



Presses universitaires de Liège

La Théurgie | Carine Van Liefferinge

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

p. 23-126

Texte intégral

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*

- 1 La 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.
- 2 Comme 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.

- 3 Même 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 Φυσικάί aux θεουργικάί, en passant par les ἠθικάί, les πολιτικοί et au-dessus de celles-ci, les καθαρτικάί et les θεωρητικάί⁹. 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*.

- 4 Mais 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'*ἐπιστημονική 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 *ἐπιστήμη* 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 *θεουργία*¹³, la théurgie est désignée par les termes *θεουργική τέχνη*¹⁴ ou *των έργων τέχνη*¹⁵ ; elle est l'art, la technique des prêtres, la *ιερατική τέχνη*¹⁶, la *των ιερέων τέχνη*¹⁷ ; elle est activité(s) : activité théurgique (ή *θεουργός ἐνέργεια*¹⁸, ή *θεουργική ἐνέργεια*¹⁹, ή *ἐν ταῖς θεουργίαις ἐνέργεια*²⁰), activité(s) sacrée(s) (*αἱ ὅποιοι ἱεραὶ ἐνεργεῖαι*²¹, ή *ιερά ἐνέργεια*²²) ou œuvre hiératique (ή *ιερατική ἀπεργασία*²³, *ιερατικόν ἐργον*²⁴), œuvres divines (*ἰσόθεα ἐργα*²⁵) et supérieures (*τά κρείττονα ἐργα*²⁶), mais toujours activités et souvent activités ou œuvres tout simplement (*τό παν ἐργον*²⁷, *τα ἐργα*²⁸, *τό ὅλον τῆς θρησκείας ἐργον*²⁹, ή *των έργων τελεσιουργία*³⁰). Une opération théurgique est encore une *θεουργική πραγματεία*³¹. Les opérations théurgiques, les rites, les activités sacrées (*αἱ ἱεουργία*³²) forment « l'ensemble de la théurgie »³³. Ailleurs encore, la théurgie est une action, une *πρά* (*διάπραξις ἱερά*³⁴), 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, ή κατά νόμους Ιερατικούς θεραπεία δρωμενη³⁶, πολλά δράται έν ταις ίερουργίαις³⁷). La contemplation qui se fait lors des rites théurgiques est une contemplation « efficace » (ή 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, όσία⁴¹, άγιστεία⁴², θεραπεία⁴³. Souvent, la proximité de l'adjectif θείος ou du complément των θεών, ou encore la mention des έργα rappellent le terme théurgie lui-même.

- 5 Voilà 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 έπιστήμης et l'adjectif θεολογικήν. La θεία έπιστήμη 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 έννοια)⁴⁹. Sans elle, on ne peut être un théurge compétent, un έπιστήμων 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.

6 De même, la mantique, qu'il envisage souvent aux côtés de la théurgie, ou comme une part de celle-ci, est un *θείον έργον*⁵² 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.

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

8 Cependant, 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'ἔργον 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.

- 9 Chez 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.

10 Après 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 considèrent la philosophie comme un remède. Il reste à envisager selon quelles modalités. À quel courant se rattache-t-il ?

11 Même 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 ἐνέργεια⁷⁸, et le philosophe est dit contempler les réalités originales⁷⁹ ; et, dans le *De Mysteriis*, les théurges contemplant 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.

12 Cette 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.

13 Comment 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* (ἐργον) 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 τῶν ἐνεργειῶν), 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.

- 14 Un 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 *Πινθαγορικὸς 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 *νοῦς* 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 1^{er} siècle de notre ère⁹⁵.

15 Par 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 « divagent 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.

16 En 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.

- 17 En 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'élanche 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.

- 18 Toutefois, 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'έλλαμψις. 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 (έπιφάνειαι¹⁰⁹, φάσματα¹¹⁰), de leur parousie (παρουσία¹¹¹) ou de l'autopsie, vision qui met en jeu un face-à-face (άυτοψία¹¹²), 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.
- 19 Mais 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

20 À 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 *ἀύτοπτος λόγος*, ce qui évoque immanquablement l'*ἀύτοψία* dont parle Jamblique. Cette démarche s'accomplit toujours en vue d'obtenir des oracles¹²³. L'*ἀύτοψία* 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'*ἀύτοψία* est l'*έποπτεία*¹²⁴. 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 *μύησις*, *τελετή*, *έποπτεία* 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.

- 21 Pour 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'*εἰδωλοποιητική τέχνη*¹³⁰, appelée encore *φαντασμάτων θαυματουργία*¹³¹ ou *θαυματοποιία*¹³². Le fabricant d'images (*τῶν εἰδώλων ποιητής*¹³³ ou encore *εἰδωλοποιός ἀνήρ*¹³⁴), 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 *τεχνικῶς* et non *θεουργικῶς*. 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 *τέχνη*¹³⁶. 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'*εἰδωλοποιητική 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 (δραστικῶν εἰδώλων, δ ταύτα δρών εἰδωλοποιός ἀνήρ).

- 22 Mais 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.
- 23 Or, 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 (ἔργα) 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.
- 24 Cette 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

- 25 Afin 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 maléfiques 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.

26 Si 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.

27 Nous 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.

28 Afin 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.

29 À 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.

30 Selon Fr. Graf, on rencontre cette notion pour la première fois dans le traité *De la maladie sacrée* dont l'auteur avait reproché aux γόνιτες 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.

31 Les 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 αὐτῶν θεῶν θαντι ἐξελαν*, 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 Erichôn 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.

- 32 À 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.
- 33 Il 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 (πειθαν) 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.
- 34 Voici donc quelques témoignages apportés par les papyrus magiques grecs :

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 ira¹⁷⁰.

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 toi¹⁷².

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'univers¹⁷³.

- 35 Que 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 contraints¹⁷⁴. 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 hommes¹⁷⁵. 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.

36 Puisqu'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.

37 On 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.

38 Il 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.

- 39 Mais 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.
- 40 Apollonios 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.

41 Quant 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.

42 La *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.

43 Que 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 mathematicis 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.

- 44 Un dernier critère de distinction entre rite magique et rite religieux émane du *rituel* lui-même.
- 45 Les 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.
- 46 En 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.
- 47 D'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*

- 48 Des 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.

- 49 La 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 « tirillé 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.
- 50 Dans 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.
- 51 Commençons 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.

52 Le 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.

53 La 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.

54 C'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.

55 En 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'έλλαμψις, 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.

56 En 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.

57 Il 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 πρίθειν 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.

58 Comme dernier argument pour affirmer que l'impression même que la théurgie influence les dieux est fautive, 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.

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

60 Le *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.

61 Le 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.

62 Si 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 *τελεταί*²⁵⁸ 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.

- 63 Ce 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.
- 64 Entre 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.
- 65 Ainsi, 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.

66 Notons 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.

67 Dans 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.

68 Dans 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.

69 Dans 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.

70 Par 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.

71 Le 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.

- 72 Dans 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.
- 73 Voilà 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.
- 74 Nous 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.

- 75 Cette 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.
- 76 Jamblique 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.
- 77 Néanmoins, 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.
- 78 L'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 *δεσμός*²⁹⁰ 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.

79 Il 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.

80 Dans 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.

81 Considérons 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.

82 À 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 épichthoniens, sans doute bienfaisants, et ceux de la race d'argent, des démons hypochthoniens. 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 *φάυλοι* ; 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.

83 En 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 II^e 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 ἀρχοντες 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 (ἀρχεῖν) de l'animal mortel³³². 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-dessus³³³.

84 Quoi 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 emprisonnées³³⁴, on comprend d'ores et déjà l'importance du rôle des intermédiaires dans celle-ci³³⁵ : 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 ordres³³⁶. 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.

- 85 Cette 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.
- 86 Le 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.
- 87 Fidèle 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.

88 Le 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 *ἀντθεοί*³⁷⁰.

89 Enfin, 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.

90 Ces 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.

- 91 Ce 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 panthéiste³⁸⁶, 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 choses³⁸⁷ et reconnaît un Dieu principal et transcendantal, au sommet d'une hiérarchie comprenant dieux secondaires et démons³⁸⁸. 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 choses³⁹⁰. 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.

Πρᾶξις magique et rituel théurgique selon Jamblique

- 92 Les 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.
- 93 Il 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.
- 94 Cherchant 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.

- 95 Ailleurs 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 inmanquablement 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.

96 Si, 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 ».

97 Enfin, 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 téléstique, 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 « téléstique » qui, nous le verrons, est surtout attestée chez Proclus.

98 Pour 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 II^e et V^e 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.

99 À partir du II^e 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.

- 100 Ainsi, 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'apportent 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.
- 101 Mais 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.
- 102 L'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.

- 103 De 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.

- 104 L'art qui consiste non à ériger, mais à animer les statues, est appelé art téléstique (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 téléstique – il l'appelle le téléste – 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 téléstique 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 téléstique 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 téléstique : 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 fctor 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.

- 105 Selon 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.

- 106 En guise de conclusion sur ce point précis, nous dirons que c'est avec Proclus que le terme téléstique apparaît pour désigner l'art de fabriquer des statues animées. Nous aurons toutefois à nous demander si, en tant que telle, la téléstique peut être considérée comme un rite propre à la théurgie⁴⁴³.
- 107 Le 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.
- 108 Enfin, 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.
- 109 Il 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.
- 110 Ainsi, 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 apotropaiques pour se protéger lors de la traversée du domaine des démons pervers⁴⁵³.

111 Une 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.

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

Sacrifice, prière et mantique théurgiques

- 115 Dans 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.
- 116 Prières, 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.

117 Dans 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 1^{er} 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.

- 118 Porphyre trouve un autre allié de choix en Théophraste qui, dans son *Περί εὐσεβείας*, 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.
- 119 Jamblique 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.
- 120 D'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.

- 121 Ensuite, 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.
- 122 Parmi 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.
- 123 Ainsi 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.
- 124 La 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.

- 125 Jamblique 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.
- 126 Jamblique 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 intermédiaire 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 » (καθαρός⁴⁸⁸), « sans souillure », celui qui s'adresse « pur aux purs » (ἀχραντος θρησκεία, καθάρὰ πρὸς καθαρούς⁴⁸⁹). Cette dernière formule, propre à la terminologie des mystères⁴⁹⁰, 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 initiés⁴⁹¹. 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 fidèles⁴⁹³. 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'incorruptibilité⁴⁹⁵.

127 Notons 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'Héraclite, parfois jugé inauthentique, présentant la même teneur⁴⁹⁶. 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.

- 128 Différences 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.
- 129 Le « *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.
- 130 En 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.

131 On 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.

132 Cette 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.

- 133 On 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'incorporité 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'εύχή, « 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'εύχή 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 *ίκετεία*⁵²⁶, ou, plus théurgiquement, si l'on peut dire, la supplication hiératique, la *ίερατική ίκετεία*⁵²⁷.

- 134 On peut nuancer quelque peu les distinctions établies dans la prière par Éd. des Places.
- 135 D'abord, si *Ιέντυχία* 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.
- 136 Ensuite, 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 *προσκήσεις* ? Une gradation est établie entre les deux termes, soulignée dans le texte par la négation *ούδε*⁵³³. 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'*ίκετεία*, partie essentielle de la prière, sans laquelle, selon Jamblique aucun rite ne s'accomplit⁵³⁷. *Κλήσις* et *ίκετεία* forment l'*εϋχή*, appelée aussi *λιταί* ou encore *λιτανείαι*. Selon nous, il n'est pas question de distinguer les termes *λιταί* et *λιτανείαι*, 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.

137 Tel 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.

138 Comme 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.

139 La 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.

- 140 En 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.
- 141 Aux 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'Ænomaos 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.

- 142 À 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'*ἀτεχνος*, 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.
- 143 Parmi 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.

144 Parmi les modes divins encore, la *divination par enthousiasme* ou « théophorie ». C'est ce que E.R. Dodds appelle « la transe médiumnique » qui, avec la téléstique, 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 médium. 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 médium sous la forme d'un πνεύμα s'appelle l'εἴσκρισις et le médium, 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 médium, 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 médium.

145 Peut-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 rocaillieux 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.

146 La *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.

147 Enfin 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'ἑλλάμψις, 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.

148 Dans 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.

149 Quant 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.

- 150 Il 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.
- 151 L'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

- 152 L'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 pêche 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.
- 153 Pour 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*.

- 154 Cette 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.

155 En 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.

156 On 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* ».

157 En 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 επί πᾶσιν ἀποδώσομέν σοι προσηκόντων, καί τὰ μὲν θεολογικά θεολογικῶν, θεουργικῶν δέ τα θεουργικά ἀποκρινουμεθα, φιλοσόφως δε τα φιλόσοφα μετά σου συνεξετάσομεν.

2. *Ibid.*, I, 2 (5, 11-14) : (...) τὰ μὲν ἀπό τῶν ἀρχαίων ἀπείρων γραμμάτων ἀναλογιζόμενοι τη γνώσει, τα δ' ἄΦ' ὧν ὕστερον εἰς πεπερασμένον βιβλίον συνήγαγον οἱ παλαιοὶ τήν δλην περί των θείων εἶδησιν.

3. *Ibid.*, I, 2 (5, 15 – 6, 2) : Φιλόσοφον δ' εἶ τι προβάλλεις ἐρώτημα, διακρινουμέν σοι καί τούτο κατά τάς Ἑρμου παλαιάς στήλας, ας Πλάτων ἤδη πρόσθεν καί Πυθαγόρας διαναγνόντες φιλοσοφίαν συνεστήσαντο, (...). On connaît la tradition qui consista à rattacher Pythagore et Platon à des sages plus anciennes... et barbares : A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste, I, L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, Les Belles Lettres, 19862 [1950], p. 19, cite ce fragment de NUMÉNIUS (*Περὶ τάγαθοῦ*, fr. la des Places) : Εἰς δε τούτο δεήσει εἰπόντα καί σημηνάμενον ταῖς μαρτυρίαῖς ταῖς Πλάτωνος ἀναχωρήσασθαι καί συνδήσασθαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου, ἐπικαλέ-σασθαι δέ τα ἔθνη τα εὐδοκιμοῦντα, προσφερόμενον αὐτῶν τάς τελετάς καί τα δόγματα τάς τε Ἰδρύσεις συντελουμενας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὅποσας Βρᾶχμάνες καί Ἰουδαῖοι καί Μάγοι καί Αἰγύπτιοι 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 HÉRODOTE, 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 πρὸς ἀκριβή κατανόησιν, μόνον δια λόγων δυνατὸν (...). 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 sacrifier 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 ἐπορίσατο τὴν θεουργικὴν καί οὐκ ἔτι μέχρι τῆς θεωρητικῆς ἕστατο, (...).

9. *Ibid.*, 3 (p. 152, 8-11 Boissonade) : Πρῶτον δὴ οὖν κατὰ γένη διελόμενοι τὰς ἀρετας, εἰς τε φυσικὰς καί ἠθικὰς καί πολιτικὰς καί ἔτι τὰς ὑπὲρ ταύτας, καθαρτικὰς τε καί θεωρητικὰς καί τὰς οὕτω δὴ καλουμένας θεουργικὰς.

10. *Ibid.*, 26 (p. 164, 6-8 Boissonade) : (...) ἐπὶ τὰς ἀκροτάτας τῶν ἀρετῶν (...) ἃς ὁ ἔνθους Ἰάμβλιχος ὑπερφυῶς θεουργικὰς ἀπεκάλεσεν.

11. *Ibid.*, 28 (p. 165, 16-19 Boissonade) : Παρ' αὐτῇ γὰρ καί μόνη ἐσώζετο ἀπὸ Νεστορίου τοῦ Μεγάλου ὄργια καί ἡ σύμπασα θεουργικὴ ἀγωγή, διὰ τοῦ Πατρὸς αὐτῆ παραδοθεῖσα.

12. *Ibid.*, 29 (p. 165, 40 Boissonade) : (...) θεουργικὰ 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 ἱερατικῆς 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) : Δοκεῖ δέ μοι ταῦτα δεινήν παρανομίαν ἐμφαίνειν εἰς δλην τὴν θεολογίαν τε καὶ τὴν θεουργικὴν ἐνέργειαν' (...).
45. *Ibid.*, X, 2 (287, 9-10) : (...) οὐδέν οὐδέ ταῦτα ἄπτεται τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θεουργίας.
46. *Ibid.*, I, 8 (28, 18-20) : Ἄλλ' οἱ μὲν κρείττονες ἐν αὐτῶ, ὡς ὑπὸ μηδενός περιέχονται, περιέχουσι πάντα ἐν ἑαυτοῖς.
47. *Ibid.*, I, 8 (29, 11-15) : (...) ἀλλ' ἐπεὶ δεῖ τοῦ λόγου στοχάζεσθαι μάλλον καὶ τῆς θείας ἐπιστήμης, (...) καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦτο ἐναρμόζομεν τὴν ἀπηρητημένην ἀμΦισβήτησιν πρὸς εὐλογόν τινα καὶ θεολογικὴν ἀντίληψιν.
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, ἱερατικὴ (θεουργικὴ) τέχνη, θεοσοφία et y ajoute ἀγιστεία, θρησκεία, ἱερουργία, μυσταγωγία et θεία ἐπιστήμη.
49. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 19 (146, 18).
50. *Ibid.*, III, 18 (145, 17-18).

51. *Ibid.*, II, 11 (98, 5-10) : Οὐδέ γὰρ ἔάν γνῶμεν τα ἐκάστω γένει παρακολουθοῦντα ἴδια, ἤδη καὶ τετυχήκαμεν αὐτῶν τῆς ἐπὶ τῶν ἔργων ἀληθείας. Ἄλλ' οὐκ ἀνευ μὲν του γνῶναι παραγίγνεται ποτε ἡ δραστικὴ ἐνώσις, οὐ μὴν ἔχει γε πρὸς αὐτὴν ταυτότητα.

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 Αἰγυπτίων τὸν τρόπον τῆς θεολογίας διερμηνεῦσαι' (...) εἰκότως καὶ αὐτοὶ τὸν πρόσφορον αὐτῆς τρόπον τῆς κεκρυμμένης ἐν τοῖς 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) : Καὶ διότι φιλοσόφως μᾶλλον καὶ λογικῶς ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὴν ἐνεργὸν τῶν ἱερέων τέχνην τὸν ἀπολογισμὸν ποιείται, διὰ τοῦτο οἶμαι δεῖν θεωρητικώτερον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν.

