sur la providence,* I *(Dix problèmes concernant la providence)* et II *(Providence, fatalité, liberté),* texte établi et traduit par D. ISAAC, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1977 et 1979.

—, *The Eléments of Theology,* a revised text with translation, introduction and commentary by E.R. DODDS, Oxford, Clarendon Press, 1992[2].

PSELLOS, *Epître sur la Chrysopée. Opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie,* in J. BIDEZ, *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs,* VI, Bruxelles, M. Lamertin, 1928, p. 97-134.

—, *Ἐξήγησις τών χαλδαικών ρητών, "Εκθεσις κεφαλαιώδης καί σύντομος τών παρά Χαλδαίοις δογμάτων,* in Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens,* Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1971.

—, *Philosophica Minora,* ediderunt J.M. DUFFY et D.J. O'MEARA, I : *Opuscula logica, physica, allegorica, alia,* edidit J.M. DUFFY, Stuutgart/Leipzig, Teubner, 1992.

—, *Hypotyposis,* in G. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis,* in *Breslauer Philologische Abhandlungen,* VII, 1, Breslau, 1894, p. 73-76.

—, *Scripta minora,* magnam partem adhuc inedita. Edidit recognovitque Ed. KURTZ, Milan, Vita e Pensiero, 1936.

SALOUSTIOS, *Des Dieux et du Monde,* texte établi et traduit par G. ROCHEFORT, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1983.

STOBÉE, *Anthologium.* RecensueruntC. WACHSMUTH et O. HENSE, Berlin, Weid-mann, 1884-1923.

STRABON, *Géographie,* VII (Livre X), texte établi et traduit par Fr. LASSERRE, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1971.

THEODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques,* texte critique, introduction, traduction et notes de P. CANIVET, Paris, Éditions du Cerf *(Sources Chrétiennes,* 57), 1958.

TITE-LIVE, *Histoire Romaine,* XXXII (Livres XLIII-XLIV), texte établi et traduit par P. JAL, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1976.

ZOSIME, *Histoire nouvelle,* I (Livres I et II), texte établi et traduit par Fr. PASCHOUD, Paris, Les Belles Lettres *(C.U.F.),* 1971.

2. Travaux modernes

ALONSO-NUNEZ, J.M., *L'empereur Julien et les Cyniques,* in *Les Études Classiques, 52,*1984, p. 254-259.

AMANDRY, P., *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle,* Paris, E. De Boccard *(Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fascicule 170),* 1950.

ANNEQUIN, J., *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I^er^ et II^e^ siècles après J-C),* Paris, Les Belles Lettres (*Centre de Recherches d'Histoire Ancienne*, 8. *Annales littéraires de l'Université de Besançon),* 1973.

ARMSTRONG, A.H., *famblique et l'Egypte* (traduction française de L. BRISSON), in *Les Études Philosophiques,* oct.-déc. 1987, p. 521-532.

ATHANASSIADI-FOWDEN, *P.,fulian and Hellenism. An intellectual biography,* Oxford, Clarendon Press, 1981.

AUBRIOT-SEVIN, D., *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne Jusqu'à la fin du V^e^ siècle av. f.-C,* Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen *(Collection Maison de l'Orient,* 22. *Série littéraire et philosophique,* 5), 1992.

BABUT, D., *Plutarque et le stoïcisme,* Paris, Presses Universitaires de France *(Publications de l'Université de Lyon),* 1969.

—, *Le dialogue de Plutarque* « Sur le démon de Socrate ». *Essai d'interprétation,* in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* mars 1984, p. 51-76.

BALLERIAUX, O., *Syrianus et la télestique,* in *Kernos, 2,* 1989, p. 13-25.

—, *Mantique et télestique dans le* Phèdre *de Platon,* in *Kernos,* 3, 1990, p. 35-43.

—, *À la recherche du famblique perdu…,* in *Serta Leodiensia secunda,* Mélanges publiés par les Classiques de Liège à l'occasion du 175^e^ anniversaire de l'Université, Université de Liège, 1992, p. 1-12.

BALTY, J. et J.Ch., *fulien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur,* in *Dialogues d'Histoire Ancienne,* 1, 1974, p. 267-304.

BARB, A.A., *The Survival of Magic Art,* in Arn. MOMIGLIANO, *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century,* Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 100-125.

BARDY, G., *Origène et la magie,* in *Recherches de Science Religieuse,* 18, 1928, p. 126-142.

—, *La culture grecque dans l'occident chrétien au IV^e^ siècle,* in *Recherches de Science Religieuse,* 29, 1939, p. 5-58.

BARNES, T.D., *A correspondant of Iamblichus,* in *Greek, Roman and Byzantine Studies,* 19, 1978, 1, p. 99-106.

BIDEZ, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien,* avec les fragments des traités *Tlepi αγαλμάτων* et *De regressu animae,* Gand, Van Goethem / Leipzig, Teubner, 1913.

—, *L'évolution de la politique de l'empereur fulien en matière religieuse,* in *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres),* 7, 1914, p. 406-461.

—, *Le philosophe famblique et son école,* in *Revue des Études Grecques,* 32, 1919, p. 29-40.

—, *La liturgie des mystères chez les néoplatoniciens,* in *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, 5-6),* Bruxelles, 1919, p. 415-430.

—, *Note sur les mystères néo-platoniciens,* in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire, 7,* 1928, p. 1477-1481.

—, *La vie de l'empereur julien,* Paris, Les Belles Lettres, 1930.

BIDEZ, J. et CUMONT, Fr., *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque,* Paris, Les Belles Lettres, 1973 (2e tirage).

BLOCH, H., *The pagan Revival in the West at the End of the fourth Century,* in Arn. MOMIGLIANO, *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century,* Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 193-218.

BOUCHE-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité,* Paris, E. Leroux, 1879-1882 (impression anastatique, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1963)·

BOUFFARTIGUE, J., *L'Empereur julien et la culture de son temps,* Paris, Institut d'Études Augustiniennes *(Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité,* 133), 1992.

BOWERSOCK, *G.W.,julian the Apostate,* Londres, Duckworth, 1978.

BOYANCE, P., *Leucas,* in *Revue Archéologique,* 20, 1929, p. 211-219.

—, *Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique,* in *Revue des Études Anciennes,* 36, 1934, p. 321-352.

—, *Mystères et cultes mystiques dans l'Antiquité grecque,* in Association Guillaume Budé, Congrès de Strasbourg 20-22 avril 1938, Actes du Congrès, Paris, Les Belles Lettres, 1939, p. 182-208.

—, *Théurgie et télestique néoplatoniciennes,* in *Revue de l'Histoire des Religions,* 147, 1955, p. 189-209.

—, *Sur les Mystères d'Eleusis,* in *Revue des Études Grecques,* 75, 1962, p. 460-482.

— *; Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon,* in *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966,* Leiden, Brill, 1967, p. 340-356.

BRAUN, R. et RICHER, J., *L'empereur julien. De l'histoire à la légende (331-1715),* Paris, Les Belles Lettres, 1978-1981.

BRETON, S., *Téléologie et ontogénie. Variations sur les « Oracles Chaldaïques »,* in *Recherches de Science Religieuse,* 66, 1978, p. 5-25.

BRISSON, L., *Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la* Vie de Plotin *par Porphyre,* in *Porphyre. La Vie de Plotin,* II, Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique,* 16), 1992, p. 465-475.

BROWN, P., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* Londres, Faber and Faber, 1972.

BROWNING, R., *The emperor fulian,* Berkeley et Los Angeles, Univ. of California Press, 1978.

BUFFIERE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Paris, Les Belles Lettres, 1956.

BURKERT, W., *Les cultes à mystères dans l'antiquité* (trad. B. DEFORGE et L. BARDOLLET), Paris, Les Belles Lettres *(Collection Vérité des Mythes),* 1992.

CARCOPINO, J., *Aspects mystiques de la Rome païenne,* Paris, L'artisan du Livre, 1942.

CHARLES, A., *La raison et le divin chez Proclus,* in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 53, 1969, p. 458-482.

—, *La théurgie, nouvelle figure de l'*ergon *dans la vie philosophique,* in *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods,* par H.J. B LUMENTHAL et E.G. CLARK, London, Duckworth / Bristol, Classical Press, 1993, p. 107-115.

CHUVIN, P., *Chronique des derniers païens,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection Histoire),* 1990.

CLERC, Ch., *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^e^ siècle après f.-C,* Paris, Fontemoing, 1915.

COLLOMP, P., *Per omnia elementa (un détail de l'initiation isiaque),* in *Revue de Philologie,* 36, 1912, p. 196-201.

COULIANO, I.P., *Expériences de l'extase.. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au moyen âge,* avec une préface de Mircéa Éliade, Paris, Payot, 1984.

COULOUBARITSIS, L., *La psychologie chez Chrysippe,* in *Aspects de la philosophie hellénistique, Entretiens sur l'Antiquité Classique,* 32, Vandœuvres-Genève (Fondation Hardt), 1986, p. 99-146.

—, *L'art divinatoire et la question de la vérité,* in *Kernos,* 3, 1990, p. 113-122.

—, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme,* Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1994[2].

COURCELLE, P., *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore,* Paris, E. de Boccard, 1943.

—, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard,* Paris, Études Augustinien -nes, 1974.

CREMER, Fr.W., *Die Chaldaïschen Orakel und famblich* De Mysteriis, in*Beitrâge zur Klassischen Philologie,* 26, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1969.

CROISSANT, J., *Aristote et les mystères,* Liège-Paris *(Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 51), 1931.

CUMONT, Fr., *L'astrologie et la magie dans le paganisme romain,* in *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses,* 11, 1906, p. 24-55.

—, *Les mystères de Mithra,* Bruxelles, Lamertin, 1913[3].

—, *Les anges du paganisme,* in *Revue de l'Histoire des Religions,* 72, 1915, p. 159 -182.

—, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* Conférences faites au Collège de France en 1905, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1924[4].

—, *L'Egypte des astrologues,* Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1937.

—, *Lux perpétua,* Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949.

DANIELOU, J., *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. 1 : Théologie du judéo-christianisme,* Paris, Desclée/Cerf *(Bibliothèque de Théologie),* 1991[2].

DECHARME, P., *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque,* Paris, 1904 (impression anastatique, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1966).

DECHARNEUX, B., *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le Juif* », Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994.

DELCOURT, M., *L'oracle de Delphes,* Paris, Payot, 1981.