60. JAMBLIQUE, *Vita Pythagorica*, 12, 58 (p. 31, 20-21 Klein) : Λέγεται δέ Πυθαγόρας πρῶτος φιλόσοφον ἑαυτὸν προσαγορεῦσαι, οὐ καινοῦ μόνον ὀνόματος ὑπάρξας, (...). (« 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 μὲν οὖν πρῶτος αὐτός ὠνόμασε (...). (« 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) : Ἐκ θεῶν γὰρ αὐτῆς παραδοθείσης τό κατ' ἀρχᾶς οὐκ ἔνεστιν ἄλλως ἢ δια τῶν θεῶν ἀντιλαμβάνεσθαι. (« 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 μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον, δύο δ'ἀνοίας γένη, τό μὲν μανίαν, τό δέ ἀμαθίαν. Voir aussi PLATON, *Sophiste*, 228 d : Ἔστι δὴ δύο ταῦτα, ὡς φαίνεται, κακῶν ἐν αὐτῇ γένη, τό μὲν πονηρία καλούμενον ὑπὸ τῶν πολλῶν, νόσος αὐτῆς σαφέστατα δν. (...) Τό δέ γε ἄνοιαν μὲν καλοῦσι, (...).

64. PLATON, *Timée*, 88 a : (...) δταν εἰς τινας μαθήσεις καί ζητήσεις συντόνως ἴη, (...).

65. *Ibid.*, 88 c : Τόν δὴ μαθηματικόν ἢ τινα ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοία κατεργαζόμενον καί τὴν τοῦ σώματος ἀποδοτέον κίνησιν, γυμναστικῇ προσομιλοῦντα, τόν τε αὐτὸ σῶμα ἐπιμελῶς πλάττοντα τας τῆς ψυχῆς ἀναταποδοτέον κινήσεις, μουσικῇ καί πάσῃ φιλοσοφίᾳ προσχρῶμενον, εἰ μέλλει δικαίως τις ἅμα μὲν 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) : Κρεῖττον μετὰ πενίας ἀρετὴν ὑποληπτέον ἢ πλοῦτον μετὰ κακίας, ὀλιγοσιτίαν μετὰ υγιείας ἢ πολυφαγίαν μετὰ νόσου.

71. *Ibid.*, 4 (p. 51, 8-11 et p. 51, 27 – 52, 2 des Places) : Ὡσπερ δέ τῶν φθόγγων, δι' ὧν τα ὀνόματά τε καί ρήματα τυπούμενα σαμαίνεται, γέγονεν ἄνθρωπος ὄργανον, οὕτω δέ καί τῶν νοαμάτων ἐν τοῖς ἐόντεσσιν ὀπτιζομένων. (...) καί των νοημάτων των ἐν τοῖς οὐσι θεωρός υπάρχει, καί πρὸς τουτο γέγονε καί ὄργανα καί δυνάμεις εἴληφε παρά του θεου.

72. *Ibid.*, 1 (p. 41, 3-6 des Places) : Εἰς γὰρ φιλοσοφίαν ἀπλῶς παρορμήσει καί πρὸς αὐτό τό φιλοσοφείν συλλήβδην καθ' ἡντινοῦν ἀγωγὴν, μηδεμίᾳ τῶν αἰρέσεων ἀντικρυς προκρινομένης, ἀλλὰ κοινῶς κατὰ γένος ἀπασῶν ἐπαινουμένων (...).

73. ARISTOTE, *Eudème*, fr. 5 (p. 18 Ross) : (...) εἰκέναι δέ τὴν μὲν ἀνευ σώματος ζωὴν ταῖς ψυχαῖς κατὰ φύσιν οὐσαν υγιεία, τὴν δέ ἐν σώμασιν, ὡς παρά φύσιν, νόσω.

74. Celui-ci aurait rédigé au III^e siècle avant notre ère un *Περὶ 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 θεωρεῖ (...) δὴλόν που καί ἀπὸ τούτων γίγνεται ὡς ὀφθαλμός ἐστι καί ζωὴ τῶν νοερῶν ἢ σοφία, καί τό δράσθαι τοῖς νοουμένοις παρέχει πάσι καί τό εἶναι τοῖς οὐσι, (...).

76. *Ibid.*, 4 (p. 52, 28 – 53, 2 des Places) : (...) οὐδέ ἄλλη πη εὐδαιμονήσομεν,

ἐάν μή κτησώμεθα διὰ φιλοσοφίας καὶ θεωρήσωμεν τὴν 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 δὲ φιλοσόφῳ μόνῳ τῶν ἄλλων ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἢ μίμησις ἐστὶν αὐτῶν γὰρ ἐστὶ θεατῆς, ἀλλ' οὐ μιμημάτων.

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

81. JAMBLIQUE, *Protreptique*, 13 (p. 98, 25-30 des Places) : Ἐκ δὲ τῆς τοιαύτης ἐφόδου φαίνεται ἡμῖν φιλοσοφία ἀπαλλαγὴν τῶν ἐνθροπίνων δεσμῶν παρέχειν καὶ λύσιν τῆς γενέσεως καὶ περιαγωγὴν ἐπὶ τὸ δν καὶ γνῶσιν τῆς ὄντως ἐληθείας καὶ κάθαρσιν ταῖς ψυχαῖς. Εἰ δὲ ἐν τούτῳ μάλιστα ἐστὶν ἡ ὄντως εὐδαιμονία, σπουδαστέον περὶ αὐτήν, εἴτερ ὄντως βουλόμεθα μακάριοι εἶναι.

82. JAMBLIQUE, *De Myst.*, X, 7 (293, 5-8) : Οὐδέ περὶ σμικρῶν οἱ θεουργοὶ τὸν θείον νοῦν ἐνοχλοῦσιν, ἀλλὰ περὶ τῶν εἰς ψυχῆς κάθαρσιν καὶ ἀπόλυσιν καὶ σωτηρίαν ἀνηκόντων.

83. JAMBLIQUE, *Protreptique*, 11 (p. 86, 10 des Places) : (...) τοῖς ἐλομένοις τὸν κατὰ 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 τοῖς θεοῖς τοὺς θεουργοὺς ἐπεὶ τί ἐκάλυε τοὺς θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντας ἔχειν τὴν θεουργικὴν ἔνωσιν πρὸς τοὺς θεοὺς ; (...) Διόπερ οὐδέ τῷ νοεῖν αὐτὰ ἐνεργουμένον ἔσται γὰρ οὕτω νοερά αὐτῶν ἢ ἐνέργεια καὶ ἀφ' ἡμῶν ἐνδιδομένη.

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 œuvres 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) : Τὸ μὲν γὰρ κτήσασθαι φρόνησιν ποιητικῆς τινός ἐστι καὶ πρακτικῆς ἀρετῆς ἔργον, ἢς τέλος οὐ τὸ κατιδεῖν ἀπλῶς οὕτως, ἀλλὰ τὸ προσλαβεῖν αὐτὸ δια τῶν ἐνεργειῶν, τὸ γὰρ μὴ θεωρῆσαι τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἐνέργημα υπήρχε.

88. JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 11 (40, 9-12) : θεραπείας οὖν ἔνεκα τῆς ἐν ἡμῖν ψυχῆς καί μετριότητος τῶν διὰ τὴν γένεσιν προσφυομένων αὐτῆ κακῶν, λύσεώς τε ἀπὸ τῶν δεσμών καί ἀπαλλαγῆς χάριν τὰ τοιαῦτα προσάγεται.

89. Voir p. 29-30.

90. Voir, entre autres références, JAMBLIQUE, *Vita Pyth.*, 23, 103 (p. 59, 17-18 Klein) : ‘Αναγκαιότατος δέ παρ’ αὐτῷ τρόπος διδασκαλίας ὑπῆρχε καί ὁ διὰ 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 Crotonne :) νόμους τε παρ’ αὐτοῦ δεξάμενοι καί προστάγματα ὡσανεὶ θείας ὑποθήκας (...) καί μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν λουπόν κατηρίθμουν ὡς ἀγαθὸν 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) : (...) ὑπὲρ ἀνθρωπίνην ἐπίνοιαν θεωθεΐσι.

94. *Ibid.*, 1, 1 (p. 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) : (...) ὡς ἐριστικῶς περιπλανωμένοις ἀλλ’ οὐχί μετὰ τινος φιλοσοφίας ἐπεζητημένοις. 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) : (...) ἡ δ’ ἱερατικὴ καὶ θεουργικὴ τῆς εὐδαιμονίας δόσις καλεῖται μὲν θύρα πρὸς θεόν τὸν δημιουργόν τῶν δλων, ἡ τόπος ἡ αὐλή τοῦ ἀγαθοῦ (...) πρὸς τοὺς τῶν ἀγαθῶν δοτήρας θεοῦς ἐνωσιν. Ἐπειδαν δέ κατ’ Ἰδίαν ταῖς

μοίραις τοῦ παντός συνάψη καί ταῖς διηκούσαις δι' αὐτῶν δλαῖς θεαῖς δυνάμεσι, τότε τῷ δλω δημιουργῷ τήν ψυχὴν προσάγει καί παρακατατίθεται καί ἔκτος πάσης ὑλης αὐτὴν ποιεῖ μόνῳ τῷ αἰδίῳ λόγῳ συνηνωμένην (...). Καί τοῦτο τέλος ἐστὶ τῆς παρ' Αἰγυπτίοις Ἱερατικῆς αναγωγῆς.

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

103. *Ibid.*, VIII, 4 (267, 7-10) : (...) διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα καί καθολικώτερα καί τῆς εἰμαρμένης ὑπερκεείμενα παραγγέλλουσι πρὸς τὸν θεόν καί 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) : (...) ἢ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος, ὃ δὴ καί τέλος δεῖ πάσης μὲν προγνώσεως πάσης δέ θεουργικῆς πραγματείας προτίθεσθαι.

106. *Ibid.*, V, 22 (230, 15-16) : Οὐχὶ τὸ ἀκρότατον τῆς ἱερατικῆς ἐπ' αὐτὸ τὸ κυριώτατον τοῦ ὄλου πλήθους ἐν 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 ἡρωϊκὰ αὐτοπτικὰ πνεύματα) ; II, 4 (76, 16-17 : ἐν ταῖς τῶν θεῶν αὐτοψίαις) ; II, 7 (83, 10 : ἐν ταῖς αὐτοψίαις) ; II, 7 (82, 17-18 : ἢ τῶν ἀρχόντων αὐτοπτικὴ δεῖξις) ; 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 τοῖς αὐτοφανεσὶ πνεύμασι), etc.

113. Voir p. 116 et note 560.

114. JAMBlique, *op. cit.*, III, 7 (114, 10) : ἐπί τὸ κρείττον ἀναγωγῆ. Sur l'ἀναγωγῆ, 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 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 καὶ κινεῖσθαι τοὺς θεούς.
119. *Ibid.*, V, 21 (228, 18-19) : ὅταν μέλλωσι κινεῖσθαι ἐπὶ γῆν.
120. *Ibid.*, V, 21 (230, 6) : τῶν φανερῶν θείων καθόδων et V, 21 (230, 8-9) : ἐπὶ 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 (éoptie) 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. BOYANCÉ, *Sur les Mystères d'Éleusis*, in *Revue des Études Grecques*, 75, 1962, p. 460 ; J. PÉPIN, *Merikôteron – eoptikôteron (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) : (...) ὁ δὲ προτείνειως οὐδαμῶς ἀπόβλητον τὸ εἶναι γεννητικούς τῶν δραστικῶν εἰδώλων, θαυμάσαιμ' ἂν εἰ τις ἀποδέξαιτο τῶν τα ἀληθινὰ εἶδη τῶν θεῶν θεωρούντων θεουργῶν (...). Οὐ γὰρ θεὸς αὐτῶν ἐστὶ ποιητής, ἀλλ' ἄνθρωπος οὐδ' ἐκ τῶν ἐνοειδῶν καὶ νοητῶν οὐσιῶν παράγεται, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ὑλης 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 καὶ ἀληθές ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ; ἀλλ' οὐδέν τῶν ὑπὸ ἀνθρωπίνης τέχνης συμπλαττομένων εἰλικρινές ἐστὶ καὶ καθαρὸν (...). Ἐκ παντοδαπῶν καὶ ὑπεναντίων ποιοτήτων συμ-πεφόρηται. (...) Ἐπεὶ πολλαχόθεν ἐπίκτητόν τι συγκεκρότηται τό τοιοῦτον πλήθος τῶν ἀπορροϊῶν ἀσθενές καὶ ἐξίτηλον ἐπιδεικνύμενον (...). Ἐπεὶ ταῦτά γε πολὺ θᾶττον τῶν ἐν κατόπτροις ὀρωμένων 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 (θεῖον), l'autre humain

(ἄνθρωπινον), 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 1^{er} au 6^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, 1973⁵, 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 θεοῦς 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 σοῖσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καί ἐπωδαῖς εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων ἀκεῖσθαι (...). 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) : (...) εἰ δέ γότηά με ᾤετο, οὐδ' ἂν ξυνῆψέ μοι κοινωνίαν φροντίδων, οὐδέ γάρ τοιαῦτα ἦκων διελέγετο, οἷον ἀνάγκασον τὰς Μοίρας ἢ τὸν Δία, τυραννον ἀποφῆναι με ἢ τεράτευσαι διοσημίας ὑπέρ ἐμοῦ, δείξας τὸν ἥλιον ἀνίσχοντα μὲν ἀπὸ τῆς ἐσπέρας, δυόμενον ὅε, ὅθεν ἄρχεται. (...) σύ μὲν γὰρ ἴσως τὸν πατέρα ἡγή τὸν

σεαυτοῦ βασιλείας ἐρῶντα γόησι μᾶλλον ἢ ἑαυτῷ πιστεῦσαι, καί ἀνάγκην ἐπί τοὺς θεοὺς, ἵνα τούτου τύχοι, παρ' ἑμοῦ εὐρέσθαι, (...). (« 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. ΡΗΟΤΙΟΥΣ, *Bibliothèque*, VI, cod. 242 : Ὡς δ' οὐκ ἐπέιθετο τὸ δαιμόνιον τῆς γυναικὸς ἐξελεῖν λόγοις ἡμερωτέροις, ὄρκω αὐτὸ ἐπηνάγκαζεν ὁ Θεοσέβιος καίτοι οὔτε μαγεύειν εἰδὼς οὔτε θεουργίασμά τι μελετήσας.

157. ΕΣΧΥΛΕ, *Perses*, 632-635 et 697 : Ἡ ρ' ἄτει μου μακαρί-
τας ἰσοδαίμων βασιλεύς
βάρβαρα σαφηνῆ
ἰέντος τὰ παναίολ'
αἴαντ' ἄδυσθροα βᾶγματα ;
(...)
Ἄλλ' ἐπεὶ κάτωθεν ἦλθον σοῖς 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. ΕΙΤΡΕΜ, *La magie comme motif littéraire chez les Grecs et les Romains*, in *Symbolae Osloenses*, 21, 1941, p. 48-49.

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

πότ τάνδ' ἐπ[ά]κτ' ἀλεύσω.
Πότνια δεῖ[πν]ου μὲν τυ καὶ
[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. ΛΟΥΚΑΙΝ, *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 valere 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. APULÉE, *Apologie*, XXVI, 6 : (...) *more vulgari eum isti proprie magum
existimant, qui communionem loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae
velit incredibili qua-dam vi cantaminum polleat (...).*

164. PHILOSTRATE, *Vita Ap.*, III, 38 (p. 316 Conybeare) : Θάρσει, ἔσθῃ ὁ σοφός, οὐ γὰρ ἀποκτενεῖ αὐτόν ἀναγνούς ταῦτα, καί τινα ἐπιστολήν ἀνασπάσας τοῦ κόλπου ἔδωκε τῇ γυναικί, ἐπέσταλτο δέ ἄρα ἡ ἐπιστολή πρὸς τὸ εἶδωλον ζύν ἀπειλῆ 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. ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 6 : Ὁ Κέλσος φησὶ δαιμόνων τινῶν ὀνόμασι καὶ κατακλήσει δοκεῖν ἰσχύειν Χριστιανούς, (...).

167. *Ibid.*, I, 24 : Διὸ καὶ δύναται ταῦτα τὰ ὀνόματα, λεγόμενα μετὰ τίνος τοῦ συνυθοῦς αὐτοῖς εἶρμου, (...).

168. *Ibid.*, I, 25 : (...) τὴν αὐτὴν ἐπωδὴν εἰπόντα μὲν τῇ οἰκείᾳ διαλέκτῳ ἔστιν ἐνεργῆσαι ὅπερ ἐπαγγέλλεται ἡ ἐπωδή. (« 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 ὑποταπτομένων τῷ λέγοντι

ταῦτα.

170. *P.G.M.*, I, 182-187 : (...) ὅταν δέ θέλῃς τι πρᾶξαι, εἰς ἀέρα λέγε τό ὄνομα | μόνον καί « ἐλθέ », καί ὄψῃ αὐτόν, καί ἐγγύς σου ἐστῶτα, καί λέγε | αὐτῷ « ποιή[σον] τοῦτο τό ἔργον », καί ποιεῖ παραυτὰ καί ποιήσας ἐρεῖ | σοι- « τί ἄλλο βούλει ; σπεύδω γάρ εἰς οὐρανόν ». ἐάν δέ μή ἔχῃς | παραυτα ἐπιτάξαι, λέγε αὐτῷ « πορεύου, κύριε », καί ἀπελεύσεται.

171. *Ibid.*, III, 107-110 : (...) ἐπάκουσο[ν ἐν]ευχομένου μου, ὅπως ποιή[σης] τὸ δείνα [πράγμα] ὅτι ἐνεύχομαί σοι κατά τῶν σῶν ἰόνου[μάτων (...)].

172. *Ibid.*, III, 623-632 : (...) ὅτι « ποιήσόν μοι | ὑπηρε[τήσε]ιν ν[ῦν τ]ήν σκιάν μου, ὅτι οἶδά | σου τα ἅγ[ια] ὀνόμ[ατα κα]ί. τα σημεῖα καί τα παρά[σημα καί [τίς et καθ' ὠρίαν καί τι σοι ὄνομα » | ταῦτα εἰπῶν λ[έγε αὐτίς τ]όν λόγον τόν ἀπάνω | καί ὅταν μή [ἀκούση λέγε] « εἰρηκά σου τα ἅγια ὀνόμ[ατα κα]ί τα [σημεῖα σου] καί τα παράσημα | διό, κύριε, ποιή[σον] ὑπηρετεῖν μοι τήν ἐμήν [σ]κ[ιά]ν » καί ὦρα ἐ[βδόμη ἐλεύσεται σοι | ἐξαν[τ]ά [σο]υ.

173. *Ibid.*, VII, 787-789 : (...) εἰρηκά σου τα σημεῖα καί τα σύμβολα | τοῦ ὀνόματος ἵνα μοι ἐπακούσης ὅτι σοι | ἐπεύχομαι, τῇ δεσποίνῃ 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. HOMÈRE, *Iliade*, IX, 497-501 : (...) στρεπτοί δέ τε καί θεοί αὐτοί,
τῶν περ καί μείζων ἀρετῆ τιμή τε βίη τε'
καί μεῦ τούς θυέεσσι καί εὐχολῆς ἀγανῆσι
λοιβῆ τε κνίση τε παρατρῶσ' ἄνθρωποι
λίσσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβήη καί ἀμάρτη.

(« 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 Θασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν et 364 d : (...) οἱ δέ τῆς τῶν θεῶν ὑπ' ἀνθρώπων παραγωγῆς τόν Ὅμηρον μαρτύρονται, ὅτι καί ἐκεῖνος εἶπεῖν (Suit le passage d'Homère avec la variante λιστοί au lieu de στρεπτοί).

177. HOMÈRE, *Iliade*, I, 37-42.

178. LUCIEN, *Sur les sacrifices*, 2-3 : Οὐτως οὐδέν, ὡς ἔοικεν, ἀμισθὶ ποιούσιν ὧν ποιούσιν (...). εἰκάζειν δέ χρῆ πολλὰ εἶναι ἀλεκτρούνοσ καὶ στεφάνου καὶ λιβανωτοῦ μόνου παρ' αὐτοῖσ ὦνια. Ταῦτά γε, οἶμαι, καὶ ὁ Χρύσης ἐπισταμένος ἄτε ἱερεὺς ὧν καὶ γέρων καὶ τὰ θεῖα σοφός, ἐπειδὴ ἄπρακτος ἀπῆει παρὰ τοῦ Ἀγαμέμνονος, ὡς ἂν καὶ προδανείσας τῷ Ἀπόλλωνι τὴν χάριν δικαιολογεῖται καὶ ἀπαιτεῖ τὴν ἀμοιβὴν καὶ μόνον οὐκ ὀνειδίζει (...). Sur la vénalité des dieux, idée contre laquelle Platon s'insurgea (*Second Alcibiade*, 149 e), voir D. AUBRIOT- SÉVIN, *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 ὄηλον γὰρ ὅτι ἐκεῖνοί γε τάληθῆ καλοῦσι (...) νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὐχεσθαι, οἷτινές τε καὶ ὀπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ἡμᾶσ αὐτοῦσ καλεῖν, ὡσ ἄλλο μηδὲν 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'έμόν δέος (...) ἄει πρὸσ τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα οὐκ ἔστι κατ' ἄνθρωπον, ἀλλὰ πέρα τοῦ μεγίστου φόβου. Καὶ 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. CICÉRON, *Sur la réponse des haruspices*, XI, 23 : *Si aedilis verbo aut simpivio aberravit, ludi non sunt rite facti.*

184. P. BOYANCÉ, *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 alliantur 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'in vraisemblable 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 (1^{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 ἀμφὶ τε νεκροῦς
ἀμφὶ τε δυσπαλέας ρίζας χθονός, οἶα γυναῖκες
φαρμακίδες (...).

191. PHILOSTRATE, *Vita Ap.*, II, 40 (p. 224 Conybeare) : Μίαν δέ τινα τῶν ψήφων ἀνελόμενος, « ὦ βέλτιστη, » εἶπεν, « ὡς ἐς καιρόν σε καὶ οὐκ ἄθει εὔρηκα, » ἰσχύν, οἶμαί, τινα ἐν αὐτῇ καθεωρακῶς 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. APULÉE, *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. APULÉE, *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' ἐς θυσίας βαρβάρους, οί δε ἐς τὸ ἐπάσαι τι ἢ ἀλεῖψαι, μεταποίειν Ὀσσι τὰ εἰμαρμένα (...).

202. *Souda*, vol. I, P. I, col. 1127, s.v. *γοητεία* : Μαγεία μὲν οὖν ἐστὶν ἐπὶ κλησὶς δαιμόνων ἀγαθοποιῶν (...). Γοητεία δὲ ἐπὶ τῷ ἀνάγειν νεκρὸν δι' ἐπικλήσεως. Et vol. II, P. I, col. 654-655, s.v. *μαγεία* : Μαγεία ἐπὶ κλησὶς ἐστὶ δαιμόνων ἀγαθοποιῶν πρὸς ἀγαθοῦ τίνος σύστασιν (...). Γοητεία δὲ ἐπὶ κλησὶς ἐστὶ δαιμόνων κακοποιῶν περὶ 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[σί]ας ; IV, 27 : προαγνεύσας ζ' ἡμέρας ; IV, 1268-1269 : καθαρὸς γενόμενος ἐπὶ ἡμέρας γ' ; VII, 846 : λέγε ἀγνεύσας ; XIII, 648 : καθαρὸς ἀπὸ πάντων.

205. *P.G.M.*, I, 20 (λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ μέλιτι), III, 1 (λαβὼν αἶ]λουρον), III, 165 (λαβὼν [κ]α[ρ]δάμινον ξύλον), IV, 1332 (λαβὼν ἴονου μέλανος στέαρ), etc.

206. *P.G.M.*, I, 250-251 : λέγε τὸν λόγον, ὡς ὑπόκειται ; II, 22 : λέγε τὴν ὑποκειμένην ἐπὶ κλησὶν ; II, 24 : ποίει δὲ τ[ῆ]ν ἐπὶ κλησὶν ; III, 106-107 : ἐπά|κουσο[ν ἐν]ευχομένου μου ; III, 495 : οὕτως ἐπικαλου ; III, 699 : λέγε λόγον αὐτοπτον ; III, 704 : δίωκε τοὺς λόγους ἐπὶ|κειμένους ; IV, 485-486 : ἔστιν δὲ τοῦ λόγου | ἦδε ἡ κλησὶς. Voir encore IV, 930-1114 (succession d'invocations) et IV, 1599-1717 (idem), etc.

207. *P.G.M.*, IV, 919 : ἐπίθου (...) λέγων ; IV, 1496-1595 : combinaison de formules et de sacrifices ; exemples : ἀγωγή ἐπὶ ζμύρνης ἐπιθυομένης ; ἐπιθῶν ἐπὶ ἀνθράκων δίωκε τὸν λόγον.

208. *P.G.M.*, IV, 906-907 : λέγε τὸν λόγον ζ', εἶτα ἐπίθου | λίβανον ἀρσενικόν ; IV, 1331-1335 : λαβὼν ὄνου μέλανος στέαρ καὶ αἰγὸς ποικίλης | στέαρ καὶ ταύρου μέλανος στέαρ καὶ κύμινον αἰθιοπικόν ἀμφοτέρα μίξον || καὶ ἐπίθου πρὸς ἄρκτον.

209. *P.G.M.*, IV, 296-298 : λαβὼν |κηρόν [ἢ πηλὸν] | ἀπὸ τροχοῦ κεραμικοῦ πλάσον ζώδια δύο, ἀρρε|νικὸν καὶ θηλυκόν ; IV, 1840-1844 : ἔχει δὲ καὶ πρα|ξιν πάρεδρος, ὅς γίνεται j ἐκ μορέας ξύλου γίνεται δὲ Ἰερως περωτός χλαμύδα | ἔχον ; IV, 2359-2361 : Πρακτικὸν λαβὼν κερρὸν κηρὸν καὶ || χυλούς ἀερίας καὶ σεληνίτιδος μίξον καὶ | πλάσον Ἐρμῆν 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. MÉAUTIS, *Notes sur quelques papyrus magiques*, in *Aegyptus*, 15, 1924, p. 142-143).

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

212. *Ibid.*, I, 12 (40, 16-17) : Ἄλλ' αἱ κλήσεις, φησίν, ὡς πρὸς ἐμπαθείς τοὺς θεοὺς γίνονται, (...).

213. *Ibid.*, III, 17 (139, 11-12) : "Ἐπειτα ἀπορεῖς εἰ ἄχρι τοσούτου κατάγεται εἰς ὑψηρεσίαν ἀνθρώπων τὸ θεῖον (...).

214. *Ibid.*, III, 18 (145, 4-7) : Οὐ μὴν ἔτι γε δίδομεν ὃ σὺ προσέρριψας ὡς ὁμολογούμενον, τι δι' ἡμῶν ἐλκόμενος ἀνάγκαις ταῖς τῆς κλήσεως ταῦτα ἐπετελεῖ.

215. *Ibid.*, IV, 1 (181, 3-4) : "Ὁ 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 ὃ σὺ καθυπονοεῖς, ὡς ἀτμοῖς θυσιῶν τοῖς ἀπὸ ζώων μάλιστα δελεάζονται.

217. *Ibid.*, I, 15 (47, 5-10) : (...) ἐν ἑαυτοῖς δὲ περιέχουσι τῶν ἀγαθῶν τὰς ἐνεργείας τῶν λόγων, καὶ μάλιστα ἐκείνων οἵτινες διὰ τῆς ἱεράς ἀγιστείας ἐνιδρυμένοι τοῖς θεοῖς καὶ συνηνωμένοι τυγχάνουσιν ἀτεχνῶς γὰρ τηνικαῦτα ἐαυτό 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 ἡμετέραν τάξιν ὡς ἔχει φύσεως ἐν τῷ παντί, τὸ δὲ κρατυνόμενον τοῖς θεοῖς συνθήμασι καὶ ἄνω μετέωρον δι' αὐτῶν τοῖς κρείττοσι συναπτόμενον, περιηγόμενόν τε ἐμμελῶς ἐπὶ τὴν ἐκείνων διακόσμησιν, ὃ δὴ δύναται εἰκότως καὶ τὸ τῶν θεῶν σχῆμα περιτίθεσθαι. Κατὰ τὴν τοιαύτην οὖν διαϑορὰν εἰκότως καὶ ὡς κρείττονας καλεῖ τὰς ἀπὸ τοῦ παντὸς δυνάμεις, καθόσον ἐστὶν ὁ καλῶν ἀνθρώπων, καὶ ἐπιτάττει αὐταῖς αὐθις, ἐπειδὴ περιβάλλεται πως διὰ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων τὸ ἱερατικόν τῶν θεῶν πρόσχημα.

219. *Ibid.*, VI, 6 (246, 16 – 247, 6) : 'Ὁ θεουργὸς διὰ τὴν δύναμιν τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων οὐκέτι ὡς ἄνθρωπος οὐδ' ὡς ἀνθρωπίνη ψυχὴ χρώμενος ἐπιτάττει τοῖς κοσμικοῖς, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ τῶν θεῶν τάξει προϋπάρχων μείζοσι τῆς καθ' ἑαυτὸν οὐσίας ἐπανατάσσει χρῆται· οὐχ ὡς ποιήσων πάντα ἅπερ δισχυρίζεται, ἀλλ' ἐν τῇ τοιαύτῃ τῶν λόγων χρήσει διδάσκων ὄσσην καὶ ἡλικὴν καὶ τίνα ἔχει τὴν δύναμιν διὰ τὴν πρὸς θεοὺς ἔνωσιν, ἣν παρέσχηκεν αὐτῷ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἢ γνώσις.

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 κλήσις καὶ τὰ δρώμενα

ὕπὸ τοῦ ἐπιστήμονος τῇ ἐξομοιώσει καὶ τῇ οἰκειώσει προστρέχει τοῖς κρείττοσιν αὐτὰ καὶ συνάπτεται, ἀλλ' οὐχὶ διὰ βίας ἀπεργάζεται τὴν ἑαυτῶν ἐνέργειαν.

222. *Ibid.*, IV, 3 (185, 15 – 186, 1 et 186, 3-4) : Ἐάν μὲν οὖν καλοῦν ἢ καλούμενον ἢ ἐπιτάττον ἢ ἐπιταττόμενον ἢ κρείττον ἢ χεῖρον διαιρῶμεν, τὴν τῶν γενέσεων ἐπὶ τὰ τῶν θεῶν ἀγέννητα ἀγαθὰ μεταφερομέν πως ἐναντιότητα, ἐάν δέ πάντων τούτων ὡς γηγενῶν καθάπερ ἐστὶ δίκαιον, ὑπερίδωμεν, (...) ἀνήρηται εὐθύς ἢ πρώτη τῶν ζητημάτων τούτων ὑπόθεσις, (...).

223. *Ibid.*, III, 1 (100, 6-8) : (...) οὐδ' ὄλως ἀνθρωπικόν ἐστὶ τό ἐργον, θεῖον δέ καὶ ὑπερφυές ἄνωθεν τε ἀπὸ τοῦ ουρανοῦ καταπεμπόμενον, (...).

224. *Ibid.*, I, 12 (40, 19 – 41, 6) : Αὐτοφανής γὰρ τις ἐστὶ καὶ αὐτοθελής ἢ διὰ τῶν κλήσεων ἔλλαμψις, πόρρω τε τοῦ καθέλκεσθαι ἀφέστηκε, διὰ τῆς θείας τε ἐνεργείας καὶ τελειότητος πρόεισιν εἰς τὸ ἐμφανές, καὶ τοσοῦτω προέχει τῆς ἐκουσίου κινήσεως ὅσον ἢ τάγαθοῦ θεία βούλησις τῆς προαιρετικῆς υπερέχει ζωῆς. Διὰ τῆς τοιαύτης οὖν βουλήσεως ἀφθόνως οἱ θεοὶ τό φῶς ἐπιλάμπουσιν ευμενεῖς ὄντες καὶ ἴλεω τοῖς θεουργοῖς. (« 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 οὖν τό μὴ πάντως τοῖς ἡμετέροις ἔργοις συντρέχειν τὴν ἐν τοῖς ὀνείροις ἀλήθειαν καὶ τὸ πολλάκις αὐτὴν ἀφ' ἑαυτῆς ἐλλάμπειν, ἐξωθέν τε δείκνυσιν ἀπὸ θεῶν οὖσαν τὴν μαντείαν καὶ ταύτην αὐτεξούσιον ὅταν βούληται καὶ ὡς ἂν ἐθέλη μετ' εὐμενείας τό μέλλον ἀναφαίνουσιν.

226. *Ibid.*, III, 19 (147, 12-15) et III, 20 (149, 13-14) : (...) πρόγνωσις πάσα καὶ ἐργῶν αἰδίων πράξις θεῶν μὲν ἐστὶν ἔργα, οὔτε δὲ δι' ἀνάγκης οὔτε δι' ἄλλας ἀνθρωπίνας αἰτίας ἐπιτελεῖται, ἀλλὰ διὰ τοιαύτας ὁποίας οἱ θεοὶ μόνοι γινώσκουσιν. (...) παρὰ μόνων θεῶν ἢ τῶν θείων ἔργων ἐνδίδοται κατόρθωσις.

227. Voir p. 45 et note 154.

228. Voir p. 46 et note 157.

229. *P.G.M.*, I, 53-54 : Πινούθεως λόγος πείθειν θεοῦς (...).

230. *JAMBLIQUE*, *op. cit.*, I, 13 (44, 7-10) : (...) ἢ διὰ τῆς ἐκθύσεως πειθῶ τῶν κρειπτόνων, εἰς κηδεμονίαν ἀνακαλούμενη πάλιν αὐτῶν τὴν εὐμένειαν καὶ ἀποτρέπουσα τὴν στέρησιν, παντελῶς ἂν εἴη καθαρὰ καὶ ἄτρεπτος.

231. *Ibid.*, I, 12 (42, 12-15) : (...) τὴν γνώμην τῶν ἀνθρώπων ἐπιτηδεῖαν ἀπεργαζόμενοι πρὸς τό μετέχειν τῶν θεῶν, καὶ ἀνάγουσαι αὐτὴν πρὸς τοὺς θεοῦς καὶ διὰ πειθοῦς ἐμμελοῦς συναρμόζουσαι.

232. *Ibid.*, I, 12 (42, 7) : (...) διά τῆς θείας φιλίας (...).
233. *Ibid.*, V, 26 (239, 6-7) : (...) πειθῶ δέ καί κοινωνίαν καί *Θιλίαν* ἀδιάλυτον ἐγείρει, τόν τε θεῖον ἔρωτα συναύξει, (...).
234. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, VII (p. 165, 11-14 et p. 166, 3-5 Bywater) : "Ἐτερον δ' ἔστι φιλίας εἶδος τό καθ' ὑπεροχὴν, οἷον πατρί προς υἷον καί δλωσ πρεσβυτέρω προς νεώτερον, ἀνδρί τε προς γυναῖκα καί παντί ἀρχοντι προς ἀρχόμενον. (...) ἀκριβῆς μὲν οὖν ἐν τοῖς τοιούτοις οὐκ ἔστιν ὀρισμός, ἕως τίνος οἱ φίλοι πολλῶν γαρ αφαιρουμένων ἐτι μένει, πολύ δέ χωρισθέντος, οἷον τοῦ θεοῦ, οὐκέτι.
235. PLATON, *Banquet*, 186 b : (...) μέγας καί θαυμαστός καί ἐπί πάν δ θεός τείνει, καί κατ' ἀνθρώπινα καί κατὰ θεία 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 οἷς μαντική ἐπιστατεῖ (ταῦτα δ' ἔστιν ἡ περὶ θεοῦ τε καί ἀνθρώπων προς ἀλλήλους κοινωνία) οὐ περὶ ἄλλο τί ἔστιν ἡ περὶ ἔρωτος φυλακὴν τε καί ἴασιν (...) καί ἔστιν αὐτῆς ἡ μαντικὴ φιλίας θεῶν καί ἀνθρώπων δημιουργός τῷ ἐπίστασθαι τα κατ' ἀνθρώπους ἔρωτικά, δσα τείνει προς θέμιν καί εὐσέβειαν.
238. *Ibid.*, 193 b : (...) φίλοι γαρ γενόμενοι καί διαλλαγέντες τῷ θεῷ, ἐξευρήσομέν τε καί ἐντευξόμεθα τοῖς παιδικοῖς τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν, (...).
239. *Ibid.*, 212 a : (...) τεκόντι δέ ἀρετὴν ἀληθῆ καί θρεψαμένω ὑπάρχει, θεοφιλεῖ γενέσθαι, (...).
240. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 8 (209, 3) : αἰτία ὑπερφύης.
241. *Ibid.*, I, 21 (65, 3-4) : (...) οὐχ αὐτὴ μὲν κατὰ θεσμούς θεῶν νοερώς τε κατ' ἀρχάς ἐνομοθετήθη ;
242. *Ibid.*, VIII, 8 (272, 2-8) : Νόμοις γαρ ἀχράντοις καί νοεροῖς ὠρισταί πάλαι τὰ ἔργα τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας, τάξει τε μείζονι καί δυνάμει λύεται τὰ καταδεέστερα, εἰς βελτιονά τε μεθισταμένων ἡμῶν λήξιν ἀπόστασις γίγνεται τῶν καταδεεστέρων καί οὐ παρὰ τόν ἐξ ἀρχῆς τι θεσμόν ἐπιτελεῖται ἐν τῷ τοιῷδε, ἵνα μεταστραφῶσιν οἱ θεοὶ κατὰ τὴν εἰς ὑστερον γιγνομένην ἱεουργίαν, (...).
243. PLATON, *République*, IV, 427 b : (...) τῷ μέντοι Ἀπόλλωνι τῷ ἐν Δελφοῖς τὰ τε μέγιστα καί κάλλιστα καί πρῶτα τῶν νομοθετημάτων. (...) Ἱερῶν τε ἰδρύσεις καί θυσίαι καί ἄλλα θεῶν τε καί δαιμόνων καί ἡρώων θεραπείαι.
244. Voir p. 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. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, II, p. 418-425 ; P. BOYANCÉ, *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. FESTUGIÈRE, *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. FESTUGIÈRE, *Révélation*, *op. cit.*, I, p. 90-91, 233 ; Fr. CUMONT, *Religions orientales*, *op. cit.*, p. 159 ; Éd DES PLACES, *op. cit.*, p. 90.