DERCHAIN, Ph., *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le « Corpus Hermeticum* », in *Revue de l'Histoire des Religions,* 161, 1962, p. 175-198.

—, *Pseudo-famblique ou Abammôn ? Quelques observations sur l'égyptianisme du* De Mysteriis, in *Chronique d'Egypte,* 38, n° 76, 1963, p. 220-226. .

—, *L'Atelier des Orfèvres à Dendara et les origines de l'alchimie,* in *Chronique d'Egypte,* 65, n°130, 1990, p. 219-242.

DETIENNE, M. et VERNANT, J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris, Gallimard, 1979.

DETIENNE, M., *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de* daimôn *dans lepythagorisme ancien,* Paris, Les Belles Lettres, 1963.

DIETERICH, A., *Eine Mithrasliturgie,* Leipzig et Berlin, Teubner, 1923[3].

DILLON, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220,* London, Duckworth, 1977.

DI PASQUALE BARBANTI, M., *Proclo tra filosofia e teurgia,* Catania, Bonanno, 1983.

DODDS, E.R., *Les Grecs et l'irrationnel,* Paris, Flammarion, 1977 (traduction de *The Greeks and the Irrational,* University of California Press, Berkeley U.S.A., 1959).

—, *New light on « Chaldaean Oracle* », in *Harvard Theological Review,* 54, 1961, p. 263-273.

—, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety ; some Aspects of religious Expérience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, University Press, 1965.

DÖRRIE, H., *L'âme dans le néoplatonisme, de Plotin à Proclus,* in *Études néoplatoniciennes,* Neuchâtel, À la Baconnière, 1973.

EITREM, S., *La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains,* in *Symbolae Osloenses,* 21, 1941, p. 39-83.

—, *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques,* in *Symbolae Osloenses, 22,* 1942, p. 49-79.

FAZZO, V., *La giustificazione délie immagini religiose dalla tarda antichità (con un'Appendice sull' Iconoclasma bizantino),* Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1977.

FESTUGIERE, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismegiste,* Paris, Les Belles Lettres, 1986 (réimpression de la 2^{e} éd. de 1950).

—, *La religion grecque à l'époque romaine,* in *Revue des Études Grecques,* 66, 1951, p. 472-493.

—, *Proclus et la religion traditionnelle,* in *Mélanges Piganiol,* Paris, 1966, p. 1581 -1590.

—, *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus,* in *Études de Philosophie Grecque,* Paris, Vrin, 1971, p. 585-596.

—, *Les mystères de Dionysos,* in *Études de Religion Grecque et Hellénistique,* Paris, Vrin, 1972, p. 13-63.

—, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* Paris, Études Bibliques, 1932.

FLACELIERE, R., *Devins et oracles grecs,* Paris, Presses Universitaires de France, 1961.

FLAMANT, J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^{e} siècle,* Leiden, Brill *(Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain,* 58),1977.

FOWDEN, G., *The Egyptian Hermès. A historical Approach to the latepagan Mind,* Princeton, Princeton University Press, 1993.

FREDOUILLE, J.-CL, *Sur la colère divine, famblique et Augustin,-* in *Recherches Augustiniennes,* 5, 1968, p. 7-13.

GERSH, S., *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the Pseudo-Dionysian tradition,* in *Studies zur Problemgeschichte der Antiken und Mittelalterlichen Philosophie,* 8, Leiden, Brill, 1978.

GOW, A.S.F., *Ἰυγξ, "Ρομβός, Rhombus, Turbo,* in *foumal of Hellenic Studies,* 54, 1934, P 1-13.

GRAF, Fr., *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection Histoire),* 1994.

GRIMAL, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine,* Paris, Presses Universitaires de France, 1979[6].

GRODZYNSKI, D., *Par la bouche de l'empereur,* in *Divination et rationalité,* de J.-P. VERNANT et autres, Paris, Seuil, 1974, p. 267-294.

GUGLIELMI, W., *Lachen und Weinen in Ethik, Kult und Mythos der Àgypter,* in *Chronique d'Egypte,* 55, 1980, p. 69-86.

GUITTARD, Ch., *L'expression du verbe de la prière dans le « carmen » latin archaïque,* in *Recherches sur les Religions dans l'Antiquité Classique,* par R. BLOCH et autres, Genève, Oroz / Paris, Champion *(Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie,* m, *Hautes Études du Monde Gréco-romain,* 10), 1980, p. 395-403.

GUY, J.CL, *Unité et structure logique de la « Cité de Dieu » de saint Augustin,* Paris, Études Augustiniennes, 196l.

HADOT, Ils., *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius,* Paris, Études Augustiniennes, 1978.

HADOT, P., *Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent),* in *Revue des Études Augustiniennes,* 6, i960, p. 205-244.

—, *La métaphysique de Porphyre,* in *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité Classique,* 12, Vandœuvres-Genève (Fondation hardt), 1966, p. 125-163.

—, *Porphyre et Victorinus,* Paris, Études Augustiniennes, 1968.

—, *La théologie de Proclus,* in *Revue des Études Grecques,* 88, 1975, p. 220-223.

HANI, J., *Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase,* in *Revue des Études Grecques,* 88, 1975, p. 105-120.

HEILER, Fr., *La prière,* traduit d'après la 5[e] éd. allemande par E. KRUGER et J. MARTY, Paris, Payot, 1931.

HOPFNER, Th., *Griechisch-Agyptischer Offenbarungszauber, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde,* herausgegeben von Dr C. WESSELY, XXI, I, Leipzig, H. Haessel-Verlag, 1921.

—, article *Μαγεία,* in PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der Classischen Altertums-wissenschaft,* XIV, 1, 27, col. 301-393, Stuttgart, 1928.

—, article *Théurgie* (θεουργία), in PAULY-WISSOWA, *Realencyclopàdie der Classischen Altertumswissenschaft ;* VI, 1, 11, col. 258-270, Stuttgart, 1936.

JANSSENS, Y., *Les leçons de Silvanos (NH VII, 4),* Québec, Presses de l'Université de Laval *(Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes,* 13), 1983.

JEANMAIRE, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus,* Paris, Payot, 1951.

JOHNSTON, S.I., *Hekate Soteira. A Study of Hecate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature,* Atlanta, Scholars Press, 1990.

JOLY, R., *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original ? Φιλεῖν et αγαπάν dans le grec antique,* Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1968.

JOUKOVSKY, Fr., *Plotin dans les éditions et les commentaires de Porphyre, famblique et Proclus à la Renaissance,* in *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance,* 42, 1980.

KOCH, W., *Comment l'empereur fulien tâcha de fonder une église païenne,* in *Revue belge de Philologie et d'Histoire,* 6, 1927, p. 123-146.

KOJEVE, Al., *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne ; III, la philosophie hellénistique, les Néo-platoniciens,* Paris, Gallimard, 1973.

LABARBE, J., *La prière « contestataire » dans la poésie grecque,* in *L'expérience de la prière dans les grandes religions, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et de Liège (22-23 novembre 1978),* Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1980, p. 137-148.

LACARRIERE, J., *Les gnostiques,* Paris, Albin Michel *(Collection Spiritualités'),* 1994.

DE LABRIOLLE, P., *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle,* Paris, L'Artisan du Livre, 1934.

LARDREAU, G., *La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation,* préface à PORPHYRE, *L'antre des nymphes dans l'Odyssée,* traduit du grec par Y. LE LAY, Lagrasse, Verdier, 1989.

LARSEN, B.D., *famblique de Chalcis, exégète et philosophe,* Universitetsforlaget i Aarhus, Aarhus, 1972.

LEGRAND, Ph.-E., *À propos d'un nouveau fragment de Sophrôn,* in *Revue des Études Anciennes,* 36, 1934, p. 25-31.

LEXA, Fr., *La magie dans l'Egypte antique, de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte,* Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925.

LEWY, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Neoplatonism in the Later Roman Empire,* Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956 (nouvelle édition par M. TARDIEU, Paris, Études Augustiniennes, 1978).

LOISY, A., *Essai historique sur le sacrifice,* Paris, Nourry, 1920.

LUCK, G., *Theurgy and Forms of Workship in Neoplatonism,* in *Science and Magic in Concert and in Conflict,* édité par J. NEUSNER et autres, Oxford / New-York, Oxford University Press, 1989.

MAHE, J.-P., *Hermès en Haute-Egypte,* I, *Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins,* Québec, Presses de l'Université de Laval *(Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes,* 3), 1978.

MARCONE, Arn., *L'imperatore Giuliano, Giamblico e il neoplatonismo,* in *Rivista Storica Italiana,* anno XCVI, fascicolo III, p. 1046-1052.

MARTROYE, F., *La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e^ siècle,* in *Revue Historique de Droit Français et Étranger,* 9, 1930, n° 4, p. 669-701.

MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie,* Paris, Presses Universitaires de France, 1973[5], l^re^ partie : *Esquisse d'une théorie générale de la magie,* p. 3-141.

MEAUTIS, G., *Notes sur quelques papyrus magiques,* in *Aegyptus,* 15, 1924, p. 141-152.

MISSON, J., *Recherches sur le paganisme de Libanios,* Louvain, *(Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie,* Fasc. 43) 1914.

MOTTE, A., *La prière du philosophe chez Platon,* in *L'expérience de la prière dans les grandes religions, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et de Liège (22-23 novembre 1978),* Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1980, p. 173-204.

—, *Persuasion et violence chez Platon,* in *L'Antiquité Classique,* 50, 1981, p. 562-577.

NASEMANN, B., *Théurgie und Philosophie in famblichs De Mysteriis,* Stuttgart, Teubner, 1991.

NILSSON, M.P., *Les croyances religieuses de la Grèce antique* (traduction de M. GHYKA), Paris, Payot *(Bibliothèque Historique),* 1955.

—, *Geschichte der griechischen Religion, II, Die hellenistische und romische Zeit,* in *Handbuch der Altertumswissenschaft,* V, II, 196l[2].

NOCK, A.D., *Greek Magical Papyri,* in J*ournal of Egyptian Archaeology,* 15, 1929, p. 219-235.

—, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments,* in *Mnemosyne,* 5, fasc. 3, 1952, p. 177-213.

O'BRIEN, D., « *Pondus meum amor meus » (Conf, XIII, 9, 10),* in *Studia Patris-tica,* 16, 1985, p. 524-527.