252. CICÉRON, *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. BOUCHÉ-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. FLACELIÈRE, *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 πῶς ; "Ἡ τῆ 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, *Theurgy and Forms of Workshop 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. BOYANCÉ, *Théurgie et téléstique néoplatoniciennes*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 147, 1955, p. 197.

258. PLATON, *Protagoras*, 316 d : Ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιαν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, (...) προκαλύπτεσθαι (...), τοὺς δὲ αὐτὴν τελετάς (...), τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον (...). (« 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. FESTUGIÈRE, *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) : (...) ὁ νοητὸς κόσμος τὸν αἰσθητὸν κόσμον περιέχων πληροῖ αὐτόν (...).

262. *Ibid.*, XVI, 17 (11-12) : (...) ἡρτηται οὖν ὁ νοητὸς κόσμος τοῦ θεοῦ, ὁ δὲ αἰσθητὸς τοῦ νοητοῦ (...).

263. JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 3 (8, 11-12) : (...) περιεχόμεθα γὰρ ἐν αὐτῇ μᾶλλον ἡμεῖς καὶ πληρούμεθα ὑπ' αὐτῆς, (...).

264. *Ibid.*, I, 3 (10, 1) : (...) αὐτοῖς σονηρημένη (...).

265. Cela répond à Porphyre qui « concédait » l'existence des dieux : (...) Ὄης τοίνυν πρῶτου διδόναι εἶναι θεοῦς (*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 (...) † immortalibus mortalia sensibiliaque insensibilibus adnexa sunt.*

268. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, II, p. 217. Voir *Épinomis*, 992 a : Δεσμὸς γὰρ πεφυκὼς πάντων εἷς ἀναφανήσεται διανοούμενοις. (« 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. FESTUGIÈRE, *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 κινεῖται τοῖς οὐρανίοις δρόμοις καὶ συμπάσχει πρὸς τὰς ἀπ' αὐτῶν 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) : Καὶ ἡ μὲν συμπαθῶς δι' ὁμοιότητα καὶ δι' ὁμοιότητα τοῖς πάθεσιν ὑπεναντίως συγκινεῖται, (...) καὶ ἡ μὲν κατὰ μίαν ἀρμονίαν τοῦ κόσμου τα πορρωτάτω ποιεῖ συνεργεῖν, (...). (« Lors des évocations, le don de cette activité *se meut* avec l'utilisateur 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 ἔνωσις δέ καί ἡ συμπάθεια τοῦ παντός καί ἡ ὡς ἐφ' ἑνός ζώου συγκίνησις τῶν πορρωτάτω μερῶν ὡς ἐγγύς ὄντων, τὴν τῶν σημείων τούτων πομπὴν ἐκ θεῶν ἀνθρώποις καταπέμπει, δια τοῦ οὐρανοῦ μὲν πρώτως ἐπειτα δια τοῦ ἀέρος ἐκφαινομένην τοῖς ἀνθρώποις ὡς οἷόν τε μάλιστα λαμπρότατα. Δῆλον δὲ οὖν διὰ πάντων τῶν εἰρημένων καὶ τούτο γέγονεν, ὡς ὄργανοις μέσοις πολλοῖς οἱ θεοὶ χρώμενοι τὰ σημεία τοῖς ἀνθρώποις ἐπιπέμπουσι, δαιμόνων τε ὑπηρεσίαις καὶ ψυχῶν καὶ τῆς φύσεως ὅλης χρώμενοι πάσι τε τοῖς περὶ τὸν κόσμον ἐκείνοις ἀκολουθοῦσι, κατὰ μίαν ἀρχὴν ἐξηγοῦμενοι καὶ ἀνιέντες τὴν ἀπ' αὐτῶν κατιοῦσαν κίνησιν, δηλητερον ἀν 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 : Συμπαθῆς γὰρ αὕτη ἄλλως συμβαίνει συγκινουμένων τινῶν ζώων μοίραις τισὶ τοῦ παντός καὶ 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) : Ἐπεὶ δέ καί ἡ τὸ ἐναντίον δεκτικὸς ἐστὶ τοῦ ἐναντίου κατὰ μεταβολὴν καὶ ἐκστασιν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἡ τὸ συγγενές καὶ οἰκεῖον δι' ὁμοιότητα, δια ταῦτα δὲ εἰκότως τότε μὲν σκότος συνεργὸν λαμβάνουσιν οἱ φωταγωγοῦντες, τότε δέ ἡλίου φῶς ἡ σελήνης ἡ ὅλως τὴν ὑπαίθριον αὐγὴν συλλαμβανόμενα ἔχουσι πρὸς τὴν ἔλλαμψιν. Ἐνίστε δέ καί καταστάσεσιν τινῶν χρόνται, ὅσα οἰκεία τοῖς θεοῖς ὑπάρχει τοῖς μέλλουσιν ἐπιφέρεισθαι, ἡ καὶ ἐπωδαῖς ἡ συστάσεσιν, καὶ αὐταῖς οἰκείαις παρεσκευασμέναις εἰς τε τὴν παρασκευὴν τῆς υποδοχῆς καὶ τὴν παρουσίαν τῶν θεῶν καὶ ἐπιφάνειαν.

278. *Ibid.*, III, 22 (154, 5-7) : (...) τῇ ἀπὸ τῶν ζώων ὕλη τοὺς δαίμονας ἐπιβεβηκέναι, προσαγομένη δ' αὐτῇ συμπαθῶς πρὸς αὐτὴν 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 εἰ τις ἐγγύθεν ἢ πόρρωθεν συγγένεια ἢ ὁμοιότης πάρεστιν, ἐξαρκεῖ καί αὕτη πρὸς ἣν νυνὶ λέγομεν συναφήν οὐδέ γάρ ἐστὶ τι τῶν κατὰ βραχὺ προσωκειωμένων τοῖς θεοῖς, ᾧ μὴ πάρεισιν εὐθύς οἱ θεοὶ καὶ συνάπτονται.

280. *Ibid.*, V, 21 (229, 3-7) : (...) ὁ δὲ πάντα τε ἰλεωσάμενος καὶ ἐκάστω τὰ κεχαρισ-μένα καὶ κατὰ δύναμιν ὁμοιότατα γέρα προσενεγκῶν, ἀσφαλῆς καὶ ἄπταιστος ἀεὶ διαμένει, τέλεον καὶ ὀλόκληρον τὴν ὑποδοχὴν τοῦ θείου χοροῦ καλῶς ἀποπληρώσας.

281. *Ibid.*, V, 23 (234, 1-4 et 9-13) : (...) δεῖ (...) τὴν δὲ οἰκείαν πρὸς αὐτοὺς ἐκλέγεσθαι, ὡς συμφωνεῖν δυναμένην εἰς τε θεῶν οἰκοδομήσεις καὶ καθιδρύσεις ἀγαλμάτων καὶ δὴ καὶ εἰς τὰς τῶν θυσιῶν ἱερουργίας. (...) ὕλη τις ἐκ θεῶν παραδίδοται αὕτη δὲ που συμφυῆς ἐστὶν αὐτοῖς ἐκεῖνοις τοῖς διδοῦσιν οὐκοῦν καὶ ἡ τῆς τοιαύτης ὕλης θυσία ανεγείρει τοὺς θεοὺς ἐπὶ τὴν ἔκφασιν, καὶ προσκαλεῖται εὐθέως πρὸς κατάληψιν (...).

282. *Ibid.*, V, 25 (236, 8-15) : Καὶ τῶν μὲν πρὸς θεοὺς θυσιῶν ἔφορος ἐστὶ θεός, τῶν δὲ πρὸς ἀγγέλους ἄγγελος, τῶν δὲ πρὸς δαίμονας δαίμων, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως ὁ κατὰ τὸ οἰκείον γένος συγγενῶς συγκεκλήρωται ἐφ' ἑκάστων. Ὅποτε δὴ οὖν μετὰ θεῶν ἐφόρων καὶ ἀποπληρωτῶν 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) : Εἰ δὴ τις τοιοῦτους βούλοιο θεραπεύειν θεουργικῶς, ἢ πεφύκασι καὶ ἢ τὴν ἀρχὴν εἰλήχασι ταύτη προσεκτέον αὐτοῖς τὴν θεραπείαν, ἐνύλοις οὖσιν αὐτοῖς ἔνυλον οὖσαν οὕτω γὰρ ἂν ὅλους αὐτοὺς δι' ὅλων προσαγοίμεθα εἰς οἰκείωσιν, συγγενείαν τε αὐτοῖς ἐν τῇ θεραπείᾳ προσ-φέροιμεν τὴν προσήκουσαν (...). Διόπερ τοῖς μὲν ἀύλοις θεοῖς ὕλην προσφέρειν διὰ θυσιῶν ἐστὶν ἀλλότριον, τοῖς δ' ἐνύλοις οἰκειότατον ἅπασιν.

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

285. PLATON, *Protagoras*, 322 a : (...) 'Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγενείαν (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) ζῶν μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἰδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν.

286. PLATON, *Lois*, X, 899 d : 'Ὡ ἄριστε δὴ φῶμεν, ὅτι μὲν ἡγῆ θεοὺς, συγγενεία 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 ἔθνῶν, ὡσπερ Ἀσσυρίων τε καὶ Αἰγυπτίων, οἱ θεοὶ τὴν ὅλην διάλεκτον ἱεροπρεπῆ κατέδειξαν, διὰ τοῦτο καὶ τὰς κοινολογίας οἴομεθα δεῖν τῆ συγγενεῖ πρὸς τοὺς θεοὺς λέξει προσ-φέρειν, καὶ διότι πρῶτος καὶ παλαιότερός ἐστιν ὁ τοιοῦτος τρόπος τῆς φωνῆς, (...) ἀκίνητον διατηροῦμεν δεῦρο ἀεὶ τὸν θεσμόν τῆς παραδόσεως. Εἴπερ γὰρ τι τοῖς θεοῖς ἄλλο προσήκει, δηλονότι καὶ τὸ αἰδίον καὶ ἀμετάβλητον αὐτοῖς ἐστι συγγενές.

289. Voir p. 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 ἀναγωγὴν ἀπὸ τῶν ὑποδεεστέρων ἐπὶ τὰ πρότερα διαβιβάζει (...).

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

294. *Ibid.*, I, 19 (58, 4-5) : τοῖς ὀρωμένοις σώμασι τῶν θεῶν ; I, 19 (61, 14-15) : συνημμένων δέ τῶν ἐμφανῶν θεῶν τοῖς ἀφανέσιν ; I, 20 (63, 5-6) : οἱ μὲν γὰρ ἐμφανεῖς τε καὶ ἀφανεῖς θεοὶ (...); 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 μὲν τῆς συναφῆς τῶν αἰσθητῶν θεῶν ἰδρυμένων πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς (...).

296. *Ibid.*, I, 19 (59, 1-4) : Ἐπι δ' ἡ τῶν δευτέρων πρὸς τὰ πρῶτα νοερὰ ἐπιστροφή καὶ ἀπὸ τῶν προτέρων εἰς τοὺς δευτέρους θεοὺς δόσις τῆς αὐτῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως συνέχει τὴν εἰς ἓν αὐτῶν 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' ἄρα τις καὶ δύο γένη περικοσμίων καὶ ὑπερ-κοσμίων θεῶν ἀπολείποι, διὰ 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 μὲν θεῖα κάλλος οἶον ἀμήχανον ἀπαστρέπτει, (...).

303. *Ibid.*, II, 4 (76, 16 – 77, 1) : Οὐκοῦν ἐν μὲν ταῖς τῶν θεῶν αὐτοψίαις

έναργέστερα καὶ αὐτῆς τῆς ἀληθείας ὁράται τὰ θεάματα, (...).

304. *Ibid.*, II, 5 (79, 7-8) : Καὶ μὴν τό γε ἀποκαθαρικὸν τῶν ψυχῶν τέλεον μὲν ἔστιν ἐν τοῖς θεοῖς, (...).

305. *Ibid.*, II, 6 (81, 12-16) : (...) ἀλλ' ἡ μὲν τῶν θεῶν παρουσία δίδωσθν ἡμῖν ὑγείαν σώματος, ψυχῆς ἀρετὴν, νοῦ καθαρότητα, καὶ πάντων, ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν, τῶν ἐν ἡμῖν ἐπὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς ἀναγωγὴν.

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'éroptie aux théurges »).

307. Voir p. 119.

308. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 7 (114, 8-9) : (...) οὔτε 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 αὐταρκὴ καὶ ἀνενδεῆ, θεοὶ τούτων εἰσὶν ἡγεμόνες, ὅπου δὲ μέσα καὶ βραχὺ τι τῶν ἄκρων ἀπολει-πόμενα ἀγγέλους ἔχει τοὺς ἐπιτελοῦντας αὐτὰ καὶ ἀποδεικνύοντας, τὰ δ'ἔσχατα δαίμοσι διαπράττεσθαι ἀπονεύμονται (III, 18 (144, 3-8)).

309. *Ibid.*, II, 7 (83, 16 et 84, 1) : (...) τῶν δ'ἀγαθῶν δαιμόνων (...) τῶν δὲ 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*), 1991, 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 ἐνίστάμενα τaráχος 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, jalouxant 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. SOUILHÉ, *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*), 1964³, p. 110-113.

322. JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 3 (71, 4-5 et 7) : (...) τῶν ἀρχόντων, et μὲν σοι δοκοῦσιν οὗτοι εἶναι οἱ κοσμοκράτορες οἱ τὰ ὑπὸ σελήνην στοιχεῖα διοικοῦντες, (...) οἱ τῆς ὕλης 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. LACARRIÈRE, *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 ἢ μεγίστη, ἄρχοντας ἔχουσα καὶ ὑπηκόους, ἄρχοντας μὲν τοὺς ἐν οὐρανῷ πάντας ὅσοι πλάνητες καὶ ἄπλανεῖς ἀστέρες, ὑπηκόους δὲ τὰς μετὰ σελήνην ἐν ἀέρι καὶ περιγείους φύσεις τοὺς δὲ λεχθέντος ἄρχοντας οὐκ αὐτεξούσιους, ἀλλ' ἐνός τοῦ πάντων πατρὸς ὑπάρχους, οὐ μιμούμενους τὴν ἐπιστάσιαν 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 ἀπεργασάμενους ἄρχειν, καὶ κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα τό θνητόν διακυβερνᾶν ζῶον (...).

333. P. BOYANCÉ, *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. FESTUGIÈRE, *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 οὖν τα γένη μέσα συμ-πληροῦνται τὸν κοινὸν σύνδεσμοι θεῶν τε καὶ ψυχῶν, καὶ ἀδιάλυτον

αυτῶν τήν συμ-πλοκήν απεργάζεται, μίαν τε συνέχειαν ἄνωθεν μέχρι τοῦ τελοῦς συνδει, (...) πρόοδόν τε ἀπὸ τῶν βελτιόνων ἐπὶ τὰ ἐλάττονα καὶ ἀναγωγὴν ἀπὸ τῶν ὑποδεεστέρων ἐπὶ τὰ πρότερα διαβιβάζει, (...).

336. *Ibid.*, II, 10 (91, 9-15 et 17-18) : (...) ἡνίκα ἂν ἀμάρτημά τι συμβαίη περὶ τὴν θεουργικὴν τέχνην, καὶ μὴ οἷα δεῖ τὰ αὐτοπτικά ἀγάλματα ἀλλ' ἕτερα ἂνθ' ἑτέρων ἀπάντησι τότε γὰρ ὑποδύομενα τὰ καταδεέστερα τὸ τῶν σεμνοτέρων τάξεων σχῆμα, προσποιεῖται ἐκεῖνο εἶναι ὅπερ ὑποδέδουκε, καὶ ἐνταῦθα ἀλαζόνας προῖεται λόγους καὶ μείζονας τῆς παρουσίας αὐτοῖς δυνάμεως. (...) ὁ δεῖ δὴ τοὺς 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 : (...) τοῖς περὶ τὰ μαντεία καὶ χρηστήρια τεταγμένοις δαιμονίοις ἐκλείπουσί τε κομιδὴ συνεκλείπει ταῦτ' αὐτά, καὶ φυγόντων ἢ μεταστάντων ἀποβάλλει 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 τὰ θεῖα πρὸς τὰ δαιμόνια συγγέοντες εἰς ταραχὴν αὐτοὺς 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 : ἔμοι δέ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος (...) ἐξευρόντες, (...).

340. JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 7 (84, 1-4) : (...) τῶν δέ τιμωρῶν δαιμόνων τα εἶδη τῶν τιμωριῶν ἐμφανόντων, τῶν δ' ἄλλων ὅπως οὖν πονηρῶν θηρία τινὰ βλαβερὰ καὶ αἰμοβόρα καὶ ἄγρια περικειμένων, (...).

341. *Ibid.*, III, 13 (130, 4-6) : (...) διὰ τὸ ἐξίτηλον τῆς δυνάμεως εἶωθεν ἐνίοτε ὑπὸ τῶν δαιμονίων φαύλων πνευμάτων ἐπιταράττεσθαι.

342. *Ibid.*, IV, 7 (190, 9-11) : (...) τῶν κακῶν δαιμόνων τῶν ὑποκρινομένων τὴν τῶν θεῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν δαιμόνων παρουσίαν, (...).

343. *Ibid.*, IV, 13 (198, 6-12) : (...) οὐδέ γὰρ πᾶς ἀνὴρ διακρίναι δυναθεῖη τί ποτ' ἐστὶ τὸ σπουδαῖον αὐτοῦ καὶ φαῦλον ἢ τίσι γνωρίσμασι διακρίνεται ἐκάτερον ὃ δὴ μὴ οἰοί τε ὄντες καθορᾶν ἀτόπως συλλογίζονται περὶ τούτων τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν, καὶ ἐπανάγουσιν αὐτὴν ἐπὶ τὰ κρεῖττονα γένη τῆς

φύσεως τε καί τῆς δαιμονίας τάξεως.

344. *Ibid.*, X, 7 (293, 6 et 10-11) : (...) οἱ θεουργοί (...) οὐδ' ὑπὸ πλάνου τινός φενακίζονται δαίμονος (...).