O'MEARA, D.J., *Porphyry's place philosophy of Oracles in Augustine,* Paris, Études Augustiniennes, 1959.

—, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity,* Oxford, Clarendon Press, 1989.

PENATI, A., *L'influenza dei sistema caldaico sul pensiero teologico dell' impera-tore Giuliano,* in *Rivista di Filosofia neo-scolastica,* 75, 1983, p. 543-562.

PEPIN, J., *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,* Paris, Aubier-Montaigne, 1958.

—, *Porphyre, exégète d'Homère,* in *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité Classique,* 12, Vandœuvres-Genève (Fondation Hardt), p. 229-272.

—, *Merikôteron – epoptikôteron (PROCLUS, In Tim., I, 204, 24-27). Deux attitudes exégétiques dans le néoplatonisme,* in *Mélanges Puech,* Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 323-330.

PIGANIOL, A., *L'empire chrétien (325-395), Histoire Romaine,* IV, 2e partie, Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

PIGEAUD, J., *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection d'Études Anciennes),* 1981.

PIRENNE-DELFORGE, V., *Éros en Grèce : dieu ou démon ?* in *Anges et démons, Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987),* Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1989, p. 223-239.

—, *Le culte de la persuasion. Peithô en Grèce ancienne,* in *Revue de l'Histoire des Religions,* 208, 1991, p. 395-413.

DES PLACES, Éd., *Pindare et Platon,* Paris, Beauchesne, 1949-

—, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique,* Paris, Klincksieck *(Études et Commentaires,* 51), 1964.

—, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiments religieux dans la Grèce antique,* Paris, A. et J. Picard et Cie, 1969.

—, *Les oracles chaldaïques dans la tradition patristique africaine,* in *Studia Patristica,* 11, 1972, p. 27-41.

—, *La religion de famblique,* in *De famblique à Proclus. Entretiens sur l'Antiquité Classique,* 21, Vandœuvres-Genève (Fondation Hardt), 1974, p. 68-101.

—, *Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité,* in *Dialogues d'Histoire Ancienne, 7,* 1981, p. 323-332.

—, *Platon et la langue des mystères,* in *Études platoniciennes 1929-1979,*

Leiden, Brill, 1981, p. 83-98.

PUECH, H.-Ch., *En quête de la gnose, I. La gnose et le temps et autres essais,* Paris, Gallimard, 1978.

—·, *Plotin et les Gnostiques,* in *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique,* 5, Vandœuvres-Genève (Fondation Hardt), 1957, p. 159-190.

REMONDON, R., *La crise de l'empire romain de Marc-Aurèle à Anastase,* Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

RESZLER, A., *Le mythe de fulien,* in *Cadmos,* 17-18, 1982, p. 125-138.

RIEDWEG, Chr., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien,* Berlin / New-York, W. de Gruyter, 1987.

ROBIN, L., *La théorie platonicienne de l'amour,* Paris, Presses Universitaires de France *(Bibliothèque de Philosophie Contemporaine),* 1964[3]·

ROCHEFORT, G., le Περί θεών καί κόσμου *de Saloustios et l'influence de l'empereur Julien,* in *Revue des Études Grecques,* 69, 1956, p. 50-66.

ROSAN, L.J., *The Philosophy of Proclus, the final Phase of Ancient Thought,* New-York, Cosmos, 1949-

SAFFREY, H.-D., *Allusions antichrétiennes chez Proclus : le diadoque platonicien,* in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 59, 1975, p. 553-563.

—, *Abamon, pseudonyme de famblique,* in *Philomathès. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan,* La Haye, 1976, p. 227-239·

—, *Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques,* in *Revue des Études Augustiniennes,* 27, 1981, p. 209-225.

—, *La théurgie comme phénomène culturel chez les Néoplatoniciens (IV[e]-V[e] siècles),* in *Koinonia,* 8, 1984, p. 161-171.

—, *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de famblique à Proclus et Damascius,* in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 68, 1984, p. 169-182.

—, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin,* Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique,* 14), 1990.

—, *Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? Réponse provisoire,* in *Porphyre. La Vie de Plotin,* II, Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique,* 16), 1992, p. 31-64.

—, *Les livres IV à VII du* De Mysteriis *de famblique relus avec la* Lettre *de Porphyre* à Anébon, in *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods,* par HJ. BLUMENTHAL et E.G. CLARK, London, Duckworth / Bristol, Classical Press, 1993, p. 144-157.

SALEM, J., *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure,* Paris, Vrin *(Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie),* 1989.

SAUNERON, S., *Aspects et sort d'un thème magique égyptien : les menaces incluant les dieux,* in *Bulletin trimestriel de la Société française d'Égyptologie,* 8, novembre 1951, p. 11-21.

SHAW, Gr., *Theurgy : Rituals of Unification in the Neoplatonism of famblichus,* in *Traditio. Studies in Ancient and Médiéval History, Thought and Religion,* 41, 1985, p. 1-28.

SHEPPARD, A., *Proclus' attitude to Theurgy,* in *Classical Quarterly,* 32, 1982, p. 212-224.

SIMON, M., *Éléments gnostiques chez Philon,* in *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966,* Leiden, E.J. Brill, 1967, p. 359-374.

—, *Apulée et le christianisme,* in *Mélanges Puech,* Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 299-305.

SMITH, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.

SOUILHE, J., *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues,* Paris, Librairie F. Alcan *(Collection historique des grands philosophes),* 1919.

SOURY, G., *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection d'Études Anciennes),* 1942.

—, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonien éclectique. La prière – La divination – Le problème du mal,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection d'Études Anciennes),* 1942.

TARDIEU, M., *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Egypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5),* Paris, Études Augustiniennes, 1974.

—, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'isidore à Simplicius,* Louvain/Paris, Peeters *(Bibliothèque de VÉcole des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses,* XCIV), 1990.

—, *Les gnostiques dans la* Vie de Plotin. *Analyse du chapitre 16,* in *Porphyre. La Vie de Plotin,* II, Paris, Vrin *(Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique,* 16), 1992, p. 503-546.

THEILER, W., *Die chaldaïschen Orakel und die Hymnen des Synesios,* in *Forschungen zum Neuplatonismus,* Berlin, 1966.

THELAMON, Fr., *Païens et Chrétiens au IV^e^ siècle. L'apport de* /'Histoire ecclésiastique *de Rufin d'Aquilée,* Paris, Études Augustiniennes, 1981.

THILLET, P., *Jamblique et les Mystères,* in *Revue des Études Grecques,* 81, 1968, p. 172-195.

TROUILLARD, J., *L'Un et l'âme selon Proclus,* Paris, Les Belles Lettres, 1972.

—, *Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclos,* in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* 168, 4, 1973, p. 439-452 = *La mystagogie de Proclos,* p. 33-51.

—, *Les fondements du mythe selon Proclos,* in *Le mythe et le symbole de la connaissance figurative de Dieu, par* S. BRETON et autres, Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie, 2, Paris, Beauchesne, 1977, p. 11-37.

—, *Le symbolisme chez Proclus,* in *Dialogues d'Histoire Ancienne, 7,* 1981, p. 297-308.

—, *La mystagogie de Proclos,* Paris, Les Belles Lettres, 1982.

TUPET, A.-M., *La magie dans la poésie latine, I, Des origines à la fin du règne d'Auguste,* Service de reproduction des thèses, Université de Lille, 1976.

TURCAN, R., *Martianus Capella et famblique,* in *Revue des Études Latines,* 36, 1958, p. 235-254.

—, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra,* Leiden, Brill, 1975.

—, *Les cultes orientaux dans le monde romain,* Paris, Les Belles Lettres *(Collection Histoire),* 1992.

VERBEKE, G., *L'évolution de la doctrine du* pneuma, *du stoïcisme à saint Augustin,* Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, Paris, Desclée De Brouwer / Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1945.

VERNANT, J.-P. et autres, *Divination et rationalité,* Paris, Seuil, 1974.

VERNANT, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs,* Paris, Maspéro, 1978.

—,*Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la* θυσία *grecque,* in *Le sacrifice dans l'Antiquité, Entretiens sur l'Antiquité Classique, 27,* Vandœuvres-Genève (Fondation Hardt), 1980, p. 1-39.

VERNIERE, Y., *Nature et fonction des démons chez Plutarque,* in *Anges et démons, Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve (25-26 novembre 1987),* Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1989, p. 241-251.

VOELKE, A.-J., *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de Philosophie Hellénistique,* Fribourg, Éditions Universitaires / Paris, Éd. du Cerf, 1993.

WOODHOUSE, C.M., *Gemistos Plethon. The last of the Hellènes,* Oxford, Clarendon Press, 1986.

YERKES, R.Y., *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif,* Paris, Payot *(Bibliothèque Scientifique),* 1955.

Notes

1 Cette première partie reprend tous les auteurs anciens cités dans cette thèse, dans l'édition dans laquelle ils ont été cités. Dans les cas où il y a différentes éditions, l'édition choisie est précisée entre parenthèses dans la note. – La *Collection des Universités de France* est abrégée *C.U.F.*

Index des sources

p. 305-315

Les chiffres entre parenthèses renvoient à des notes infra-paginales. Pour les éditions, il convient de se référer à la première partie de la bibliographie, supra, p. 287-294.