345. *Ibid.*, II, 10 (95, 1-8) : "Ὁ δέ νῦν λέγεις, ὡς κοινόν ἐστὶ <τό> τῆς εἰδωλοποιίας καί τῆς περιαιτολογίας θεῶν καί δαιμόνων καί τῶν ἄλλων, συμφύρει πάντα τὰ τῶν κρείττωνων γένη ἐν ἀλλήλοις, καί οὐδ' ἠντινοῦν αὐτῶν ἀπολείπει διαφορὰν πρὸς ἀλλήλα- ἐστὶ γὰρ αὐτοῖς οὕτω κοινὰ πάντα, καί οὐδέν τοις ὑπερέχουσιν ἀποδοθήσεται ἐξαιρέτων. "Ἐνεστι δ' οὖν καί δικαιοτέρον πρὸς σέ ἀντιλέγειν τί δὴ οὖν ἐστὶ κρεῖττον τό τῶν θεῶν γένος παρά τό τῶν δαιμόνων ;

346. PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 16, 419 A : Τίνοι γὰρ τῶν θεῶν διαφέρουσιν, εἰ καὶ κατ' οὐσίαν τό ἀφθαρτον καὶ κατ' ἀρετὴν τό ἀπαθές καὶ ἀναμάρτητον ἔχουσι ;

347. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 25 (236, 16 – 237, 7) : (...) προσήκει (...) τὴν ἀξίαν εὐλάβειαν ἔχειν, μὴ πῃ τῶν θεῶν ἀνάξιόν τι δῶρον προσαγάγωμεν ἢ ἀλλότριον ἐπὶ τῷ τέλει δέ κάκεῖνο παραγγέλλομεν, στοχάζεσθαι. πάντων τέλειος τῶν περὶ ἡμᾶς, τῶν ἐν τῷ παντί, τῶν κατὰ γένη διωρισμένων θεῶν ἀγγέλων δαιμόνων, καὶ πρὸς πάντας ταύτη ὁμοίως προσφιλή τὴν θυσίαν δωρεῖσθαι' μόνως γὰρ ἀν οὕτως ἐπάξιος τῶν ἐφεστηκότων αὐτῆς θεῶν ἢ ἀγιστεία 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) : Διὰ τί οὖν οἱ ταῦτα λέγοντες οὐ καὶ τὴν δλην ἀνα-στρέφουσι τάξιν, ὥστε ἡμᾶς ἐν καλλίονι ποιεῖν τάξει καὶ δυνατότερους ; εἰ γὰρ τροφῆας ἡμᾶς καὶ ἀποπληρωτάς ποιοῦσι τῶν δαιμόνων, ἡμεῖς τῶν δαιμόνων ἐσόμεθα αἰτιώτεροι ἕκαστον γὰρ ἀφ' οὗ γέγονεν, ἀπὸ τούτου καὶ τὴν τροφήν καὶ 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) : "Ἐπειτα ἀπορεῖς εἰ ἄχρι τοσούτου κατάγεται εἰς ὑπηρεσίαν ἀνθρώπων τό θεῖον ὡς μὴ ὀκνεῖν τινὰς καὶ ἀλφίτομάντις εἶναι. Τό δέ οὐ καλῶς ὑπολαμβάνεις, τὴν περιουσίαν τῆς δυνάμεως τῶν θεῶν καὶ τὴν ὑπερβάλλουσαν ἀγαθότητα καὶ τὴν πάντα περιέχουσαν αἰτίαν κηδεμονίαν τε ἡμῶν καὶ προστασίαν ὑπηρεσίαν ἐπονομάζων.

350. *Ibid.*, III, 17 (140, 6-7 ; 11-12 ; 15-16) : (...) ἢ παρούσα ἐπίστασις (...) κακῶς εἰκάζει καὶ τὴν τῶν θεῶν δύναμιν ὑπηρετικὴν εἶναι τοῖς ὑπ' αὐτῶν κατευθυνομένοις, (...) ἄλλα μεταδίδωσι μὲν πάσι τῶν ἀγαθῶν (...).

351. PLATON, *République*, II, 379 b : (...) οὐκοῦν ἀγαθός δ γε θεός τῷ δντι (...).

352. JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 5 (16, 17) : (...) τό ἀφανές αὐτῶν ἀγαθόν (...).

353. *Ibid.*, I, 13 (43, 4) : (...) τῆς ἀγαθοεργοῦ κηδεμονίας (...).
354. *Ibid.*, I, 13 (44, 8) : (...) εὐμένειαν (...).
355. *Ibid.*, III, 17 (139, 15) : (...) τὴν υπερβάλλουσαν ἀγαθότητα (...).
356. *Ibid.*, I, 12 (41, 6) : (...) εὐμενεῖς δντες καὶ ἰλεω (...).
357. *Ibid.*, X, 5 (292, 4) : (...) τοὺς τῶν ἀγαθῶν δοτήρας θεοῦς (...).
358. *Ibid.*, IV, 1 (181, 9) : (...) ἀφθόνω τῶν ἀγαθῶν ἀποπληρώσει (...).
359. *Ibid.*, IV, 10 (194, 15-16) : (...) ἀναίτιον (...) τῶν κακῶν καὶ ἀδικῶν (...).
360. *Ibid.*, I, 18 (52, 19 – 53, 1) : (...) πῶς αὐτῶν οἱ μὲν εἰσιν ἀγαθοποιοί, οἱ δὲ κακοποιοί.
361. *Ibid.*, I, 18 (54, 11-15) : "Ἀτοποὶ οὖν οἱ τε χρῶμα καὶ σχῆμα καὶ ἀφὴν τοῖς νοητοῖς εἶδеси προστιθέντες, διότι τα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν εἰσι τοιαῦτα, καὶ οἱ τοῖς οὐράνιοις σώμασι κακίαν ἀνατιθέντες, διότι τὰ μετέχοντα αὐτῶν φύεται ἐνίοτε 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 : (...) τὴν πίστιν ἢ βραδυτῆς ἀφαιρεῖ τῆς προνοίας, (...).
364. JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 5 (187, 4-5) : Καὶ πρὸς τὴν προνοίαν δὲ τὸ αὐτὸ τούτο κοινῶς εἰώθασιν οἱ πολλοὶ προσασπορεῖν, (...).
365. PLATON, *République*, II, 379 c : Οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἀν εἶη αἰτίος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἄλλα ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἰτίος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος πολὺ γὰρ ἐλάττω τάγαθά τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἀλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἰτία ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.
366. JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 4 (186, 16-17) : (...) εἰ τινα δὴ τιμωρίαν ἐπάγουσιν ἐκ παρακλήσεως τῶν καλούντων (...).
367. *Ibid.*, IV, 6 (189, 6-7) : (...) ὡς ἀδίκῃ τινα δράσθαι ἐν ταῖς κατὰ τὰς κλήσεις πραγματείαις (...).
368. *Ibid.*, IV, 7 (190, 17 – 191, 5) : Καθάπερ δὴ οὖν ἐν ταῖς μαντείαις μόνως τὸ ἀληθεύειν τοῖς θεοῖς ἀπονεύμαντες, κατιδόντες τὸ ψεῦδος λεγόμενον ἐν αὐταῖς, εἰς ἕτερον γένος αἰτίας τούτου ἀνήγομεν, τὸ τῶν δαιμόνων, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδικῶν θεοῖς μὲν καὶ ἀγαθοῖς δαίμοσιν ἀποδιδόναι δεῖ μόνως τὸ καλὸν καὶ δίκαιον, τὰ δὲ ἀδίκῃ καὶ ἀσυχρὰ ἀπεργάζονται οἱ φύσει πονηροὶ δαίμονες. (« De même que dans les oracles nous ne rapportons aux dieux que la vérité et que, voyant le mensonge s'y préférer, nous l'attribuons 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 τοῖς πλείστοις καί σοφωτάτοις νομίζουσι γάρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν <γάρ> ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ὡσπερ Ζωροάστρης ὁ μάγος, (...). Οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὠρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον. (...) τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν "Αἰδηγ, (...). Voir Y. VERNIÈRE, *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 ἀντικείμενος.

371. *Ibid.*, I, 8 (27, 8-10 ; 28, 1-5 et 16-20) : Τὸ δὲ δὴ καὶ τὸ διακωλύδόν ἐστὶ τοὺς θεοὺς προΐεναι πανταχοῦ καὶ τὸ ἀνειργον αὐτῶν τὴν δύναμιν ὡστε ἰέναι μέχρι τῆς οὐράνιας ἀψίδος ; (...) Οὐχ ὀρώ δὲ ἐγωγε καὶ τίνα τρόπον δημιουργεῖται τα τήδε καὶ εἰδοποιεῖται, εἰ γε μηδεμία θεία δημιουργία καὶ τῶν θείων ἐ'ιδῶν μετουσία διατείνει δια παντός τοῦ κόσμου. (...) Οὔτε γὰρ οἱ θεοὶ κρατοῦνται ἐν τισὶ τοῦ κόσμου μέρεσιν, οὔτε τα περὶ γῆν ἀμοῖρα αὐτῶν καθέστηκεν. Ἄλλ' οἱ μὲν κρείττονες ἐν αὐτῷ, ὡς ὑπὸ μηδενός περιέχονται, περιέχουσι πάντα ἐν ἑαυτοῖς.

372. *Ibid.*, I, 9 (30, 1-2) : (...) οὐδέ γάρ ἐστὶν ἀληθές τὸ ἐν ἀρχῇ, ὡς κατ' οὐρανόν μόνον οἱ θεοὶ περιπολοῦσι.

373. *Ibid.*, I, 9 (30, 3-4) : (...) πῶς ἐνύδριοί τινες λέγονται καὶ αέριοι, τόπους τε διειλήχασιν ἄλλοι ἄλλους.

374. *Ibid.*, I, 9 (33, 7-11) : (...) ἀλλ' οἶμαι τὰ μετέχοντα ἐστὶν ἕκαστα τοιαῦτα, ὡς τὰ μὲν αἰθερίως τὰ δ' ἀερίως τὰ δ' ἐνυδρίως αὐτῶν μετέχει ὁ δὴ κατιδοῦσα καὶ ἡ τῶν ἔργων τέχνη χρήται ταῖς οἰκειώσεσι καὶ κλήσεσι κατὰ τὴν τοιαύτην διαίρεσιν καὶ οικειότητα.

375. *Ibid.*, I, 9 (30, 2-3) : (...) πάντα γὰρ αὐτῶν ἐστὶ πλήρη (...).

376. ARISTOTE, *De l'âme*, A 5, 411 a 7 : Θαλής ὠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (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 γὰρ ἐν αὐτῇ μάλλον ἡμεῖς καὶ πληρούμεθα ὑπ' αὐτῆς, (...).

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

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

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

381. *Ibid.*, I, 9 (33, 3-4) : (...) δσα δ' ἐστὶν ἐξηρημένα τοῖς δλοῖς παντελῶς

(...); III, 14 (133, 2-3) : (...) χωριστή καί ἡ θεία παρουσία ἐστὶ καί ἡ ἐλλάμψις (...); V, 2 (200, 3-4) : (...) καί τὴν τῶν θεῶν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἐξηρημένην ὑπερβολὴν (...); V, 5 (206, 12) : (...) ὡς αἰτίων ἐξηρημένων (...).

382. *Ibid.*, I, 9 (31, 5-6) : (...) τῶν θεῶν τό φῶς ἐλλάμπει χωριστῶς (...) προχωρεῖ διὰ τῶν δντων δλων.

383. *Ibid.*, III, 12 (129, 3-5) : (...) χωριστή δ' ουσα καί ἀδιαίρετος δλη πανταχοῦ πάρεστι τοῖς μεταλαμβάνειν αὐτῆς δυναμένοις, (...).

384. *Ibid.*, V, 23 (233, 7-10) : (...) ἐπεὶ γαρ ἔδει καί τά ἐν γῆ μηδαμῶς εἶναι ἀμοιρα τῆς θείας κοινωνίας, ἐδέξατό τινα ἀπ' αὐτῆς θεϊαν μοῖραν καί ἡ γῆ, ἱκανὴν οὖσαν χωρήσαι τοὺς θεοῦς.

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

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

387. PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 29, 426 B : οὐ γαρ ὡς σμήνους ηγεμόνας δεῖ ποιεῖν ἀνέξοδους οὐδὲ ὄρουρῆν συγκλείσαντας τὴ ὕλη, μάλλον δὲ συμφράξαντας, ὡσπερ οὗτοι τοὺς θεοῦς ἀέρων ἐξεις ποιοῦντες καί ὑδάτων καί πυρός δυνάμεις ἐγκεκραμένους ηγούμενοι συγγενῶσι τῷ κόσμῳ 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 : (...) ἀρχοντα πρῶτον καί ηγεμόνα τοῦ δλου θεόν ἔχοντα καί νουν καί λόγον, (...) et 30, 426 C : 'Εκεῖνος δ' οἶμαι σεμνότερος ὁ λόγος καί μεγαλοπρεπέστερος, ἀδέσποτος καί αὐτοκρατεῖς τοὺς θεοῦς ὄντας, (...).

389. PLUTARQUE, *De Pythiae oraculis*, 8, 398 A : ἐγὼ δὲ φαίην ἂν καί τῶν ἀναθημάτων τὰ ἐνταυθοῖ μάλιστα συγκινεῖσθαι καί συνεπισημαίνειν τῆ τοῦ θεοῦ προνοια, καί τούτων μέρος μηδὲν εἶναι κενόν μηδ' ἀναίσθητον, ἄλλα πεπλήσθαι πάντα θεϊότητος. (« 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 (ἀγώγιμου αὐθωρον : charme agissant sur l'heure) ; XXXVII, 187.

392. JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 13 (197, 13 – 198, 5 et 199, 2-4) : (...) πῶς λίθος ἢ βοτάνη πολλάκις φύσιν ἔχουσιν ἀφ' εαυτῶν φθαρτικὴν ἢ πάλιν συναγωγὸν τῶν γιγνομένων μὴ γαρ οὐκ ἦν ἐπὶ τούτων μόνων ἄλλα καί ἐπὶ μειζόνων καί ἐν μείζοσι πράγμασι φύσεων ἢ φυσικὴ αὐτῆ επικράτεια, ἦν οἱ μὴ δυνάμενοι συλλογίζεσθαι τάχ' ἂν ἐπὶ τὰ κρείττονα ἔργα τὰ τῶν φύσεων ενεργήματα μεταφέροιν. Ἦδη τοίνυν συνωμολόγηται, ἐν τῇ γενέσει καί περὶ τὰ ἀνθρώπεια πράγματα καί δσα ἐστὶν ἐν τοῖς περὶ γῆν τό τῶν πονηρῶν δαιμόνων φύλον

πλέον ἐπικρατεῖν δύνασθαι. (...) Οὐδαμῶς ἀρα τό θείον καί δσον ἐστίν ἀγαθόν δαιμόνιον ὑπηρετεῖ ταῖς παρανόμοις εἰς τά ἀφροδίσια τῶν ἀνθρώπων ἐπιθυμίας, (...). (« 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 ιεροῦς τινας δεσμούς καί λύειν τούτους, τά τε κεκλεισμένα ἀνοίγειν καί τās προαιρέσεις μεταβάλλειν τῶν ὑποδεχόμενων, ὡστε ἐκ φαύλων σπουδαίας ἀπεργάζεσθαι, πάντα δὴ ταύτα ἐξωθεν τήν ἐπίπνοιαν γίνεσθαι 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 adhibitibus 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 ἀντί τῶν θεῶν εἰσκρίνοντα, ους δὴ καί καλοῦσίν ἀντιθέους (...).

398. *Ibid.*, V, 9 (209, 14-19) : "Όταν (...) λάβωμέν τί ζῶον ἢ τῶν φυσόμενων ἐπί τῆς γῆς ἀκραιφνῶς καί καθαρῶς διασῶζον τό βούλημα τοῦ πεπονηκότος, τότε δια τοῦ τοιούτου τήν ἐπιβεβηκυῖαν ἀχράντως ἐπ' αὐτοῦ δημιουργικήν αἰτίαν οἰκείως κινούμεν.

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 ἐν ἐνί ζῶῳ τῷ παντί καί μίαν ζωὴν τήν αὐτήν πανταχοῦ ἔχοντι κοινωνία τῶν ὁμοίων δυνάμεων ἢ τῶν ἐναντίων διάστασις ἢ τις ἐπιτηδειότης τοῦ ποιοῦντος προς τό πάσχον συγκινεῖ τά ὅμοια καί ἐπιτήδεια ὡσαύτως κατὰ μίαν συμπάθειαν διήκουσα καί ἐν τοῖς πορρωτάτω ὡς ἐγγίστα ουσι, λέγεται μὲν τι οὕτω τῶν ἀληθῶν καί τῶν

συνεπομένων ταις θυσίαις ἐξ ανάγκης, οὐ μὴν δ γε αληθῆς τρόπος τῶν θυσιῶν ἐπιδείκνυται.

401. *Ibid.*, V, 9 (209, 11-14) : Βέλτιον οὖν φιλίαν καί οἰκείωσιν αἰτιάσθαι, σχέσιν τε συνδετικὴν τῶν δημιουργούντων πρὸς τὰ δημιουργούμενα καὶ τῶν γεννώντων πρὸς τὰ ἀπογεννώμενα.

402. Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. 163.

403. Voir p. 59-61.

404. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 23 (233, 11-16) : Ταῦτα τοίνυν κατιδοῦσα ἡ θεουργικὴ τέχνη, κοινῶς τε οὕτως κατ' οἰκειότητα ἐκάστῳ τῶν θεῶν τὰς προσφόρους ὑποδοχὰς ἀνευρίσκουσα, συμπλέκει πολλάκις λίθους βοτάνας ζῶα ἀρώματα ἄλλα τοιαῦτα ἱερά καὶ τέλεια καὶ θεοειδή, κάπειτα ἀπὸ πάντων τούτων ὑποδοχὴν ὀλοτελή καὶ καθαρὰν ἀπεργάζεται.

405. E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 289-293.

406. HÉRODOTE, V, 86 (9-16) : 'Αθηναίους μὲν νυν, ἐπεῖτε σφι οὐδεὶς ἐς μάχην κατίστατο, ἀποβάντας ἀπὸ τῶν νεῶν τραπέσθαι πρὸς τὰ ἀγάλματα οὐ δυναμένους δέ ἀνασπάσαι ἐκ τῶν βάθρων αὐτὰ οὕτω δὴ περιβαλομένους σχοινιά ἐλκειν, ἐς οὐ ἐλκόμενα τὰ ἀγάλματα ἀμφοτέρω τούτῳ ποιῆσαι, ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες, ἄλλω δέ τω ἐς γούνατα γάρ σφι αὐτὰ πεσεῖν, καὶ τὸν ἀπὸ τούτου χρόνον διατελέειν οὕτω ἔχοντα.

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 : καὶ τοῖς ἀγάλμασι δέ τουτέοισιν εὐχονται, οἷον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὐ τι γινώσκων θεοῦς, οὐδ' ἥρωας οἰτινές εἰσι.