Ammien Marcellin, XXIX, 1, 42 : 222 (48)

Apollonios de Rhodes

Argon., IV, 51-53 : 52 (190)

Apulée, *Apologie,* XXVI, 6 : 47 (163)

XXX *(passim) :* 53 (193)

XLII, 3 : 54 (200)

Métam., XI, 17 : 90 (413)

XI, 23, 7 : 266 (305)

Aristote,

De l'âme, A 5, 411 a 7 : 83 (376)

Eudème, fr. 5 (p. 18) : 32 (73)

Éthique à Nicomaque, VII, VII (p. 165, 11-14 et 166, 3-5) : 60 (234)

Augustin, *Civ. Dei*

VIII, XII (339) : 192 (472)

X, I, 1 (401) : 187 (451) ; 192 (473)

X, IX, 1 (415) : 11 (1) ; 41 (139) ; 187 (446)

X, IX, 2 (415) : 188-189 (452 et 456)

X, IX, 2 (416) : 191 (466)

X, X (417) : 189 (458)

X, XI, 1 (418) : 51 (186)

X, XI, 1 (419) : 86 (395 et 396) ; 187 (450)

X, XVI (426) : 190 (462)

X, XXVII (444) : 189 (459)

X, XXVII (445) ; 191 (467)

X, XXVII (445-446) ; 188 (453)

X, XXVIII (446) : 188-189 (454 et 457)

X, XXIX (449) : 200 (509)

X, XXXII, 1 (455) : 127 (3) ; 173 (368) ; 176 (383) ; 185 (442) ; 190 (461)

X, XXXII, 1 (456) : 193 (475)

XIX, XXIII, 1 (393) : 180 (412)

Cicéron,

De divinatione, 43, 92 : 63 (252)

Sur la réponse des haruspices, XI, 23 : 51 (183)

Corpus Hermeticum

XVI, 12 (26-27) : 64 (261)

XVI, 17 (11-12) ; 64(262)

Asclepius, 19 : 65 (267)

Asclepius, 23 : 95 (436 et 437)

Asclepius, 23-24 ; 95 (438)

Asclepius, 37 : 96 (439)

Asclepius, 38 : 96 (440)

Damascius,

Premiers principes

II, p. 1, 7-8 : 128 (4)

II, p. 104, 26 : 128 (4)

II, p. 105, 14-15 : 151 (189)

II, p. 105, 18-19 ; 151 (190)

Vita Isidori, 137 (p. 115) : 137 (85)

Diogène Laërce, 116 : 91 (417)

Eschyle,

Perses, 632-635 et 697 : 46 (157)

Suppliantes, 228 : 140 (110)

Eunape, *Vie des philosophes*

461 (p. 378) : 223 (51)

475 (p. 435) : 222 (49)

475 et 476 (p. 436, 438 et 440) : 217 (28)

Euripide, *Electre*, 399 : 124 (605)

Eusèbe de Césarée, *Prépar. évangélique*

III, 1, 1-2 : 194 (481)

IV, 6, 3 : 180 (409) ; 185 (436)

IV, 7, 1 : 181 (414) ; 185 (440)

IV, 7, 2 : 180 (410-411) ; 181 (416) ; 186 (443)

IV, 8, 1 : 185 (441)

IV, 8, 2 : 181 (415)

IV, 8, 4 : 182 (424)

IV, 9, 1 : 184 (434)

IV, 9, 6 : 191 (465)

IV, 9, 7 : 184 (435)

IV, 10, 3 : 183 (426)

IV, 10, 7 : 101 (468)

IV, 12, 1 - 13, 1 : 101 (472)

V, 8, 1 et 3 : 181 (419)

V, 8, 11 : 147 (163)

V, 8, 12 : 182 (420)

V, 14, 3 : 185 (437)

Firmicus Maternus, *L'erreur...*

II, 6 : 182 (422)

Grégoire de Naziance, *Discours*

IV, 55-56 : 218 (38)

IV, 103 : 215 (12)

Hérodote, *Histoires,* V, 86 (9-16) : 89 (406)

Homère,

Iliade, LX, 497-501 : 49 (175)

Odyssée, XIX, 562-567 : 119 (575)

Jamblique,

Protreptique

1 (p. 41, 3-6) : 31 (72)

2 (p. 42, 13-15) : 31 (70)

4 (p. 50, 6-7 et 13-16) : 32 (75)

4 (p. 51, 8-11 et 51, 27 - 52, 2) : 31 (71)

4 (p. 52, 28 - 53, 2) : 32 (76)

4 (p. 53, 4-8) : 34 (87)

10 (p. 85, 6-9) ; 32 (79)

11 (p. 86, 10) : 33 (83)

13 (p. 98, 25-30) : 32 (81)

Vita Pythagorica

1, 1 (p. 5, 7-9) : 30 (6l) ; 34 (94)

6, 30 (p. 17) : 34 (92)

12, 58 (p. 31, 20-21) : 29 (60)

23, 103 (p. 59, 17-18) ; 34 (90)

23, 103 (p. 59, 27 - 60, 1) : 34 (93)

29, 159 (p. 89, 23) : 29 (60)

De l'âme, p. 385, 3-10 : 169 (343)

De Mysteriis

I, (1, 1-3) : 18 (39)

I, 2 (5, 11-14) : 24 (2)

I, 2 (5, 15 - 6, 2) : 24 (3)

I, 2 (6, 7-8) : 24 (4)

I, 2 (7, 2-6) : 23 (1)

I, 3 (7, 12) : 65 (265)

I, 3 (8, 11-12) : 64 (263) ; 83 (377)

I, 3 (10, 1) : 65 (264)

I, 5 (17, 8-11 et 13-15) : 77 (335)

I, 5 (17, 14-15) : 71 (292)

I, 8 (27, 8-10 ; 28, 1-5, 16-20) : 82 (371)

I, 8 (28, 18-20) : 28 (46)

I,8(29, 11-15) : 28 (47)

I, 9 (29, 16 -30, 1) : 198 (497)

I, 9 (30, 1-2) : 82 (372)

I, 9 (30, 3-4) : 82 (373)

I, 9 (31, 5-6) : 83 (382)

I, 9 (33, 3-4) : 83 (381)

I, 9 (33, 7-11) : 82 (374)

I, 11 (37, 4-5) : 55 (211)

I, 11 (38, 14-15) : 161 (256)

I, 11 (40, 9-12) : 34 (88)

I, 12 (40, 16-17) : 56 (212)

I, 12 (40, 16-17 et 42, 6-7) : 112 (533)

I, 12 (40, 19 - 41, 6) : 58 (224)

I, 12 (40, 19-20) : 164 (283)

I, 12 (41, 7-8) : 114 (542)

I, 12 (41, 18 - 42, 1) : 114 (543)

I, 12 (42, 7) : 59 (232) ; 60 (236)

I, 12 (42, 9-10) : 113 (536)

I, 12 (42, 12-15) : 59 (231)

I, 12 (42, 15-16) : 160 (253)

I, 13 (43, 19 - 44, 1) : 231 (106)

I, 13 (44, 7-10) : 59 (230)

I, 15 (46, 11-12) : 110 (513)

I, 15 (46, 13-16) : 69 (284) ; 115 (548)

I, 15 (46, 17-18) : 110 (514)

I, 15 (47, 5-10) ; 56 (217) ; 115 (549)

I, 15 (47, 12 - 48, 4) : 113 (538) ; 114 (545)

I, 15 (48, 5-7) : 115 (550) ; 161 (255)

I, 15 (49, 1-5) : 67 (279)

I, 18 (52, 19 - 53, 1) ; 80 (360)

I, 18 (54, 11-15) : 80 (361)

I, 19 (58, 4-5) : 71 (294)

I, 19 (59, 1-4) : 71(296)

I, 19 (60, 9-10) : 71 (295)

I, 21 (65, 3-4) : 61 (241)

I, 21 (65, 6-7) : 161 (259)

II, 3 (71, 4-5 et 7) : 75 (322)

II, 3 (73, 6-7) : 72 (302)

II, 3 (73, 13) : 164 (282)

II, 4 (75, 11-15) : 141 (114)

II, 4 (76, 15-16) : 164 (283)

II, 4 (76, 16 - 77, 1) : 72 (303)

II, 4 (78, 1) : 168 (327)

II, 5 (79, 7-8) : 72 (304)

II, 6 (81, 12-16) : 72 (305) ; 116 (560) ; 159 (244)

II, 6 (82, 8-15) : 166 (301)

II, 6 (82, 17-18) : 164 (282)

II, 7 (83, 16 et 84, 1) : 73 (309)

II, 7 (84, 1-4) ; 78 (340)

II, 7 (84, 8) : 168 (327)

II, 8 (86, 10) : 168 (327)

II, 10 (91, 9-10) : 164 (282)

II, 10 (91, 9-15 et 17-18) : 77 (336) ; 191 (468)

II, 10 (92, 11-12) : 164 (283)

II, 10 (92, 13-14) : 168 (335)

II, 10 (92, 17 - 93, 2) : 72 (306)

II, 10 (93, 1-2) : 164 (282) ; 168 (327)

II, 10 (93, 12-13) : 164 (283)

II, 10 (95, 1-8) : 78 (345)

II, 11 (96, 7-10) : 29 (59) ; 198 (499)

II, 11 (96, 13-16 et 97, 2-4) : 33 (85) ; 159 (246)

II, 11 (96, 17 - 97, 2) : 160 (251) ; 257 (265)

II, 11 (97, 11-15) : 159 (247)

II, 11 (97, 15-17) ; 161 (261)

II, 11 (98, 5-10) : 28(51)

III, 1 (100, 6-8) : 58 (223)

III, 2 (103, 2-4 et 6-8) : 119 (576)

III, 2 (103, 8-12, 14-16 ; 104, 1, 4-8) : 119 (577)

III, 2 (103, 14 - 104, 1) : 172 (361)

III, 2 (104, 10-12) : 158 (241)

III, 2 (105, 1-2) : 119 (578)

III, 3 (106, 6-9) : 159 (243)

III, 3 (106, 6-7 et 9-10) : 119 (579)

III, 3 (107, 10-12 ; 107, 16 - 108, 4 et 108, 8-9) : 122 (595) ; 159 (242)

III, 4 (109, 12-14) : 172 (363)

III, 6 (112, 10-13) : 120 (582) ; 168 (327)

III, 6 (113, 8) : 168 (327)

III, 7(114, 8-9) ; 72 (308)

III, 8 (117, 1-4) : 172 (362)

III, 10 (122, 3) : 122 (596)

III, 11 (125, 3-7) : 171 (354)

III, 11 (125, 15-19) : 121 (589)

III, 11 (126, 10 et 17) : 121 (590)

III, 11 (126, 11) : 168 (331)

III, 11 (127, 9-10) : 121 (591)

III, 12 (129, 3-5) : 83 (383)

III, 13 (130, 4-6) : 78 (341)

III, 13 (131, 8-10) : 112 (528)

III, 13 (131, 11-16) : 123 (601)

III, 14 (132, 3-11) : 97 (444)

III, 14 (132, 12) : 171 (355)

III, 14 (132, 11-15) : 121 (593) ; 172 (359)

III, 14 (133, 2-3) : 83 (381) ; 121 (592)

III, 14 (133, 9-18 et 134, 1-2) : 67 (277) ; 97 (445)

III, 15 (135, 8-17 et 136, 2-3) : 122 (597)

III, 15 (136, 2-8) : 163 (279)

III, 15 (136, 7-10) : 195 (483)