408. LUCIEN *Philopseudès*, 19 : Ἐπειδὴν τάχιστα (...) νύξ γένηται, ὁ δέ καταβάς ἀπὸ τῆς βάσεως, ἐφ' ἣ ἔστηκε. περίεσιν ἐν κύκλῳ τὴν οἰκίαν καὶ πάντες ἐντυγχάνουσιν αὐτῷ ἐνίοτε καὶ ἄδοντι, καὶ οὐκ ἔστιν ἄδντινα ἠδίκησεν ἐκτρέπεσθαι γάρ χρή μόνον ὁ δέ παρέρχεται μηδὲν ἐνοχλήσας τοὺς ἰδόντας. Καὶ μὴν καὶ λούεται τὰ πολλὰ καὶ παίζει δι' ὅλης τῆς νυκτός, ὥστε ἀκούειν τοῦ ὕδατος ψοφούντος.

409. *Ibid.*, 33 : (...) ἀλλὰ μοι καὶ ἔχρησεν ὁ Μέμων αὐτός ἀνοίξας τὸ στόμα ἐν ἔπεσιν ἐπτὰ (...).

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, *Περὶ τῆς Συρίας θεοῦ*, 10 : (...) ἐνὶ δέ καὶ (...) ζῶανα θεοπρεπέα καὶ θεοῦ δέ κάρτα αὐτοῖσιν ἐμφανέες ἰδρῶει γάρ δὴ ὦν παρά σφίσι τὰ ζῶανα καὶ κινέεται καὶ χρησμηγορεῖ.

412. *Ibid.*, 36 : (...) μαντήια πολλά μὲν παρ' Ἑλλησι, πολλά δὲ καί παρ' Αἰγυπτίοισι, τα δὲ καί ἐν τῇ Λιβύῃ καί ἐν τῇ δὲ Ἀσίῃ πολλά ἐστίν. Ἀλλά τὰ μὲν οὔτε Ἰρέων ἀνευ οὔτε προφητέων φθέγγονται ὁδὲ δὲ αὐτός τε κινέεται καὶ τὴν μαντηίην ἐς τέλος αὐτουργεῖ. Τρόπος δὲ αὐτῆς τοιόσδε- εὐτ' ἂν ἐθέλη χρησιμηγορεῖν, ἐν τῇ ἔδρῃ πρῶτα κινέεται- οἱ δὲ μιν ἰρέες αὐτίκα ἀείρουσιν ἣν δὲ μὴ ἀείρωσι, ὁ δὲ ἰδρώει καὶ ἐς μέζον ἐπι κινέεται. Εὐτ' ἂν δὲ ὑποδύντες φέρωσιν, ἀγει σφέας πάντη περιδινέων καὶ ἐς ἄλλον ἐξ ἕτερου μεταπηδέων Τέλος ὁ ἀρχιρεὺς ἀντιάσας ἐπερέεται μιν περὶ ἀπάντων πρηγμάτων ὁ δὲ ἦν τι μὴ ἐθέλη ποιέεσθαι, ὀπίσω ἀναχωρεῖ, ἦν δὲ τι ἐπαινέῃ ἀγει ἐς τὸ πρόσω τοὺς προσφέροντας δκωσπερ ἠνιοχέων.

413. APULEE, *Métamorphoses ou l'âne d'or*, XI, 17 : *At cum ad ipsum iam templum pervenimus, sacerdos maximus quique divinas effigies progerebant et qui venerandis penetralibus pridem fuerant initiati intra cubiculum deae recepti disponunt rite simulacra spirantia.*

414. JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 2, 160 a : Ἡ δὲ ὡσπερ ἐνδείξασθαι τὴν Ῥωμαίων ἐθέλουσα δῆμῳ διτι μὴ ξόανον ἀγουσιν ἀπὸ τῆς Φρυγίας ἀψυχον, ἔχει δὲ ἀρα δύναμιν τινα μείζω καὶ θειοτέραν δὲ δὴ παρά τῶν Φρυγῶν λαβόντες ἔφερον, ἐπειδὴ τοῦ Τύβριδος ἠψατο, τὴν ναῦν ἴστησιν ὡσπερ ριζωθεῖσαν ἐξαίφνης, κατὰ τοῦ Τύβριδος.

415. MACROBE, *Saturnales*, I, 23, 13 : *Huius templi religio etiam divinatione praepollet. 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. DIOGÈNE LAERCE, II, 116 : Τούτον φασιν περὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς τοῦ Φειδίου τοιοῦτον τινα λόγον ἐρωτήσαι- « ἀρά γε ἡ τοῦ Διὸς Ἀθηνᾶ θεὸς ἐστὶ » ; φήσαντος δὲ « ναί », « αὐτῇ δὲ γε, » εἶπεν, « οὐκ ἐστὶ Διός, ἀλλὰ Φειδίου » συγχωρουμένου δὲ, « οὐκ ἀρα, » εἶπε, « θεὸς ἐστίν. » (« 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 : ὡσπερ Ἑλλήνων οἱ τὰ χαλκὰ καὶ τὰ γραπτὰ καὶ τὰ λίθινα μὴ μαθόντες μηδ' ἐθισθέντες ἀγάλματα καὶ τιμάς θεῶν ἀλλὰ θεοὺς καλεῖν, εἶτα τολμώντες λέγειν διτι τὴν Ἀθηναίαν Λαχάρης ἐξέδουσε, τὸν δ' Ἀπόλλωνα

χρυσούς βοστρύχους έχοντα Διονύσιος απέκειρεν, (...) 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. ORIGÈNE, *Contre Celse*, VII, 64 (p. 164, 17-26 Borret) : Χριστιανοί δέ καί 'Ιουδαίοι διά τό (...) « Ού ποιήσεις σεαυτώ είδωλον (...) ού προσκυνήσεις αύτοίς ούδέ μή λατρεύσεις αύτοίς », (...) 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 prosternerás 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 φανεροίς άποτυπώσαντες πλάσμασι, τοις καθάπερ έκ βίβλων τών άγαλμάτων αναλέγειν 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 abstinencia*, II, 49, 3 : (...) ὁ τίνος τῶν κατὰ μέρος <θεῶν> Ἱερεὺς ἐμπειρὸς τῆς ἰδρύσεως τῶν ἀγαλμάτων. (« 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 δοκοῦσιν οἱ πάλαι σοφοί, ὄσοι ἐβουλήθησαν θεοὺς αὐτοῖς παρεῖναι ἱερά καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι, εἰς τὴν τοῦ παντός φύσιν ἀπιδόντες, ἐν νῶ λαβεῖν ὡς πανταχοῦ μὲν εὐάγωγον ψυχῆς φύσις, δέξασθαι γε μὴν ράστον ἂν εἴη ἀπάντων εἴ τις προσπαθῆς τι τεκτῆναιτο ὑποδέξασθαι δυνάμενον μοῖραν τινα αὐτῆς.

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 ; "Α δὴ κατιδόντες οἱ πάλαι σοφοί, τὰ μὲν ἄλλοις, τὰ δὲ ἄλλοις προσάγοντες τῶν ουρανίων, ἐπήγοντο θείας δυνάμεις εἰς τὸν θνητὸν τόπον κεί διὰ τῆς ὁμοιότητος ἐφειλκύσαντο ἱκανή γὰρ ἡ ὁμοιότης συνάπτειν τὰ ὄντα ἀλλήλοις.

425. Pour P. Boyancé (*Théurgie et téléstique 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 LAODICÉE, *Περὶ θεῶν 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 : Εἰ δὲ καὶ τις τῶν Ἑλλήνων οὕτω κούφος τὴν γνώμην ὡς ἐν τοῖς ἀγάλμασιν ἐνδὸν οἰκεῖν νομίζειν τοὺς θεοὺς, (...).

429. MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, 61, 5-6 : (...) ἑωρακῶς ὁ ἐνοικῶν δαίμων ἐν τῇ στήλῃ, μὴ φέρων ἰδεῖν τό φοβερόν σημεῖον, ἐξελθὼν ἐκ τοῦ μαρμάρου μετὰ ἀταξίας πολλῆς (...).

430. O. BALLÉRIAUX, *Mantique et téléstique 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 : καὶ Ἀθηναίοις ποτὲ θυσασμένοις πρό του λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου.

433. MAXIME DE TYR, *Philosophumena*, IV, 5 (p. 46 Hobein) : (...) καθάπερ τά Ἰδρύματα, οἷς περιέβαλλον οἱ τελεσταί χρυσόν καί ἀργυροί » 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. ORIGÈNE, *Contre Celse*, V, 38 (p. 116, 29-38 Borret) = NUMÉNIUS, fr. 53 : Περί δέ Σαράπιδος πολλή καί διάφανος ιστορία, χθες καί πρώην εις μέσον ἔλθόντος κατά τινας μαγανείας τοῦ βουλευθέντος Πτολεμαίου οἰονεῖ ἐπιφανή δείξει τοις ἐν Ἀλεξανδρεία θεόν. Ἀνέγνωμεν δέ παρά Νουμηνίου τῷ Πυθαγορείῳ περί τῆς κατασκευῆς αὐτοῦ, ὡς ἄρα πάντων τῶν ὑπό φύσεως διοικουμένων μετέχει οὐσίας ζῶων καί φυτῶν ἵνα δόξη μετά τῶν ἀτελέστων τελετῶν καί τῶν καλουσῶν δαίμονας μαγανειῶν οὐχ ὑπό ἀγαματοποιῶν μόνων κατασκευάζεσθαι θεός ἀλλὰ καί ὑπό μάγων καί φάρμακων καί τῶν ἐπωδαῖς αὐτῶν 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. THÉLAMON, *Paiens 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. FESTUGIÈRE 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. MAHÉ, *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 ficator 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 diviniore 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 l'Antiquité*, 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) : Περὶ δ' ἄλλου γένους μαντικῆς λέγεις ταῦτα' « ἄλλοι παρακολουθοῦντες ἑαυτοῖς κατὰ τὰ ἄλλα, κατὰ τὸ φανταστικόν θειάζουσιν, οἱ μὲν σκότος συνεργὸν λαβόντες οἱ δὲ καταπόσεις

τινών οί δ' έπωδάς καί συστάσεις καί οί μέν δι' ύδατος φαντάζονται οί δ' έν τοίχω οί δ' έν ύπαίθρω αέρι οί 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 παριέδρου παράδοσις... [λέγϊε τήν πρώτην σύστασιν (...)].

448. *Ibid.*, III, 495 : Σύστασις πρός"Ηλιον. περί πά[σης] πράξ[ε]ως καί περ[ί] π[άν]τ[ω]ν ποιήσις], περί ών εάν θέ[λη]ς, ούτως έπικαλου.

449. *Ibid.*, IV, 930.

450. H. LEWY, *op. cit.*, p. 229.

451. *P.G.M.*, XIII, 378-379 : (...) έπικαλού 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 : 'Απολλωνίακη έπίκλησις (...) I μηδέ σύ μνήσις έπ' έμαϊς ιεραϊς έπαιδαϊς (...). Καί όταν εισέληθη, έρωτα αυτόν | περί ού θέλεις, περί μαντείας, περί εποποιίας, | περί όνειροπμπείας, περί όνειραιτησίας, περί |όνειροκριτίας, περί κατακλίσεως, περί πάντων, | δ[σ]ων έστιν έν τη μαγική έμπει[ρία].

455. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, I, p. 11-12.

456. H. LEWY, *op. cit.*, p. 239 et note 43.

457. A.-J. FESTUGIÈRE, *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. FESTUGIÈRE, *Révélation, op. cit.*, I, p. 12-13, 20, sq.

460. R. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 24.

461. Fr. CUMONT, *L'Égypte des astrologues, op. cit.*, p. 161 ; A. BOUCHÉ-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 ἐπιχυθεν αὐτῆ ὕδωρ ἀδιάφορον μὲν ἐστὶ κατὰ τὴν οὐσίαν πρὸς τὰ ὁμογενῆ ὕδατα- ἀλλ' ἢ γε ἐπ' αὐτῷ τελετῇ καὶ τὰ ἐπάσματα (...) ἐπίτηδειον πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ χρώματος ἐργάζονται πνεύματος. (Voir A. BOUCHÉ- 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) : (...) καὶ ἄχρι τῶν ἀψυχῶν οἶον ψηφιδῶν ἢ ράβδων ἢ ξύλων τινῶν ἢ λίθων ἢ πυρῶν ἢ ἀλφίτων διήκει τὴν προδηλώσει (...). Voir aussi III, 17 (139, 12-13) : (...) ὡς μὴ ὀκνεῖν τινὰς καὶ ἀλφιτομάντις εἶναι. Sur Apollon, « devin de farine » : A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 182 et M. DELCOURT, *op. cit.*, p. 76.

466. PLATON, *Lois*, IV, 716 d : (...) τῷ μὲν ἀγαθῷ θύειν καὶ προσομιλεῖν ἀεὶ τοῖς θεοῖς εὐχαῖς καὶ ἀναθήμασι καὶ συμπάσῃ θεραπείᾳ θεῶν κάλλιστον καὶ ἀριστον καὶ ἀνυσιμώτατον πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον (...).

467. PLATON, *Banquet*, 188 c-d : cité p. 60, note 237.

468. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Prép. év.*, IV, 10, 7 : Πρώτα δὲ πάντων διελθεῖν εὐλογῶν δι' ὧν ὁ προειρημένος συγγραφεὺς ἐν οἷς ἐπέγραψεν *Περὶ τῆς τῶν ἐμψυχῶν ἀποχῆς* μὴ χρῆναί φησι μῆτε τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ μῆτε ταῖς μετ' αὐτὸν θεαῖς δυνάμεσιν γεῶδες μῆδεν μῆτε θυμίαν μῆτε θυεῖν ἀλλότρια γὰρ τὰ τοιαῦτα ἢ κατὰ τὴν ἐμπρέπουσαν εὐσέβειαν.

469. PORPHYRE, *De abst.*, II, 7 = EUSÈBE, *Prép. év.*, IV, 14, 1 : Πόρρω δὲ τῶν τὰς θυσίας ἀπαρχῶν τοῖς ἀνθρώποις προἰουσῶν παρανομίας ἢ τῶν δεινοτατῶν θυμάτων παράληψις ἐπεισῆχθη ὡμότητος πλήρης, ὡς δοκεῖν τὰς πρόσθεν λεχθείσας καθ' ἡμῶν ἀράς νυν τέλος εἰληφέναι, σφαζάντων τῶν ἀνθρώπων καὶ τοὺς βωμούς αἰμαζάντων, ἀφ' οὗ λιμῶν τε καὶ πολέμων πειραθέντες αἱμάτων ἤφαντο.

470. PORPHYRE, *De abst.*, II, 6L, 1 = EUSÈBE, *Prép. év.*, IV, 9 : Θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νους καθαρὸς (...) ἀπάρχεσθαι τῶν ἄλλων, μὴ παρέργως δέ, ἄλλα σὺν πάσῃ προθυμίᾳ. (« 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 = EUSÈBE, *Prép. év.*, IV, 11 : Θεῷ μὲν τῷ ἐπὶ πάσιν, ὡς τις ἀνήρ σοφὸς ἔφη, μὴδὲν τῶν αισθητῶν μῆτε θυμιώντες μῆτ' ἐπονομάζοντες οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἐνυλον δ μὴ τῷ ἀῦλῳ εὐθύς ἐστὶν ἀκάθαρτον.

472. EUSÈBE, *Prép. év.*, IV, 12, 1 – 13, 1 = APOLLONIUS de TYANE, *Περὶ θουσιῶν* (...) ἐκεῖνος δ' Ὑσανεύς' Ἀπολλώνιος τάδε γράφειν λέγεται (...) μόνῳ δὲ χρώτῳ πρὸς αὐτὸν αἰεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ δια στόματος ἰόντι, καὶ παρὰ τοῦ καλλίστου τῶν δυνάμεων δια τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτιῶν τάγαθά νους δὲ ἐστὶν οὗτος, ὀργάνου μὴ δεόμενος. Οὐκοῦν κατὰ ταῦτα οὐδαμῶς τῷ μεγάλῳ καὶ ἐπὶ πάντων θεῷ θυτέον. (« Apollonius de Tyane, dit-on, a écrit ceci : (...) à son égard (= à l'égard du dieu suprême), on n'utilisera 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 abstinencia*, 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 abstinencia*, II, 21, 3).

475. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 10 (213, 8-13) : cité p. 79, note 348.

476. ΘΕΟΦΡΑΣΤΕ, *Περὶ ευσέβειας*, *apud* PORPHYRE, *De abst.*, II, 24, 1 et 5 = EUSÈBE, *Prép. év.*, TV, 14, 5-6 : Καὶ γὰρ ἄλλως τριῶν ἔνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς ἢ γὰρ διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρεῖαν τῶν αγαθῶν. (...) τούτων τινός ἔνεκα θυτέον. (...) Εἰ τοίνυν θυτέον <μέν τούτων> τινός ἔνεκα, οὐθενός δέ τούτων χάριν αὐτό πρακτέον, δῆλον ὡς οὐ θυτέον ἐστὶ ζῶα <τό παράπαν τοῖς θεοῖς>.

477. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 5 (206, 3-13) : (...) ἐγὼ δέ σοι λέγω τό γε ἐμόν δόγμα περὶ θυσιῶν, ὡς οὐδέποτε αὐτάς δεῖ προσίεσθαι τιμῆς μόνης ἔνεκα, καθάπερ δὴ τιμῶμεν τοὺς εὐεργέτας, οὐδέ ομολογίας ἔνεκα χαρίτων, ἐθ' οἷς ἡμῖν οἱ θεοὶ δεδώκασιν ἀγαθοῖς, οὐδέ ἀπαρχῆς χάριν ἢ δώρων τινῶν ἀντιδόσεως, ἀφ' ὧν ἡμῖν παρέχουσιν οἱ θεοὶ πρεσβυτέρων δώρων κοινὰ γὰρ ταῦτα καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐστίν, ἀπὸ τε τῆς κοινῆς εἰληπταὶ πολιτείας, τό τῶν θεῶν παντελῶς ὑπερέχον καὶ τῆς τάξεως αὐτῶν, ὡς αἰτίων ἐξηρημένων, μηδαμῶς 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 τῶν θυσιῶν, καὶ δια τί μάλιστα τοσαῦτα ἐπιτελεῖ, (...) ταῦτα δὴ οὐν οὐδ' ὅλως ἐνδείκνυνται οἱ τοιοῦτοι τρόποι τῶν θυσιῶν. "Ὡστε οὐκ ἂν τις αὐτούς δοκιμάσειε δικαίως ὡς επαξίως τῶν ἐν αὐταῖς ἐργῶν τὴν αἰτίαν ἀπολογιζομένους, ἀλλ' εἴπερ ἄρα, ὡς ἐπακόλουθοντα καὶ κατὰ δεῦτερον τρόπον συνηρημένους τοῖς πρώτοις καὶ πρεσβυτάτοις αἰτίοις δευτέρως ἀν αὐτούς παραδέξαιτο.