III, 16, (137, 20 - 138, 12) : 66 (274)

III, 17 (139, 11-12) :56 (213)

III, 17 (139, 11-17) : 79 (349)

III, 17 (139, 12-13) : 100 (465)

III, 17 (140, 6-7 ; 11-12 ; 15-16) : 79 (350)

III, 17 (141, 14-16) : 100 (465) ; 122 (598)

III, 18 (144, 3-8) : 72 (308)

III, 18 (144, 12-14) : 157 (225)

III, 18 (144, 15-17) : 158 (236)

III, 18 (145, 4-7) : 56 (214)

III, 18 (145, 13-16) : 57 (221)

III, 18 (145, 17 - 146, 1) : 125 (608)

III, 19 (146, 10-12) : 157 (226)

III, 19 (147, 12-15) : 59 (226)

III, 20 (149, 13-14) : 59 (226)

III, 20 (149, 15-17) ; 231 (106)

III, 22 (152, 12-13) : 27 (44)

III, 22 (154, 5-7) : 67 (278)

III, 22 (154, 7-15) : 165 (298)

III, 23 (155, 16 - 156, 3) : 58 (225)

III, 25 (161, 9-10) : 35 (97)

III, 26 (162, 16 - 163, 2) : 66 (274)

III, 27 (164, 10-16) : 123 (599)

III, 27 (166, 16 - 167, 3) : 86 (393)

III, 28 (167, 10-13 et 168, 3-6) : 40 (129) ; 198 (500)

III, 28 (167, 12-13) : 32 (80)

III, 29 (171, 10-13 et 16-17) : 40 (137)

III, 29 (171, 18 - 172, 2 et 172, 4-6) : 40 (137)

III, 30 (173, 14-16) : 65 (273)

III, 31 (176, 1-2) : 166 (303)

III, 31 (176, 13 - 177, 10) : 166 (304) ; 204 (533) ; 205 (540)

III, 31 (177, 12 - 178, 1) : 204 (534)

III, 31 (177, 16-17) : 87 (397)

III, 31 (179, 9-12) : 37 (105) ; 168 (329)

IV, 1 (181, 3-4) : 56 (215)

IV, 2 (184, 1-13) : 56 (218) ; l6l (262)

IV, 3 (185, 7-9) : 164 (283)

IV, 3 (185, 15 - 186, 1 et 3-4) : 58 (222)

IV, 4 (186, 16-17) : 81 (366)

IV, 5 (187, 4-5) : 80 (364)

IV, 6 (189, 6-7) : 81 (367) ; 166 (305)

IV, 7 (190, 9-11) : 78 (342)

IV, 7 (190, 17 - 191, 5) : 81 (368)

IV, 10 (193, 18 - 194, 1 et 2-3) : 65 (273)

IV, 13 (197, 13 - 198, 5 et 199, 2-4) : 85 (392)

IV, 13 (198, 6-12) : 78 (343)

IV, 13 (198, 15-17) : 172 (356)

V, 1 (199, 8-10) : 109 (507)

V, 2 (200, 3-4) : 83 (381)

V, 4 (203, 7-12 et 204, 4-10) : 107 (495)

V, 5 (206, 3-13) : 102 (477)

V, 5 (206, 12) : 83 (381)

V, 6 (206, 14-15 et 206, 19 - 207, 6) : 103 (478)

V, 7 (207, 10 - 208, 1) : 87 (400)

V, 9 (209, 11-14) : 87 (401)

V, 9 (209, 14-19) : 87 (398)

V, 10 (211, 19 - 212, 1-3) : 56 (216)

V, 10 (213, 8-13) : 79 (348) ; 102 (475)

V, 11 (214, 9) : 168 (330)

V, 11 (215, 3-5) : 168(330)

V, 14 (217, 3-11 et 218, 16-17) : 71 (297) ; 103 (479) ; 205 (545)

V, 14 (217, 17 - 218, 4 et 15-17) : 69 (283)

V, 14 (218, 4-9) : 107 (494)

V, 15 (219, 3-12) : 104 (481)

V, 15 (220, 6-9) : 108 (499)

V, 16 (221, 4-9) : 116 (559)

V, 16 (221, 17 - 222, 1) : 116 (561)

V, 17 (223, 3-9) : 107 (493)

V, 18 (223, 10 - 224, 6) : 105 (483) ; 157 (227, 229 et 233) ; 160 (248) ; 205 (542)

V, 18 (224, 8 - 225, 11) : 105 (485) ; 160 (249)

V, 19 (226, 3-20) : 104 (480) ; : 106 (492)

V, 20 (227, 16-18) : 62 (246) ; 108 (503)

V, 20 (228, 6-12) : 105 (487) ; 157 (234) et 158 (237)

V, 21 (228, 19 - 229, 3) : 109 (506)

V, 21 (229, 3-7) : 68 (280)

V, 21 (229, 13-15) : 108 (497)

V, 21 (229, 15 - 230, 14) : 109 (509)

V, 22 (230, 15-16) : 37 (106)

V, 22 (231, 3-5) : 110 (511)

V, 22 (231, 4-5) : 108 (502)

V, 22 (231, 7-9) : 109 (505)

V, 22 (231, 11-12) : 108 (498)

V, 23 (232, 1-2) : 109 (500)

V, 23 (232, 1-2 et 5-6) : 242 (180)

V, 23 (233, 4-5) : 158 (235)

V, 23 (233, 7-10) : 83 (384) ; 258 (268)

V, 23 (233, 11-16) : 88 (404)

V, 23 (234, 1-4 et 9-13) : 68 (281) ; 87 (399) ; 93 (427)

V, 25 (236, 8-15) : 68 (282)

V, 25 (236, 14-15) : 108 (501)

V, 25 (236, 16 - 237, 7) ; 79 (347)

V, 26 (237, 8-14) : 111 (516)

V, 26 (237, 16 - 238, 12) : 37 (108) ; 114 (540) ; 157 (232) ; 162 (264)

V, 26 (238, 12-14) : 116 (558)

V, 26 (238, 14-15) : 113 (537) ; 116 (557)

V, 26 (238, 15 - 239, 1) : 159 (245)

V, 26 (239, 6-7) ; 59 (233)

V, 26 (239, 8-11) : 115 (547) ; 171 (353)

V, 26 (239, 12-13) : 115 (546)

V, 26 (240, 3-4) : 114 (544)

VI, 6 (246, 16 - 247, 6) ; 57 (219) ; 160 (252)

VI, 6 (247, 4-6) : 151 (191) ; 162 (263)

VI, 7 (249, 4-8) : 160 (254)

VII, 1 (249, 12-14 et 250, 10-12) : 29 (56)

VII, 4 (254, 15-16) : 161 (257)

VII, 4 (255, 9-11) : 115 (551) ; l6l (258)

VII, 4 (256, 6-11 et 14-17) : 70 (288) ; 115 (552) ; 162 (270)

VII, 5 (257, 15-19) : 162 (270)

VII, 5 (259, 2-5) : 116 (555)

VII, 5 (259, 5-9) ; 116 (556) ; 162 (270)

VIII, 3 (265, 6-7) : 259 (271)

VIII, 4 (267, 7-10) : 36 (103)

VIII, 8 (271, 10-12) : 71 (298)

VIII, 8 (272, 2-8) : 6l (242)

IX, 1 (272, 16 -273, 4 et 9-12) : 198 (501)

X, 1 (286, 1-3) et X, 2 (286, 13-15) : 198 (498)

X, 1 (286, 10-12) : 228 (83)

X, 2 (287, 6-10) : 199 (502)

X, 2 (287, 9-10) : 27 (45)

X, 5 (291, 13-16 et 292, 4) : 36 (101)

X, 6 (292, 5-9 et 16-17) : 36 (101)

X, 7 (293, 5-8) : 33 (82) ; 36 (102)

X, 7 (293, 6 et 10-11) : 78 (344)

Julien,

Éloge d'Eusébie,

13, 120 b : 225 (59)

Les actions... ou de la royauté

15, 68 d - 69 a : 227 (74)

Sur le départ de Salluste

5, 248 b : 226 (70 et 71)

6, 249 b-d : 226 (72)

Lettres

8, 441 a .- 227 (75)

12, p. 19, 2-3 : 128 (4)

12, p. 19, 11-13 : 235 (134)

12, p. 19, 12-13 : 185 (439)

30, p. 57, 9 ; 226 (73)

84, 429 c-d : 215 (13)

84, 430 d : 215 (10)

89, 291 d : 238 (156)

89, 292 a : 235 (135)

89, 292 b : 234 (126)

89, 293 a-b : 238 (160)

89, 293 d et 294 a : 239 (162)

89, 294 a : 238 (158)

89, 294 b-c : 91 (419)

89, 296 b : 239 (163)

89, 297 a : 239 (164)

89, 300 c : 228 (86)

89, 300 d : 228 (88)

89, 302 a : 239 (161)

89, 302 d : 228 (89)

89, 304 a : 238 (159)

89 a, 452 a : 226 (73)

89 a, 452 b : 226 (73)

89 a, 453 c-d : 224 (54)

111, 434 d : 221 (45)

Au philosophe Thémistius

1, 253 c : 225 (63)

2, 254 b : 225 (60)

9, 262 d : 225 (64 et 65)

12, 266 d : 223 (52)

Contre Héracleios

7, 211 b : 227 (81) et 228(84)

8, 212 d : 228 (85)

11, 216 c : 233 (116)

12, 217 b : 229 (93)

12, 217 c : 235 (129)

12, 217 c-d : 230 (94)

14, 219 a-b : 234 (124)

17, 222 c - 223 a : 229 (92)

19, 225 d : 227 (79)

23, 235 a-c : 221 (47)

Sur la Mère des Dieux

1, 158 d : 215 (16)

2, 160 a : 90 (414)

9, 169 c : 231 (103)

10, 170 a-b : 231 (104)

12, 172 d : 232 (113)

12, 172 d - 173 a : 236 (141)

13, 173 b : 217 (30)

14, 174 c : 216 (17)

18, 178 a : 232 (107)

18, 178 b-c : 232 (115)

18, 178 c : 232 (111)

18, 178 d : 232 (109 et 112) ; 237 (147)

20, 180 b : 216(18) ; 237(148)

20, 180 c : 217 (31)

(‘outre les cyniques ignorants

5, 184 a : 227 (79)

16, 197 d : 223 (52)

Les Césars

38, 336 c : 216 (21 et 22) ; 217 (31)