479. *Ibid.*, V, 14 (217, 3-11 et 218, 16-17) : Ἀρχὴ δέ πασῶν ἀρίστη ἢ τῆς τῶν θεῶν τάξεως τὸν θεσμόν τῶν θυσιῶν ἐχόμενον ἐπιδείκνυσιν ἀνωθεν οὐν τοὺς μὲν ὑλαίους τῶν θεῶν τοὺς δέ ἀύλους ὑποθώμεθα ὑλαίους μὲν τοὺς τὴν ὕλην περιέχοντας ἐν ἑαυτοῖς καὶ διακοσμοῦντας, ἀύλους δέ παντελῶς τοὺς

έξηρημένους από τής ύλης και υπερέχοντας. Κατά δέ τήν τών ιερέων τέχνην άρχεσθαι χρή τών Ιερουργιών από τών ύλαίων ού γάρ άν άλλως επί τούς άύλους θεούς γένοιτο ή ανάβασις. 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) : "Όταν μέν ουν θεούς θεραπεύωμεν τούς βασιλεύοντας ψυχής και φύσεως, ούκ άλλότριον τούτοις έστι και φυσικάς δυνάμεις προσφέρειν, σώματα τε τά διοικούμενα υπό τής φύσεως καθαγίζειν αύτοις ούκ έστιν απόβλητον δλα γαρ τά τής φύσεως έργα υπηρετεί τε αύτοις και συντελεί τι αυτών εις τήν διακόσμησιν. "Όταν δέ τούς αύτούς καθ' έαυτούς μονοειδείς όντας τιμάν έπιχειρώμεν, άπολύτοις τιμαίς αύτούς γεραίρειν άξιον τά δέ νοερά τοις τοιούτοις δώρα αρμόζει και τά τής ασωμάτου ζωής, δσα τε αρετή και σοφία δωρεΐται, και ε'ί τινα τέλεια και δλα τής ψυχής έστιν αγαθά. Και μήν τοίς γε μέσοις και τών μέσων ήγεμονοΐσιν αγαθών ενίστε μέν άν διπλά δώρα συναρμόσειεν, ενίστε δ' άν επίκοινα προς αμφοτερα ταύτα, ή και άποσχιζόμενα μέν από τών κάτω προς δέ τά υψηλότερα ανήκοντα, ή πάντως ενί γε τών τρόπων συμπληρούντα τήν μεσότητα.

481. *Ibid.*, V, 15 (219, 3-12) : (...) δε μέν γάρ δλοι ψυχή γιγνόμεθα και έσμεν έξω του σώματος μετέωροι τε τώ νω, μεθ' δλων τών άύλων θεών μετεωροπολούμεν δε δ' αυ δεδέμεθα έν τώ όστρεώδει σώματι, και υπό τής ύλης κατεχόμεθα και έσμεν σωματοειδείς πάλιν ούν ήκει τής θρησκείας ό διπλούς τρόπος ό μέν γάρ έσται απλούς ασώματος αγνός από πάσης γενέσεως, δστις ταίς άχράντοις επιβάλλει ψυχαίς, ό δ' αναπιμπλάμενος τών σωμάτων και τής ένύλου πάσης πραγματείας, δστις ταίς μή καθαραίς πρέπει ψυχαίς μηδέ άπολυθείσαις πάσης γενέσεως. (« Quand nous devenons tout entiers áme, que nous sommes hors du corps et que nous nous elevons par l'intellect, nous nous occupons des choses célestes avec tous les dieux immatériels ; quand, au contraire, nous sommes liés au corps semblable á un coquillage, nous sommes enveloppés par la matière et corporels ; á nouveau donc, voici le double mode du culte : l'un sera simple, incorporel, pur de tout devenir, c'est celui qui échoit aux ámes pures, l'autre, rempli des corps et de toute l'opération matérielle, c'est celui qui convient aux ámes 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 υπό τήν φύσιν, φυσικάς τε δυνάμεσι διοικείται,

καί κάτω πρὸς τὰ τῆς φύσεως ἔργα βλέπει, συμπληροί τε τῆς εἰμαρμένης τὴν διοίκησιν, καί τῶν καθ' ε'ίμαρμένην ἐπιτελουμένων δέχεται τὴν τάξιν, πρακτικόν τε λογισμὸν αἰεὶ ποιείται περὶ μόνων τῶν κατὰ φύσιν. Ὀλίγοι δέ τινες ὑπερφυεῖ δὴ τινι δυνάμει τοῦ νοῦ χρώμενοι, τῆς φύσεως μὲν ἀφιστάνονται, πρὸς δὲ τὸν χωριστὸν καὶ ἀμιγῆ νοῦν περιάγονται, οἵτινες ἅμα καί τῶν φυσικῶν δυνάμεων γίνονται κρείττονες. Ἐνιοὶ δὲ μεταξὺ τούτων φέρονται περὶ τὰ μέσα τῆς φύσεως τε καὶ τοῦ καθαροῦ νοῦ, οἱ μὲν ἀμφοτέρω ἐφεπόμενοι, οἱ δὲ συμμικτὸν τινα ἀπ' αὐτῶν ζωὴν μετίοντες, οἱ δὲ ἀπολυόμενοι μὲν τῶν ὑποδεεστέρων ἐπὶ δὲ τὰ ἀμείνονα μεθιστάμενοι.

484. Sur cet aspect varié du culte, voir p. 108.

485. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 18 (224, 8 – 225, 11) : Οἱ μὲν γὰρ ἐπιτροπευόμενοι κατὰ τὴν τῶν ὅλων φύσιν, καὶ αὐτοὶ κατὰ φύσιν τὴν οἰκείαν ἑαυτῶν ζώντας δυνάμεσι τε τῆς φύσεως χρώμενοι, τὴν θρησκείαν ἐπιτηδεύουσι τῇ φύσει πρόσφορον καὶ τοῖς κινουμένοις ὑπὸ τῆς φύσεως σώμασι, τόπους τε καὶ αέρα καὶ ὕλην καὶ δυνάμεις τῆς ὕλης καὶ σώματα καὶ τὰς περὶ τοῖς σώμασιν ἐξεις καὶ ποιότητας, κινήσεις τε τὰς προσήκουσας καὶ μεταβολὰς τῶν ἐν γενέσει, καὶ τὰλλα τὰ ἐχόμενα τούτων ἐπιτηδεύοντες ἐν τε τοῖς ἄλλοις τῆς ευσέβειας μορίοις καὶ δὴ καὶ ἐν τῷ θηηπολικῷ μέρει. Οἱ δὲ κατὰ νοῦν μόνον καὶ τὴν τοῦ νοῦ ζωὴν τὸν βίον διάγοντες, τῶν δὲ τῆς φύσεως δεσμῶν ἀπολυθέντες, νοερὸν καὶ ἀσώματον Ἱερατικῆς θεσμὸν διαμελετώσι περὶ πάντα τῆς θεουργίας τὰ μέρη. Οἱ δὲ μέσοι τούτων κατὰ τὰς διαφορὰς τῆς μεταξὺ μεσότητος καὶ τὰς οδοὺς τῆς ἀγιστείας διαφόρους διαπονοῦσιν, ἤτοι μετέχοντες ἀμφοτέρων τῶν τρόπων τῆς θρησκείας, ἢ τοῦ μὲν ἀφιστάμενοι, ἢ ὡς ὑπόθεσιν αὐτὰ λαμβάνοντες τῶν τιμιωτέρων (ἀνευ γὰρ αὐτῶν οὐκ ἂν ποτε παραγένοντο τὰ υπερέχοντα), ἢ ἄλλως οὕτως μεταχειριζόμενοι αὐτὰ 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) : Οὐ δεῖ δὴ τό ἐν ἐνὶ ποτε μόλις καὶ ὀψέ παραγιγνόμενον ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς τοῦτο κοινὸν ἀποφαίνειν πρὸς

απαντάς ανθρώπους, ἀλλ' οὐδέ πρὸς τοὺς ἀρχομένους τῆς θεουργίας ποιησθαι αὐτόχρομα κοινόν, οὐδέ πρὸς τοὺς μεσούντας ἐν αὐτῇ καὶ γὰρ οὗτοι ἀμωσγέπως σωματοειδῆ ποιοῦνται τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ὀσιότητος.

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) : Ὁ μὲν γὰρ καθαρὸς ὑπερέχεται παντελῶς καὶ ἐστὶν ἀσύμμετρος, ὁ δὲ τοῖς σώμασι προσχρῶμενος καὶ ταῖς διὰ τῶν σωμάτων δυνάμεσι, πάντων μάλιστα ἐστὶ συγγενέστατος, δυνατὸς μὲν ἐμποιεῖν τινὰς εὐπραγίας εἰς τὸν βίον, δυνατὸς δὲ ἀποτρέπειν καὶ τὰς ἐνισταμένας δυσπραγίας, συμμετρίαν δὲ καὶ κράσιν τῷ θνητιζί 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) : (...) καὶ ἐπὶ τῶν θυσιῶν τοίνυν τὰ νεκρά σώματα καὶ ἀπεστερημένα τῆς ζωῆς, φόνος τε τῶν ζώων καὶ κατανάλωσις τῶν σωμάτων μεταβολὴ τε παντοῖα καὶ φθορά, καὶ ὅλως ἢ πρόπτωσις <τοῖς> τῆς ὕλης προϊσταμένοις θεοῖς προσήκει.

495. *Ibid.*, V, 4 (203, 7-12 et 204, 4-10) : Οὐ γὰρ ἐκεῖνα δυνάμιν τινα ἔχει τοῦ παρα-δέχεσθαι εἰς ἑαυτὰ τὴν ἀπὸ τῶν γιγνομένων μεταβολήν, ὄντα ἀγέννητα. Ἡ που ἀρα τὰ τῶν θεῶν χραίνεται ἀπὸ τῶν τοιούτων ατμῶν, Ὡ καὶ τῆς ὕλης δλης καὶ τῶν ἐνύλων σωμάτων τοὺς ατμούς, ἴν' οὕτως εἴπωμεν, ἐξαίφνης κατὰ μίαν βολήν ἀποκόπτει ; (...) Καὶ ὁ μολυσμὸς οὖν ἀπὸ τῶν ἐνύλων συμπίπτει τοῖς ἀπὸ σώματος υλικοῦ κατεχομένοις, καὶ τὸ ἀπὸ τούτων ἀποκαθαίρεσθαι ἀναγκαιὸν ἐκείνοις ὅσα δύναται ἀπὸ τῆς ὕλης μιαινεσθαι α δ' οὔτε δλως ἔχει φύσιν διαιρετὴν οὔτε δυνάμιν κέκτηται τοῦ εἰσδέχεσθαι εἰς ἑαυτὰ τὰ ἀπὸ τῆς ὕλης πάθη, τί ἂν ἀπὸ τῶν ἐνύλων μιανθῆι ; (« 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 μὲν οὖν απλοῦν τι καὶ μιας τάξεως τό παρακαλούμενον καὶ κινούμενον ἦν ἐν ταῖς ἀγιστεῖαις, απλοῦς ἂν ἦν καὶ τῶν θυσιῶν ἐξ ἀνάγκης ὁ τρόπος.

498. *Ibid.*, V, 22 (231, 11-12) : (...) δεῖ τοίνυν καὶ τὴν ἱερουργίαν μιμεῖσθαι αὐτοῦ τό παντοδαπὸν (...).

499. *Ibid.*, V, 15 (220, 6-9) : Καὶ ἅμα ἕκαστος καθότι ἐστίν, οὐ μέντοι καθό μή ἐστι, ποιεῖται τῆς ὅσιας τὴν ἐπιμέλειαν οὐκ ἄρα δεῖ αὐτὴν ὑπεραῖρειν τό οἰκεῖον 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) : Ὁ ποικίλος τρόπος τῆς ἐν ταῖς ἱερουργίαις ἀγιστεῖας (...).

501. *Ibid.*, V, 25 (236, 14-15) : (...) τὸν θεσμόν τῆς ἐν ταῖς θυσίαις θεῖας ὅσιας (...).

502. *Ibid.*, V, 22 (231, 4-5) : (...) τοῖς δέ δεομένοις θεσμοῦ τίνος προσάγει τὴν τοιαύτην νομοθεσίαν (...).

503. *Ibid.*, V, 20 (227, 16-19) : (...) ὁ δὴ τῆς θρησκείας νόμος τὰ ὅμοια δηλονότι τοῖς ὁμοίοις ἀπονέμει καὶ διατείνει δι' ὄλων οὕτως ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἑσχατῶν (...).

504. Voir p. 62-70.

505. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 22 (231, 7-9) : (...) τῶν θυσιῶν δεῖ τὴν συμπλήρωσιν, ἀνέκλειπτον οἷσαν καὶ ὀλόκληρον, ὄλων τῷ διακοσμῷ τῶν 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) : (...) ὁ μὲν μή ἀπονείμας πάσι τό πρόσφορον καὶ κατὰ τὴν ἐπιβάλλουσαν τιμὴν ἕκαστον δεξιωσάμενος, ἀτελής ἀπεύχεται καὶ ἄμοιρος τῆς μετουσίας τῶν θεῶν.

507. *Ibid.*, V, 1 (199, 8-10) : (...) ἀπορεῖς κατὰ τό συνεχές, τό περί θυσιῶν λέγω, τίνα ἔχουσι χρεῖαν ἢ δύναμιν ἐν τῷ παντί καὶ παρά τοῖς θεοῖς. (« 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) : (...) εἰ δέ τῶν μὲν ἄλλων οὐδενὶ περιληπτόν, ὅσον ἐγείρεται πλῆθος δυνάμεων ἐν τῷ κατιέναι καὶ κινεῖσθαι τοὺς θεοὺς, μόνοι δέ οἱ θεουργοὶ ταῦτα ἐπὶ τῶν ἔργων πειραθέντες ακριβῶς γινώσκουσι, μόνοι οὗτοι καὶ δύνανται γινώσκειν τίς ἐστίν ἡ τελεσιουργία τῆς Ἱερατικῆς, καὶ τὰ παραλειπόμενα ἴσασι, καν βραχεὰ ἢ, δι τὸ ὄλον τῆς θρησκείας ἔργον ἀνατρέπει, ὡσπερ ἐν ἀρμονίᾳ μιας χορδῆς ραγείσης

ή δλη ανάρμοστος τε καί ασύμμετρος γίνεταί' ώσπερ ούν επί τών φανερών θείων καθόδων εναργής ή βλάβη γίνεται τοίς άτίμητόν τινα τών κρειπτόνων παραλιποϋσιν, ούτω καί επί τής αφανούς αυτών παρουσίας έν ταις θυσίαις ού τόν μέν τόν δ' ού, πάνυ δέ τιμητέον καθ' ήν έκαστος εΐληχε τάξιν. Ό δέ άγέραστον 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 άγιστεΐαν.

510. Voir p. 123-124.

511. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 22 (231, 3-5) : Άλλ' ό νϋν λόγος ού τω τοιούτω άνδρί διαθεσμοθετεί (κρείπτων 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 δεΐ πρός αυτούς 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 αίτησιν είναι τών ού παρόντων εγώ δέ όμιλίαν καί διάλεκτον πρός τούς θεούς περί των παρόντων καί επίδειξιν 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 : Ζεϋ βασιλεϋ, 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) : Έπει δέ μέρος τών θυσιών ού τό

σμικρό-τατόν ἐστὶ τὸ τῶν εὐχῶν, συμπληροῖ τε αὐτάς ἐν τοῖς μάλιστα, καὶ διὰ τούτων κρατύνεται αὐτῶν καὶ ἐπιτελεῖται τὸ πᾶν ἔργον, κοινήν τε συντέλειαν ποιεῖται πρὸς τὴν θρησκείαν, καὶ τὴν κοινωνίαν ἀδιάλυτον ἐμπλέκει τὴν ἱερατικὴν πρὸς τοὺς θεοὺς, οὐ χεῖρον καὶ περὶ ταύτης ὀλίγα διελεθῆναι.

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 römische Zeit*, dans *Handbuch der Altertumswissenschaft*, V, II, 19612, p. 447.

523. Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 66, note 3.

524. JAMBLIQUE, *op. cit.*, IV, 3 (184, 16) : (...) ἐν τῷ καλεῖν παράκληση (...).

525. *Ibid.*, IV, 4 (186, 17) : (...) ἐκ παρακλήσεως τῶν καλούντων (...).

526. *Ibid.*, I, 15 (47, 19).

527. *Ibid.*, I, 15 (48, 5).

528. *Ibid.*, III, 13 (131, 8-10) : (...) τάξιν τε τῆς θρησκείας καὶ τὴν ὀσιωτάτην ἐν πολλῷ χρόνῳ τῶν πόνων ἐμμονήν (...) θεσμούς τε καὶ ἐντυχίας καὶ τὰς ἀλλάς ἀγιστείας (...).

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 introductif 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) : Ἄλλ' αἱ κλήσεις, φησὶν, ὡς πρὸς ἐμπαθεῖς τοὺς θεοὺς γίνονται (...). Ἄλλ' οὐδ' αἱ προσκλήσεις δια πάθους συνάπτουσι τοῖς θεοῖς τοὺς ἱερέας.

534. LIDDEL-SCOTT-JONES, I, p. 960, col. gauche, s.v. κλήσις ; I, p. 638, col. droite s.v. ἐπίκλησις ; II, p. 1517, col. gauche, s.v. πρόσκλησις.

535. JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 12 (40, 16) : αἱ κλήσεις traduit par « invocations », mais en IX, 10 (284, 15) : τὰς θείας κλήσεις traduit par « évocations » ; en I, 12 (42, 6) : αἱ προσκλήσεις traduit par « évocations » mais par « invocations » dans la note de la page 63 qui se trouve page 218 ; en VII (258, 5-6) : οἱ θεοὶ (...) καλούμενοι traduit par « les dieux invoqués » mais en IX, 9 (284, 4) : τὰ δεύτερα καλεῖται traduit par « les inférieurs sont évoqués », etc.

536. *Ibid.*, I, 12 (42, 9-10) : (...) οὐχ ὡς τοῦνομα, ὡς γε οὕτω δόξαι, αὐτόθεν ἐμφαίνει, τὸν νοῦν τῶν θεῶν προσκλίνουσαι τοῖς ἀνθρώποις (...).

537. *Ibid.*, V, 26 (238, 14-15) : ἔργον τε οὐδὲν ἱερατικὸν ἀνευ τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς ἱκετειῶν γίγνεται.