Sur Hélios-Roi

7, 134 A : 155 (218)

26, 146 a : 230 (95)

Misopogon

15, 346 c : 214 (8)

29, 359 a : 225 (61)

Contra Galilaeos

44 A : 229 (91)

94 A : 231 (101)

100 C : 241 (174)

191 E : 240 (168)

198 C-D : 241 (172)

224 C-D-E : 240 (169)

354 B : 239 (166)

Libanios, *Discours*

LXH, 8 (p. 350) : 215 (12)

XVIII, 18 (p. 290) : 220 (44)

XVIII, 23 (p. 292) : 224 (55)

XVIII, 127 (p. 360) : 216 (19)

Lucain, *Pharsale*

VI, 445-446 : 46 (160)

VI, 492-499 : 46 (loi)

VI, 527-528 : 47 (162)

Lucien,

Sur les sacrifices, 2-3 : 50 (178)

Philopseudès

19 : 89 (408)

33 : 89 (409)

Περί της Συρίης θεοῦ

10 : 89 (411)

36 : 90 (412)

Lydus, *De mensibus*

4, 53 (p. 110, 18-19) : 127 (2)

Macrobe, *Saturnales* , I, 23, 13 : 90 (415)

Marc le Diacre, *Vie de Porphyre...*

61, 5-6 ; 93 (429)

Marinus, *Vita Procli*

3 (p. 152, 8-11) ; 25 (9)

6 (p. 154, 19-20) : 243 (187)

13 (p. 157, 45-47) : 137 (85)

19 (p. 161, 11-15) ; 280 (361)

26 (p. 164, 3-5) : 15 (26) ; 127 (2) ; 128 (4)

26 (p. 164, 6-8) : 25 (10)

28 (p. 165, 6-7) : 25 (8)

28 (p. 165, 16-19) : 25 (11)

29 (p. 165, 40) : 25 (12)

30 (p. 166, 27-3D ; 243 (187)

38 (p. 170, 12-14) : 128 (5)

Maxime de Tyr, *Philosophumena*

IV, 5 (p. 46) : 77 (434)

V, 3 (p. 55, 12-13) : 111 (515)

V, 4 (p. 58, 16-17) : 110 (513)

V, 8 (p. 63, 10-14) : 111 (515)

Minucius Félix, *Octavius*

XXIV, 8 : 791 (418)

Numénius, *Περί τάγαθοϋ*

fr. la : 24 (3)

fr. 2 : 129 (12)

fr. 12 : 132 (38)

fr. 13 ; 133 (39)

Olympiodore, *In Phaedonem*

p. 120, 29 - 121, 3 : 148 (172)

p. 123, 3-6 : 280 (362)

Oracles Chaldaïques

fr. 1 : 154 (207) ; 158 (238) ; 160 (250)

fr. 2 : 151 (188) ; 158 (239) ; 161 (260) ; 257 (263)

fr. 3 : 167 (316)

fr. 4 : 130 (19) ; 154 (208)

fr. 5 : 167 (314)

fr. 7 : 136 (77)

fr. 14 : 167 (309)

fr. 15 : 136 (78)

fr. 18 : 156 (221)

fr. 22 : 130 (18 et 19) ; 154 (210)

fr. 25 : 130 (22) ; 131 (29)

fr. 36 : 154 (209)

fr. 37 : 154 (209) ; 167 (315)

fr. 38 : 168 (324)

fr. 44 : 130 (15) ; 132 (34)

fr. 46 : 152 (194) ; 261 (279)

fr. 50 : 141 (117)

fr. 51 : 142 (124)

fr. 55 : 142 (128)

fr. 60 : 167 617)

fr. 65 : 167 (318)

fr. 66 : 136 (71) ; 153 (203) ; 168 (325) ; 168 (334)

fr. 72 : 142 (128)

fr. 77 : 135 (58)

fr. 78 : 135 (60)

fr. 81 : 167 (310)

fr. 87 : 134 (53) ; 135 (63)

fr. 90 : 165 (297)

fr. 94 : 131 (26)

fr. 96 : 130 (23), 167 (319)

fr. 97 : 133 (40)

fr. 98 : 137 (88)

fr. 99 : 133 (43)

fr. 104 : 171 (350)

fr. 107 : 146 (154)

fr. 108 : 134 (54) ; 135 (65) ; 161 (260) ; 257 (264)

fr. 109 : 134 (50) ; 135 (64 et 67) ; 161 (260) ; 257 (263)

fr. 110 : 133 (42) ; 135 (68) ; 158 (240) ; 173 (370) ; 200 (508)

fr. 111 : 139 (105)

fr. 112 : 137 (86)

fr. 113 : 133 (44 et 48) ; 151 (192) ; 157 (230) ; 158 (239)

fr. 114 : 133 (45)

fr. 115 : 130 (17) et 131 (24) ; 132 (35) ; 133 (47) ; 153 (205) ; 166 (302) ; 168 (332)

fr. 116 : 136 (74) ; 157 (228) ; 200 (511)

fr. 117 : 153 (199)

fr. 119 : 153 (200)

fr. 120 : 169 (341) ; 170 (345)

fr. 121 : 145 (145) ; 153 (206) ; 162 (266) ; 168 (326)

fr. 126 : 174 (375)

fr. 127 : 167 (319)

fr. 128 : 143 (202) ; 167 (320) ; 174 (376)

fr. 130 : 136 (75) ; 157 (231) ; l74 (375)

fr. 132 : 137 (80)

fr. 133 : 138 (89)

fr. 135 : 133 (46) ; 137 (82) ; 149 (176) ; 165 (299)

fr. 136 : 137 (85) ; 164 (287)

fr. 139 : 162 (267) ; 168 (323)

fr. 140 : 143 (136) ; 147 (166) ; 207 (557)

fr. 141 : 143 (132) ; 147 (165)

fr. 142 : 142 (130)

fr. 146 : 140 (108) ; 168 (324)

fr. 147 : 140 (108) ; 141 (115)

fr. 148 : 140 (108) ; 142 (129) ; 168 (324)

fr. 149 : 145 (148)

fr. 150 : 143 (134) ; 162 (271)

fr. 153 : 136 (72) ; 156 (224)

fr. 159 : 152 (197) ; 265 (301)

fr. 171 : 134 (49)

fr. 176 : 137 (84) ; 164 (286)

fr. 190 : 174 (371)

fr. 201 : 169 (339)

fr. 208 : 148 (168)

fr. 211 : 147 (158) ; 249 (214)

fr. 219 : 143 (137)

fr. 220 : 143 (138)

fr. 221 : 139 (104) ; 144 (139)

fr. 222 : 144 (140)

fr. 223 : 144 (141)

fr. 225 : 147 (161)

Origène, *Contre Celse*

I, 6 : 47 (166)

I, 24 : 48 (167)

I, 25 : 48 (168)

V, 38 : 94 (434)

V, 45 : 48 (169)

VII, 64 : 91 (418)

Papyri Graecae Magicae

I, 54 et 57 : 97 (447)

I, 182-187 : 48 (170)

I, 263, 322 et 327-331 : 98 (454)

I, 335 : 143 (133)

III, 107-110 : 48(171)

III, 495 : 97 (448)

III, 623-632 : 49 (172)

IV, 250 : 143 (133)

IV, 296-298 : 55 (209)

IV, 906-907 : 55 (208)

IV, 1331-1335 : 55 (208)

IV, 2359-2361 : 55 (209)

VII, 787-789 : 49 (173)

VIII, 20-21 : 162 (272)

XIII, 378-379 : 98 (451)

Philon d'Alex., *De specialibus legibus*

I, 13-14 : 76 (330)

Philopon, *De opificio mundi*

IV, 20 : 184 (432 et 433)

Philostrate, *Vita Apollonii*

II, 40 (p. 224) : 52 (191)

III, 38 (p. 316) : 47 (164)

V, 12 (p. 488) : 54 (201)

VIII, 7 (p. 294 et 296) : 45 (155)

Photius, *Bibliothèque*

VI, cod. 242 : 45 (156)

Platon, *Protagoras*

316 d : 64 (258)

322 a : 69 (285)

Banquet

186 b : 60 (235)

188 b-c-d : 60 (237) ; 100 (467)

193 b : 60 (238)

201 d : 94 (432)

212 a : 61 (239)

Phèdre

244 b-d : 118 (572)

Cratyle

400 d-e : 50 (182)

République

II, 364 b-c : 45 (154)

II, 364 c : 49 (176)

II, 378 a : 247 (200)

II, 379 b : 80 (351)

II, 379 c : 81 (365)

IV, 427 b : 61 (243)

VII, 521 c : 174 (377)

Phitèbe

12 c : 50 (182)

Timée

30 b-c : 132 (36)

42 e : 76 (332)

86 b :30 (63)

88 a : 30 (64)

88 c : 30 (65)

Lois

IV, 716 d : 100 (466)

X, 899 d : 69 (286)

X, 909 b : 45 (154)

Epinomis

984 a : 163 (280)

992 a : 65 (268)

Second Alcibiade

143 a : 111 (515)

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*

XXXVII, 73 : 53 (192)

Plotin, *Ennéades*

I, 6, 9 (p. 105, 13) : 201 (516)

III, 8, 4 (p. 158, 31-40) : 225 (68)

III, 8, 5 (p. 159, 10-15) : 188 (455)

IV, 3, 11 (p. 78, 1-6) : 92 (422)

IV, 4, 40 (p. 147, 29-30) : 63 (254)

IV, 4, 44 (p. 151, 3) ; 225 (67)

V, 1, 3 (p. 18, 10-13) : 264 (298)

VI, 9, 7 (p. 182, 21-24) : 201 (518)

Plutarque,

Vie de Dion

2, 5-6 : 74 (318)

De defectu oraculorum

10, 415 A : 77 (339)

15, 418 C-D : 77 (337)

16, 419 A : 78 (346)

29, 425 F : 84 (388)

29, 426 B : 84 (387)

30, 426 C : 84 (388)

De E Delphico

21, 394 C : 77 (338)

De Pythiae oraculis

8, 398 A : 84 (389)

Sur les délais de la justice divine

3, 549 B : 80 (363)

De Iside et Osiride

46, 369 D et 370 B : 81 (369)

71, 379 C-D : 91 (417)

Porphyre,

Tlepi αγαλμάτων

1 (p. 2*, 4-10) : 92 (420)

2 (p. 2*, 1-5) : 194 (479)

7 (p. 9*, 5-7) : 194 (482)

8 (p. 12*, 10-14) : 194 (482)

De antro nympharum

9 : 195 (486)

Lettre à Anébon

1, 1 (2, 11-14) : 196 (489)

2, 3b (11, 9-10 et 16-17) : 196 (491)

De abstinentia

I, 27, 1 : 202 (524)

I, 28, 4 : 202 (522)

I, 29, 1 et 5-6 : 200 (506)

I, 31, 3 : 200 (510)

I, 35, 1 et 3 : 200 (513)

I, 35, 2 : 202 (525)

I, 52, 4 : 202 (526)

I, 57, 1 : 200 (507)

II, 3, 1 : 202 (523) ; 203 (531)

II, 6, 2 : 205 (543)

II, 7 : 101 (469)

II, 24, 1 et 5 . 102 (476)

II, 33, 1 : 202 (521)

II, 34, 1 : 205 (545)

II, 34, 2 : 101 (471)

II, 35, 1 ; 203 (529)

II, 36, 5 : 183 (425)

II, 45, 2 : 205 (538)

II, 49, 1 : 201 (514)

II, 49, 3 : 92 (421)

II, 51, 1 : 201 (519)

II, 52, 2 : 117(563)

II, 52, 4 : 201 (517)

II, 53, 1 : 202 (520)

II, 61, 1 ; 101 (470)

Lettre à Marcella

11 (p. 112, 2-5) : 207(555)

12 (p. 112, 17-18 et 23, 1) : 207 (556)

12 (p. 112, 20) : 207(557)

14 (p. 113, 24-25) : 207 (553)

15 (p. 115, 1) : 207(554)

16 (p. 115, 7-10) : 207 (558)

16 (p. 115, 20) : 208 (560)

17 (p. 116, 4-5) : 207 (552)

18 (p. 116, 14-18) : 206 (550)

19 (p. 117, 15-16) : 208 (559)

33 (p. 125, 10-13) : 207 (551)

À Gauros...

p. 49, 14-18 ; 170 (344)

Περί τοϋ γνώθι σεαυτόν

I, p. 580, 16-19 ; 228 (82)

Contra Christianos

fr. 77 : 93 (428)

Proclus,

Sur l'art hiératique

p. 148, 5-12 : 260 (275)

p. 148, 21 - 149, 1 : 92 (424)

Έκ τής Χαλδαϊκής φιλοσοφίας

ρ. 195, 16-18 : 134 (52)

In Timaeum

I, p. 5, 5 ; 169 (340)

I, p. 5, 13-17 .- 169 (342)

I, p. 51, 25-27 : 268 (319)

I, p. 139, 26-28 : 272 (334)

I, p. 144, 16-18 : 270 (326)

I, p. 210, 11-16 : 258 (266)

I, p. 210, 16-20 : 259 (274)

I, p. 210, 20-26 : 259 (273)

I, p. 210, 30 - 211, 3 : 258 (266)

I, p. 211, 1-2 : 257 (264)

I, p. 211, 9-10 : 162 (268)

I, p. 211, 19-24 : 145 (146)

I, p. 212, 12-22 : 152 (195)

I, p. 273, 11-14 : 269 (320)

I, p. 273, 14-17 : 272 (333)

I, p. 314, 19-20 : 132 (30)

I, p. 318, 20-21 : 132 (31)

I, p. 318, 21 et 25 - 319, 1 : 131 (27)

I, p. 384, 23 - 385, 17 : 259 (270)

I, p. 386, 8-13 : 259 (271)

II, p. 129, 25-29 : 142 (123)

II, p. 246, 19-27 : 269 (323)

II, p. 247, 17-21 : 270 (327)

II, p. 247, 28-29 : 269 (322)

II, p. 247, 29-32 : 270 (328)

II, p. 255, 31-33 : 251 (226)

II, p. 255, 25 - 256, 8 : 271 (330)

II, p. 408, 21-22 : 131 (28)

III, p. 6, 12-15 : 269 (321)

III, p. 234, 26-30 : 170 (348)

III, p. 271, 24 : 139 (100)

III, p. 300, 16-20 : 256 (256) ; 273 (338)

In rem publicam

I, p. 37, 11-12 : 274 (342)

I, p. 39, 9-10 et 14-20 : 274 (344)

I, p. 48, 2-5 : 275 (345)

I, p. 69, 24 - 70, 3 : 244 (190)

I, p. 70, 19-22 : 244 (191)

I, p. 71, 9-10 : 244 (192)

I, p. 72, 20-23 : 244 (193)

I, p. 74, 4-5 : 248 (208)

I, p. 74, 4-9 : 278 (358)

I, p. 74, 16-24 : 245 (194)

I, p. 75, 5-7 et 16-19 : 245 (195)

I, p. 75, 25-26 : 245 (196)

I, p. 76, 10-15 : 245 (195)

I, p. 78, 18 - 79, 2 : 246 (197)

I, p. 80, 18-20 et 22-23 : 246 (199)

I, p. 80, 30 - 81, 1 : 247 (203)

I, p. 81, 13-17 : 247 (202)

I, p. 83, 18-22 : 247 (205)

I, p. 83, 28 : 247 (204)

I, p. 84, 2 et 5-6 : 247 (207)

I, p. 110, 7 et 112, 2-3 : 248(212)

I, p. 110, 21 - 111, 2 : 248(213)

I, p. 111, 28- 112, 5 : 249(215)

I, p. 128, 4-10 et 16-21 : 275 (348)

I, p. 146, 17-20 : 249 (216)

I, p. 147, 1-3, 4-10 et 21-23 : 249 (216)

I, p. 152, 8-18 et 153, 18-19 : 250 (219) ; 266 (303)

I, p. 152, 14-18 : 170 (346)

I, p. 177, 18-23 : 258 (267) ; 263 (288)

I, p. 180, 10-12, 21-26 et 181, 4-5 : 273 (337)

II, p. 119, 5-6 : 268 (316)

II, p. 121, 8-11 : 276 (350)

II, p. 123, 8-14 : 267 (315)

II, p. 154, 5-8 et 9-12 : 257 (258)

II, p. 155, 5-7 : 256 (257)

II, p. 312, 20-21 : 267 (312)

II, p. 337, 15-17 : 260 (276) ; 278 (359)

In Alcibiadem

39, 20 - 40, 1 : 149 (174)

52, 15 - 53, 1 : 152 (195)

In Cratylum

LI (p. 19, 12-15) : 272 (332)

CXXI (p. 71, 17-19) : 273 (339)

CLXXVI (p. 100, 19-22) : 275 (346)

Théologie platonicienne

I, 2, p. 9, 2-7 : 258 (269)

I, 3, p. 16, 5-7 : 256 (253)

I, 13, p. 59, 22 - 60, 4 : 260 (277)

I, 21, p. 99,9-11 ; 278 (356)

I, 25, p. 112, 25 - 113, 10 : 261 (278)

II, 5, p. 37, 7-9 et 12-15 : 262 (284)

II, 6, p. 42, 10-12 : 262 (287)

II, 7, p. 43, 13-14 : 262 (285)

II, 7, p. 44, 17-18 : 263 (286)

II, 8, p. 56, 8-10 : 264 (295)

II, 8, p. 56, 11-13 : 174 (374)

II, 8, p. 56, 20-21 : 257 (263)

III, 1, p. 5, 15-16 : 174 (373)

III, 27, p. 99, 12-15 : 251 (228)

IV, p. 2, 7-9 : 252 (230)

IV, 9, p. 27, 8 : 252 (235)

IV, 9, p. 27, 9-10 : 252 (231)

IV, 9, p. 28, 24 - 29, 2 : 254 (243)

IV, 9, p. 29, 3-5 : 252 (236)

IV, 9, p. 30, 12-14 : 253 (238)

IV, 9, p. 30, 17-19 : 265 (299)

IV, 9, p. 31, 6-12 : 253 (239)

IV, 9, p. 31, 12-14 : 263 (290)

IV, 24, p. 73, 6-9 : 254 (241)

IV, 26, p. 77, 9-12 et 13-15 : 253 (240)

IV, 26, p. 77, 23 : 254 (242)

V, 8, p. 30, 1-6 : 262 (282)

V, 30, p. 111, 17-18 : 255 (244)

V, 35, p. 130, 2-4 : 251 (226)

Éléments de théologie

th.145 (p. 128, 8-9 et 11-12) : 262 (281)

th. 209 (p. 182, 16-18) : 255 (252)

In Parmenidem

IV (p. 118) : 262 (281)

IV (p. 213-214) : 264 (297)

V (p. 268) : 273 (340)

V (p. 328) : 267 (312)

ecem dubitationibus

LX, 58 (p. 126, 1-5) : 278 (354)

e providentia

IV, 22 (p. 46, 11 - 47, 16) : 278 (357)

VII, 39 (p. 61, 1-5) : 278 (355)

Psellos,

Accusation de Michel...

LX, p. 219, 5-6 ; 16 (33)

De operatione daemonum

p. 130, 3-7 : 99 (464)

Sur la chaîne d'or

p. 166, 44-51 : 128 (9) ; 271 (331)

Comm. des Oracles Chaldaïques

1132 a, 8-11 : 171 (352)

1133 a, 5-9 : 150 (181)

1136 b, 1-3 : 142 (127)

1136 d, 4-10 : 139 (106)

1140 b, 3-4 : 167 (321)

1140 b, 5-6 : 135 (69)

1141 c, 10-12 : 131 (24)

1141 d, 7-9 : 167 (312)

1149 a-b : 134 (57)

Exposition sommaire...

1153 a, 11-12 : 146(151)

Scripta minora

p. 446, 21-23 : 145 (149)

Sur un miracle de Ste Marie...

p. 201, 20-22 : 150 (182)

Saloustios, *Des dieux et du monde*

IV, 6 : 242 (180)

XII, 6 : 242 (181)

XV, 2 : 242 (183)

XV, 3 : 242 (182)

Strabon, *Géographie,* X, 3, 23 : 99 (570)

Théodoret de Cyr,

Thérap. des maladies helléniques

X, 18, p. 366 : 181 (414)

Tite-Live, *Histoire romaine*

XLIII, XIII, 1 : 118 (570)

Index thématique

p. 317-319

Les entrées en caractères grecs apparaissent à la suite de la liste des thèmes en français.