538. *Ibid.*, I, 15 (47, 12 – 48, 4) : Ἄλλ' αἱ λιτανεῖαι, ὡς φησὶ, ἀλλότριαί εἰσι προσφέρεσθαι πρὸς τὴν τοῦ νοῦ καθαρότητα. Οὐδαμῶς δι' αὐτὸ γὰρ τοιοῦτο, διότι τῇ δυνάμει καὶ καθαρότητι καὶ τοῖς πάσι τῶν θεῶν ἀπολειπόμεθα, ἐγκαρτότατόν ἐστι πάντων ἱκετεύειν αὐτούς εἰς ὑπερβολὴν. Ἡ μὲν γὰρ συναίσθησις τῆς περὶ εαυτοῦ οὐδενείας, εἴ τις ἡμᾶς παραβάλλων τοῖς θεοῖς κρίνοι, ποιεῖ τρέπεσθαι πρὸς τὰς λιτὰς αὐτοφυῶς ἀπὸ δὲ τῆς ἱκετείας κατὰ βραχὺ πρὸς τὸ ἱκετευόμενον ἀναγόμεθα, καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀπὸ τοῦ συνεχῶς αὐτῷ προσομιλεῖν κτώμεθα, τελειότητα τε θεῖαν ἡρεμα προσλαμβάνομεν ἀπὸ τοῦ ατελοῦς.

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 δὴ οὖν ὡς τὸ μὲν πρῶτον τῆς εὐχῆς εἶδὸς ἐστὶ συναγωγόν, συναφῆς τε τῆς πρὸς τὸ θεῖον καὶ γνωρίσεως ἐξηγού-μενον τὸ δ' ἐπὶ τούτῳ κοινωνίας ὁμοιοητικῆς συνδετικόν, δόσεις τε προκαλούμενον τὰς ἐκ θεῶν καταπεμπομένας πρὸ τοῦ λόγου, καὶ πρὸ τοῦ νοῆσαι τὰ δὲ ἔργα ἐπιτελούσας τὸ δὲ τελεώτατον αὐτῆς ἡ ἀρρητος ἐνώσις ἐπισφραγίζεται, τὸ πᾶν κῦρος ἐνιδρύουσα τοῖς θεοῖς, καὶ τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν παρέχουσα. Ἐν τρισὶ δὲ τούτοις δροῖς, ἐν οἷς τὰ θεῖα πάντα μετρεῖται, τὴν πρὸς θεοῦς ἡμῶν φιλίαν συναρμόσασα καὶ τὸ ἀπὸ τῶν θεῶν ἱερατικὸν ὄφελος τριπλοῦν ἐνδίδωσι, τὸ μὲν εἰς ἐπίλαμπιν τεῖνον, τὸ δὲ εἰς κοινήν ἀπεργασίαν, τὸ δὲ εἰς τὴν τελειαν ἀποπλήρωσιν ἀπὸ τοῦ πυρός.

541. *Ibid.*, I, 12 (40, 20) : (...) ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἐλλάμψις (...).

542. *Ibid.*, I, 12 (41, 7-8) : (...) τὴν ἐνώσιν τὴν πρὸς ἑαυτοῦς (...).

543. *Ibid.*, I, 12 (41, 18 – 42, 1) : (...) κάθαρσιν παθῶν καὶ ἀπαλλαγὴν γενέσεως ἐνώσιν τε πρὸς τὴν θεῖαν ἀρχὴν ἢ διὰ τῶν κλήσεων ἀνοδος παρέχει τοῖς ἱερεῦσι (...).

544. *Ibid.*, V, 26 (240, 3-4) : (...) τό τών εὐχών ἀναγωγόν (...).
545. *Ibid.*, I, 15 (47, 19 – 48, 4) : (...) ἀπό δέ τῆς ἱκετείας κατά βραχὺ πρὸς τό ἱκετευόμενον ἀναγόμεθα, καί τὴν πρὸς αὐτό ὁμοιότητα ἀπὸ τοῦ συνεχῶς αὐτὸ προσομιλεῖν κτώμεθα, τελειότητα τε θεῖαν ἤρεμα προσλαμβάνομεν ἀπὸ τοῦ ατελοῦς.
546. *Ibid.*, V, 26 (239, 12-13) : (...) καί το ὅλον εὐπεῖν, ὁμιλητάς τών θεῶν, ἵνα οὕτως εἰπώμεν, τοὺς χρωμένους αὐταῖς ἀπεργάζεται.
547. *Ibid.*, V, 26 (239, 8-11) : (...) καὶ τό θεῖον τῆς ψυχῆς ἀνάπτει, ἀποκαθαίρει τε πάντ' ἐναντίον τῆς ψυχῆς, καί ἀπορρίπτει τοῦ αἰθερώδους καί αὔγοιδοῦς πνεύματος περὶ αὐτήν ὅσον ἐστὶ 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 θεῖον ἐν ἡμῖν (...) ἐγείρεται τότε ἐναργῶς ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἐγειρόμενον δέ ἐθίεται τοῦ ὁμοίου διαφερόντως καί συνάπτεται πρὸς αὐτοτελειότητα. (« 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) : (...) ἐν ἑαυτοῖς δέ περιέχουσι τών ἀγαθῶν τὰς ἐνεργείας τών λόγων, καί μάλιστα ἐκείνων οἵτινες διὰ τῆς ἱεράς ἀγιστείας ἐνιδρυμένοι τοῖς θεοῖς καί συνηνωμένοι τυγχάνουσιν).
550. *Ibid.*, I, 15 (48, 5-7) : Εἰ δέ τις ἐννοήσῃ καί τὰς ἱερατικάς ἱκετείας ὡς ἀπ' αὐτῶν τῶν θεῶν ἀνθρώποις κατεπέμφθησαν, καί ὅτι τῶν θεῶν αὐτῶν εἰσι συνθήματα, (...).
551. *Ibid.*, VII, 4 (255, 9-11) : "Ὅσπερ δέ ἐστὶ νοερός καί θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικός χαρακτήρ, τούτον ὑποθετόν ἐν τοῖς ὀνόμασιν. (« 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) : (...) καὶ δεῖ τα τῶν παλαιῶν εὐχῶν, ὡσπερ ἱερά ἀσυλα, τηρεῖσθαι κατά τὰ αὐτὰ καί ὠσαύτως, μήτε ἀφαιρούντάς τι ἀπ' αὐτῶν μήτε προσ-τιθέντας τι αὐταῖς ἀλλαχόθεν.
556. *Ibid.*, VII, 5 (259, 5-9) : Σχεδόν γάρ καί τούτο αἴτιον νυνὶ γέγονε τοῦ πάντα ἐξίτηλα καθεστηκέναι καὶ ὀνόματα καί τὰ τῶν εὐχῶν, διότι μεταβαλλόμενα αἰεὶ διὰ τὴν καινοτομίαν καί παρανομίαν τῶν Ἑλλήνων οὐδὲν πάύεται.

557. *Ibid.*, V, 26 (238, 14-15) : (...) έργον τε οὐδέν ἱερατικόν άνευ τών έν ταίς εύχαίς ίκετειών γίγνεται.

558. *Ibid.*, V, 26 (238, 12-14) : (...) και 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 από κηλίδων παλαιών ή νόσων άπολύοντες και υγείας πληροῦντες, ή τό μέν βαρύ και νωθρόν άπο-κόπτοντες άπ' αυτού τό δέ κοῦφον και δραστήριον αυτό παρέχοντες, ή άλλο γέ τι τών πάντων αγαθών αυτό παρασκευάζοντες.

560. *Ibid.*, II, 6 (81, 13-14) : (...) ή μέν τών θεών παρουσία δίδωσιν ήμίν υγείαν σώματος (...).

561. *Ibid.*, V, 16 (221, 17 – 222, 1) : Και μήν πολλά και προς τόν άνθρώπινον βίον επιτηδείων δεόμενοι ήμίν 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 αι μαντεΐαι, 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. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *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. FLACELIÈRE, *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 και θρησκείας και μαντικής τό άγυρτικόν και 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 CICÉRON, *De divinatione*, II, 41 et 57 et PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 11, 411 E – 412 E.

572. PLATON, *Phèdre*, 244 b-d : (...) τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἡγοῦντο οὐδέ ὄνειδος μανίαν. Οὐ γὰρ ἀν τῆ καλλίστῃ τέχνῃ, ἢ τὸ μέλλον κρίνεται, αὐτὸ τοῦτο τούνομα ἐμπλέκοντες μανικὴν ἐκάλεσαν. Ἄλλ', ὡς καλοῦ ὄντος δταν θεῖα μοῖρα γίγνηται, οὕτω νομίσαντες ἔθεντο οἱ δέ νυν, ἀπειροκάλως τὸ ταυ ἐπεμβάλλοντες, μαντικὴν ἐκάλεσαν. Ἐπεὶ καὶ τὴν γε τῶν ἐμφρόνων, ζήτησιν τοῦ μέλλοντος διὰ τε ορνίθων ποιούμενων καὶ τῶν ἄλλων σημείων, ἀτ' ἐκ διανοίας ποριζομένων ἀνθρωπίνῃ οἰήσει νουν τε καὶ ἱστορίαν, οἰονοιστικὴν ἐπωνόμασαν, ἣν νῦν οἰωνοιστικὴν τῷ ὠ σεμνύνοντες οἱ 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 οἰονοιστική 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 οἰωνοιστική, lui donnant de l'importance par le ὠ »). S'inspirant de Platon, Cicéron distingue aussi ces deux types de divination (*De divinatione*, I, 6, 11 et I, 18, 34).

573. A. BOUCHÉ-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. BOUCHÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, I, p. 182-188.

575. HOMÈRE, *Odyssée*, XIX, 562-567 :

δοιαῖ γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσιν ονειῶν
αἱ μὲν γάρ κεράεσσι τετεύχεται, αἱ δ' ἐλέφαντι.
τῶν ο' ἰ μὲν κ' ἐλθῶσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,
ο' ἰ ρ' ἐλεφαίρονται ἐπε' ἀκράαντα φέροντες
οἱ δέ διὰ ξεστῶν κεράων ἐλθῶσι θύραζε,
ο' ἰ ρ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν δτε κέν τις ἴδηται.

576. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2 (103, 2-4 et 6-8) : Ταυτα τοίνυν α λέγεις συμβαίνειν εἴωθεν ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων ονειῶν καὶ τῶν ἀπὸ ψυχῆς (...) α τότε μὲν ἔστιν ἀληθῆ, τότε δέ ψευδῆ καὶ ἐπὶ τίνων μὲν τυγχάνει τοῦ δντος, ἐπὶ δέ τῶν πολλῶν ἀποτυγχάνει. (« 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) : Οὐ μὴν οἷ γε θεόπεμποι καλούμενοι δνειροὶ τούτον γίνονται τὸν τρόπον δνπερ σύ λέγεις ἀλλ' ἦτοι τοῦ ὕπνου ἀπο-λυπόντος, ἀρχομένων ἀρτι ἐγρηγορέναι, ἀκούειν πάρεστί τίνος

φωνής συντόμου περί τών πρακτέων ύφηγουμένης, (...). Καί ποτέ μὲν ἀναφές καί ἀσώματον πνεύμα περιέχει κύκλω τούς κατακειμένους (...), ροιζομένου τε ἐν τῷ εἰσιέναι (...). Ἄλλοτε δέ φωτός ἐπιλάμπαντος λαμπροῦ καί ἡρεμαίου κατέχεται μὲν ἢ τών οφθαλμῶν ὄψις καί συμμύει τε (...) αἰ δ' ἄλλαι αισθήσεις διεγνηγερμένοι τυγχάνουσι, καί συναισθάνονται πῶς εἰς τό φῶς οἱ θεοί ἐκφαίνονται, (...). (« 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 ὑποδοχὴν τών θεῶν ἐπιτήδεια (...).

579. *Ibid.*, III, 3 (106, 6-7 et 9-10) : (...) ἐγρηγορότες τὰ πολλά τή κοινή μετὰ τοῦ σώματος ζωή χρώμεθα (...) ἐν δέ δή τῷ καθεύδειν ἀπολυόμεθα παντελῶς (...).

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 ὁραταί τῷ θεαγωγῶντί τό κατιόν πνεύμα καί εἰσκρινόμενον, ὅσον τέ ἐστὶ καί ὅποιον μυστικῶς τε πείθεται καί διακυβερνάται. Ὅραταί δέ καί τῷ δεχομένῳ τό του πυρός εἶδος 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 ἐν ἱεροῖς τισιν ἀβάτοις τῷ πλήθει καθ' εαυτὸν ἀνακεχώρηκεν ἀρχόμενος ἐνθουσιάν, καί δια τῆς ἀποστάσεων καί ἀπαλλαγῆς τών ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἀχραντον εαυτὸν εἰς ὑποδοχὴν τοῦ θεοῦ παρασκευάζει.

590. *Ibid.*, III, 11 (126, 10 et 17) : (...) δίδωσιν ἑαυτήν τῷ θεῷ πνεύματι, (...) δλη γίγνεται του θεοῦ.

591. *Ibid.*, III, 11 (127, 9-10) : (...) δέχεται τόν θεόν (...) ἐπιτήδεια παρασκευαζόμενη προς τήν ὑποδοχὴν ἐξῶθεν (...).

592. *Ibid.*, III, 14 (133, 3) : (...) ἢ θεία παρουσία (...) καί ἢ ἐλλαμψις.

593. *Ibid.*, III, 14 (132, 11-15) : Αύτη δὴ πού τό περικείμενον τῆ ψυχῆ αἰθερώδες καί αὐγοειδές ὄχημα ἐπιλάμπει θεῖω φωτί, ἐξ οὐ δὴ φαντασῖαι θεῖαι κατάλαμβάνουσι τήν ἐν ἡμῖν φανταστικὴν δύναμιν, κινούμενοι ὑπὸ τῆς βουλήσεως τῶν θεῶν.

594. *Ibid.*, III, 14 (133, 9 – 134, 9).

595. *Ibid.*, III, 3 (107, 10-12 ; 107, 16 – 108, 4 et 108, 8-9) : Ἄλλ' ἐάν μὲν τό νοερόν ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ καί τό θεῖον συνυφαίνει τοῖς κρείττοσι, (...). Ἐάν δέ τοὺς λόγους τῶν γιγνομένων ἀνάγη πρὸς τοὺς αἰτίους αὐτῶν θεούς, δύναμιν ἀπ' αὐτῶν προσλαμβάνει καί γνώσιν ἀναλογιζομένην δσα τε ἦν καί δσα ἔσται, (...) τάξιν τε αὐτῶν καί ἐπιμέλειαν καί ἐπανόρθωσιν τήν προσήκουσαν μεταλαγχάνει καί τά μὲν κεκμηκότα σώματα θεραπεύει, (...). Οὕτως ἐν' Ἀσκληπιού μὲν τά νοσήματα τοῖς θεοῖς ὀνείροις 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) : (...) τῆς ἀλλῆς μανίας πάσης (...).

597. *Ibid.*, III, 15 (135, 8-17 et 136, 2-3) : Ὡς μὲν οὖν τό δλον εἰπεῖν, σημεῖοις τισὶ τοῦτο θεοῖς χρήται ἐκ θεῶν ἐπιτελούμενοι κατὰ ποικίλους τρόπους. Ἀπό δέ τῶν θεῶν τεκμηρίων κατὰ τήν συγγένειάν τῶν πραγμάτων πρὸς τά δεικνύμενα σημεῖα συμβάλλει πως ἢ τέχνη καί στοχάζεται τήν μαντείαν, (...). Τά μὲν σημεῖα οἱ θεοὶ ποιοῦσι διὰ τῆς φύσεως, (...) ἢ διὰ τῶν γενεσιουργῶν δαιμόνων (...). Συμβολικῶς δέ τήν γνώμην τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι, (...). (« 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 ἀχρι τῶν ἀψυχῶν οἶον ψηφιδῶν ἢ ράβδων ἢ ξύλων τινῶν ἢ λίθων ἢ πυρῶν ἢ ἀλφίτων διήκει τῆ προδηλώσει, (...).

599. *Ibid.*, III, 27 (164, 10-16) : Καί πάνυ γάρ ταῦτα εναργῶν ὀρώμενα τήν θείας μαντικῆν ἴχνον τι τά μὲν μάλλον τά δέ ἥττον παρεσπάσατο οὐδέ γάρ δυνατόν ἀμοιρα αὐτήν εἶναι τινα παντελῶν ἀλλ' ὥσπερ ἐν πάσιν εἰκῶν τάγαθοΟ τόν θεόν ἐμφέρεται, οὕτω καί τήν θεῖαν μαντικῆν εἰδωλόν τι ἀμυδρόν ἢ καί ἐναργέστερον ἐν αὐτοῖν καταφαίνεται.

600. Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Myst.*, p. 116, note 1.

601. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 13 (131, 11-16) : (...) ἀποχρώσαν νομίζουσι τήν ἐπί τῶν χαρακτήρων μόνην στάσιν, καί ταύτην ἐν μια ὥρα ποιησάμενοι,

εἰσκρίνειν νομίζουσί τι πνευμα καίτοι τί ἂν γένοιτο ἀπό τούτων καλόν ἢ τέλειον ; ἢ πῶν ἐνεστι τὴν αἰδίον καί τῶ ὄντι τῶν θεῶν οὐσίαν ἐφημέροι ἐργοῖν συνάπτεσθαι ἐν ταῖν ἱεραῖν πράξεσι ; (« 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. FESTUGIÈRE, *Révélation*, *op. cit.*, III, p. 48.

603. PLOTIN, *Ennéades*, VI, 8, 13 (p. 151, 47-50 Bréhier) : τὸ οἶον.

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 γὰρ ἐμπτεδοὶ χρησμοί, βροτῶν δε μαντικὴν χαίρειν ἑώ).

606. HÉRODOTE, *Histoires*, II, 49.

607. ARISTOPHANE, *Acharniens*, 243.

608. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 18 (145, 17 – 146, 1) : Οὐ τοίνυν (...) παθόντος τοῦ ἐπιστήμονος θεουργοῦ τα γινόμενα ὄραται εἰς τοὺς 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 (μαθεῖν) 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.

© Presses universitaires de Liège, 1999

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

Référence électronique du chapitre

VAN LIEFFERINGE, Carine. *Chapitre 1. La théurgie selon le De Mysteriis de Jamblique* In : *La Théurgie : Des Oracles chaldaiques à Proclus* [en ligne]. Liège : Presses universitaires de Liège, 1999 (généré le 09 août 2017). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pulg/714>>. ISBN : 9782821828971. DOI : 10.4000/books.pulg.714.

Référence électronique du livre

VAN LIEFFERINGE, Carine. *La Théurgie : Des Oracles chaldaïques à Proclus*. Nouvelle édition [en ligne]. Liège : Presses universitaires de Liège, 1999 (généré le 09 août 2017). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pulg/701>>. ISBN : 9782821828971. DOI : 10.4000/books.pulg.701.

Compatible avec Zotero

La Théurgie

Des Oracles chaldaïques à Proclus

Carine Van Liefferinge

Ce livre est cité par

Mittelstraß, Jürgen. (2016) *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. DOI: [10.1007/978-3-476-00141-2_2](https://doi.org/10.1007/978-3-476-00141-2_2)