Abamon : 18, 190

Achille : 170, 249, 266

Anébon : 18, 156, 187

ange : 72, 73, 191, 273

Apollon : 49, 50, 61, 98, 120, 179, 180, 182, 249

archange : 72, 73

archonte : 72, 74-76

Aristote, aristotélisme : 31-32, 59, 83

ascension (voir *élévation de l'âme)*

astrologie : 63

Athéna : 243

christianisme : 20, 35, 38, 47, 51, 52, 53-54, 73, 75, 93, 180, 186-188, 190, 192-193, 198, 214, 215, 219, 223, 238, 239 *sq.*

connaturalité (voir *sympathie)*

contrainte : 12, 42 *sq.*, 55 *sq.*, 97, 125, 139, 143-144, 147, 162, 179, 181-183, 189, 190, 196-197

Delphes : 120

démon : 47, 48, 54, 66, 71-73, 74, 77, 78, 81, 84, 85, 86, 93, 94, 97, 99, 100, 133, 137, 139, 145, 148, 165-166, 182, 183, 185, 191, 219, 260

divination (voir *mantique)*

Égypte : 18, 24, 29, 36, 63, 64, 69-70, 160, 162-163, 259, 270

Éleusis : 39, 51, 63, 70, 137, 148-149, 215, 217, 267, 269, 275

élévation de l'âme : 12, 36-38, 76, 114, 124, 139, 173-175, 232

enthousiasme : 72, 118, 120, 122

époptie, épopte : 12, 39, 78, 143, 148, 253, 256

évocation : 51, 59, 81, 86, 112, 128, 271

exégèse (allégorique) : 180, 195, 215, 224, 229, 231, 234, 249, 252

Feu : 135-136, 140, 145, 151, 153, 154, 166-168, 174, 175, 256

goétie (voir *magie)*

gnose, gnostiques : 75-76, 151, 266

Hécate : 139-142, 149, 168, 275

hellénisme : 214-215

herbes, plantes : 46, 52, 55, 85-88, 96

Hermès, hermétisme : 24, 64-65, 84, 95, 259, 266

héros : 71-72

hiérarchie : 27-28, 65, 70 *sq.*, 102, 103, 108, 125, 158, 191, 205, 241, 244-245, 252, 261, 266

Homère : 20, 49, 53, 74, 79, 119, 195, 201,

214, 244 *sq.*, 266

immanence : 82 *sq.*, 125, 129

incantation : 45-47, 54, 67, 97, 99-100

invocation (voir *prière)*

lynx, Iynges : 134-135, 144, 149-150

Juifs, judaïsme : 231, 239 *sq.*

Julien (père et fils) : 16, 128, 148, 149, 176, 268, 275

magie : 11-14, 17, 19, 35, 38 *sq*, 85 *sq.*, 94, 98, 125-126, 134-135, 138, 143-144, 148, 150, 183, 186-187, 197, 205, 260

mantique : 15-16, 28, 54, 58, 60, 66-67, 72, 77, 81, 97-100, 117 *sq.*, 121, 146-148, 158-159, 163 *sq.*, 171-173, 179 *sq.*, 184, 191, 193, 196, 202, 219, 240, 274

Maxime d'Éphèse : 35, 213, 217 *sq.*, 221-223, 226

mystagogue, mystagogie : 29, 39, 219, 236, 246, 248

mystères : 27, 29, 39, 51, 106, 138, 139, 148, 215 *sq.*, 222, 230, 236, 245 *sq.*, 266-267, 269

mythes, mythologie : 244 *sq.*, 275

oracles (voir *mantique)*

Orient : 17, 36, 69, 73, 81-82, 84, 168, 177

Orphisme, Orphée : 20, 64, 132, 177, 234-236, 244, 251, 267, 269, 271, 275

paganisme : 19-20, 39, 41-42, 51, 52, 54, 178, 180, 196, 214, 219, 222, 238, 241-242, 243

persuasion : 45, 48, 59, 166-167

Philon : 73, 75-76

philosophie : 23-25, 29-35, 61, 108, 180, 189, 200, 203, 221, 225 *sq.*

philosophie contemplative : 25-26, 32-33, 123, 159, 193, 199, 225-228, 264

philosophie mystagogique : 229-230, 233-234

pierres : 52-53, 55, 85, 88, 96, 145, 258

Platon, platonisme : 17, 20, 24, 29, 30, 39, 49, 59-60, 69, 73-74, 76, 79, 80-81, 84, 93-94, 100, 117, 124, 128-129, 131-132, 134, 137, 141, 147, 149, 162, 169, 174-175, 177, 214, 220, 238, 244 *sq.*, 251 *sq.*, 261-262, 265, 267, 270

Plotin : 33, 63-64, 84, 92, 110, 123, 155, 177, 193, 201, 205, 225-226, 263-264

Plutarque : 74, 77, 81, 84, 117

prière(s) : 38, 45-46, 49, 50, 55-56, 59, 69, 98, 110 *sq.*, 139 *sq.*, 161-162, 170-171, 207, 237, 239, 258

Providence divine : 79 *sq.*, 125, 260

Pythagore, pythagorisme : 14, 20, 24, 29, 30, 34, 35, 251

Pythie : 100, 120-121, 147, 163, 168

ratio physica : 182, 194

remontée de l'âme : 76, 129-130, 133-134, 139, 151, 152, 171, 251-252, 255, 273

sacrifice(s) : 28, 45, 49, 50, 54, 55, 59, 68, 79, 87, 96, 100 *sq.*, 111, 116, 120, 145-146, 180, 182-183, 201-202, 205-206

statue(s) : 12-13, 68-69, 88 *sq.*, 191, 193-194, 201, 203, 268 *sq.*

symbolisme : 19-20, 29, 34-35, 56-57, 59, 67, 88, 93, 115, 124, 134, 135, 152, 156, 160-161, 163, 180, 186, 191, 194, 197, 202, 233, 235, 238, 244-247, 253, 257 *sq.*, 264, 268 *sq.*

sympathie : 42 *sq.*, 52 *sq.*, 62 *sq.*, 87, 92-93, 103, 107-108, 121, 122, 125, 145-146, 191, 207, 235, 238, 247, 259

syncrétisme : 23, 36

télestique : 13, 88 *sq.*, 149, 234, 247, 256, 268 *sq.*

théologie : 23, 25-29, 6l, 109, 205, 251, 262

théophorie (voir *enthousiasmé)*

théosophie, théosophe(s) : 180, 184-185, 190, 203-205, 235

transcendance : 82 *sq.*, 125, 129

triade chaldaïque : 152-153, 253, 261, 267

foi, amour, vérité

union : 20, 36, 38, 57, 69, 114, 123, 145, 157-158, 165, 173, 201, 233, 247, 250, 254, 263

ἄγγελος·(voir *ange)*

ἀγωγή : 85

ἀναγωγή (voir *élévation de l'âme)*

ἄνθος νου : 124, 137, 155, 158, 229-230

ἄνοδος (voir *élévation de l'âme)*

ἀπαθανατισμός : 139, 234, 236, 250

ἀρχάγγελος : (voir *archange)*

ἄρχων (voir *archonte)*

αϋτοπτος, αυτοψία : 37-39, 72, 77, 98, 142-143, 163-164

αύτοφάνεια : 142, 274

δαίμων (voir *démon)*

δεικνύμενα : 27 δεσμός : 62, 65-66, 70

δοχεῦς : 147, 179, 191, 269

δρώμενα, δράω : 27, 41, 139

είδωλοττοιητική τέχνη : 40-41

ἔλλαμψις : 37, 58, 114, 121, 268, 272

ἐνεργεία : 26, 32, 34, 85

ἐντυχία : 112 .

ἕνωσις (voir *union)*

ἐπίκλησις : 54, 97, 98, 112-113

ἐπιστήμη, επιστήμων θεουργός : 25-26, 28-29, 109

ἐπιφάνεια : 37, 72, 141

ἐποπτεία (voir *épopte, époptié)*

εὐχή (voit *prière*)

ίερατική τέχνη, πραγματεία : 25-26, 92, 109, 246-247, 260, 268, 274

ϊυγξ (voir *iynx, iynges)*

κλήσις : 51, 112-113

κοσμοκράτωρ (voir *archonte)*

λεγόμενα : 27, 139

οίκειότης : 62, 87

όμοίωσις : 207

όνομα, ονόματα (βάρβαρα ονόματα) : 48, 50, 69, 115, 134-135, 143, 162, 166

όχημα : 169-173, 250, 255 *sq.*, 274

πάθος : 30-31, 155

παρουσία : 37

πνεύμα : 119-120, 123, 170-172

πρόσκλησις : 112-113 σημεία : 48

στρόφαλος (voir *iyngé*)

συγγένεια (voir *sympathie*)

σύμβολον, σύνθημα (voir *symbolisme*)

σύστασις : 97-99, 148-149

τελεταί : 64, 137, 242

φιλία : 59-60, 66, 70, 88, 103, 126

χαρακτήρ : 123, 233, 242, 270-271

χωρεῖν : 147, 171

Table des matières

Avant-propos

Introduction

Chapitre 1. La théurgie selon le *De Mysteriis* de Jamblique

Théurgie, théologie et philosophie dans le De Mysteriis
Magie et théurgie selon Jamblique
Rites magiques et rites religieux : analyse de quelques critères
Théurgie et contrainte sur les dieux dans le De Mysteriis
Πρᾶξίς magique et rituel théurgique selon Jamblique
Sacrifice, prière et mantique théurgiques
Conclusions

Chapitre 2. La théurgie avant Jamblique

La théurgie selon les Oracles Chaldaïques
Salut de l'âme et rituel théurgique
Les Oracles Chaldaïques et Jamblique
La théurgie selon Porphyre
Porphyre et la défense du paganisme
Vers une religion intériorisée…
Conclusions

Chapitre 3. La théurgie après Jamblique

La théurgie selon l'empereur Julien
L'attitude religieuse de Julien
Julien, empereur, philosophe et théurge
La théurgie selon Proclus
Théurgie et tradition hellénique chez Proclus

Proclus dans le sillage des Oracles et de Jamblique
Statut de la théurgie chez Proclus
Les rites théurgiques selon Proclus
Conclusions

Conclusions générales

Bibliographie

1. Sources antiques
2. Travaux modernes

Index des sources

Index thématique

© Presses universitaires de Liège, 1999

Conditions d'utilisation : http://www.openedition.org/6540