



# Presses universitaires de Liège

---

La Théurgie | Carine Van Liefferinge

---

## Chapitre 2. La théurgie avant Jamblique

p. 127-211

**Texte intégral**

*Malheur à la terre d'où sort  
continuellement une si épaisse fumée,  
des vapeurs si noires qui s'élèvent de  
ces passions ténébreuses, et qui nous*

*cachent le ciel et la lumière.*

(Bossuet)

## La théurgie selon les *Oracles Chaldaïques*

### Salut de l'âme et rituel théurgique

- 1 Après une période d'oubli de près d'un siècle, les *Oracles Chaldaïques* suscitèrent un grand intérêt chez les philosophes néoplatoniciens païens<sup>1</sup>. Nous apprenons par Marinus, Lydus et la *Souda*<sup>2</sup> que Porphyre en aurait rédigé un commentaire et, s'il ne cite pas explicitement les *Oracles*, il évoque en tout cas, d'après saint Augustin, les Chaldéens et leur initiation, dans un traité appelé le *De regressu animae*<sup>3</sup>. Quant à Jamblique, il en aurait également fait un commentaire, si l'on en croit Julien, Marinus et Damascius<sup>4</sup>. Enfin, Proclus, qui en composa aussi un commentaire, déclare qu'il ne voudrait conserver que deux ouvrages : les *Oracles Chaldaïques* (τα λόγια dans le texte de Marinus) et le *Timée* de Platon<sup>5</sup>. C'est d'ailleurs à Proclus que l'on doit le plus grand nombre de citations des *Oracles*.
- 2 Au XI<sup>e</sup> siècle encore, avec Michel Psellos, apparaît un nouveau commentaire de ces oracles<sup>6</sup> et c'est peut-être à lui que l'on doit l'appellation d'*Oracles Chaldaïques* (traduction de τῶν χαλδαϊκῶν ρητῶν<sup>7</sup>), attribuée à ces fameux Λόγια δι' ἐπῶν, simplement cités Λόγια d'ailleurs par la plupart des auteurs. Enfin, au XV<sup>e</sup> siècle, un regain d'intérêt pour les *Oracles* se manifeste dans le milieu néoplatonicien représenté alors par le philosophe Georges Gémiste Pléthon (ca. 1360-1452), qui les associe au zoroastrisme, sans doute pour leur assurer le prestige d'une origine antique et orientale<sup>8</sup>.
- 3 Deux facteurs ont conditionné l'introduction des *Oracles Chaldaïques* dans le milieu néoplatonicien. Le premier relève d'une anecdote significative. En effet, s'il faut en croire Psellos, les *Oracles* passent pour contenir des révélations obtenues lors d'un rituel au cours duquel Julien le Chaldéen mit son fils, Julien le Théurge, en contact avec l'âme de Platon lui-même<sup>9</sup>. On comprend dès lors le prestige que ces *Oracles*, parole révélée des dieux et de Platon, revêtirent aux yeux des Néoplatoniciens.

- 4 Le deuxième facteur est d'ordre philosophique. L'anecdote rappelée ci-dessus prétend attribuer le contenu des *Oracles* à Platon lui-même. Il est vrai, comme le remarque Fr. Cumont, que, comme Platon, les théurges chaldéens avaient de l'univers une conception dualiste, opposant nettement le monde intelligible des Idées au monde sensible des apparences<sup>10</sup>. En réalité, les opinions platoniciennes présentes dans les *Oracles* s'accordent non avec l'enseignement original du Maître, mais avec les interprétations qu'en ont données les philosophes platoniciens contemporains, à savoir ceux qui se rattachent au courant appelé le moyen platonisme. Celui-ci est représenté, entre autres penseurs, par Numénius et l'on s'est d'ailleurs demandé si celui-ci s'était inspiré de la doctrine des *Oracles* ou si ces derniers n'étaient que la mise en forme poétique de la pensée de Numénius<sup>11</sup>. Comme l'auteur des *Oracles*, ce dernier développe la conception d'une Triade composée du Premier Dieu, inactif dans la création, inconnu des non-initiés, et du Second Dieu ou Démiurge, que le commun des mortels considère comme le Premier. Le troisième élément de la Triade est la Création. Les deux derniers éléments peuvent se ramener à un, n'étant distingués que par l'aspect transcendant (participation au Bien du Second Dieu) ou immanent (Création) au devenir de l'action démiurgique. De cette pensée qui situe la Triade au centre de sa réflexion, on retient surtout l'insistance sur le caractère absolument transcendant de Dieu. Cette rapide esquisse permet de cerner une des tendances dans laquelle s'enracinera plus tard le néoplatonisme hellénique. Quant à la théurgie, dont le terme même est absent des fragments de Numénius parvenus à notre connaissance, elle apparaît toutefois en filigrane dans la « méthode divine » préconisée par Numénius pour se détacher du sensible et atteindre le Bien<sup>12</sup>.
- 5 Une étude exhaustive des éléments platoniciens contenus dans la doctrine des *Oracles* ne se justifie pas dans le cadre de notre recherche – on se reportera pour cela au chapitre que H. Lewy y a consacré dans sa magistrale étude sur les *Oracles* et la théurgie<sup>13</sup>. Néanmoins, afin de comprendre le statut et le rôle de la théurgie dans les *Oracles*, il est nécessaire de s'arrêter à la problématique de la destinée de l'âme.

- 6 Les *Oracles Chaldaïques* s'inspirent de la conception platonicienne de la descente de l'âme dans le corps et de sa remontée vers Dieu, à quelques nuances près toutefois.
- 7 Ainsi, c'est le Père, à savoir le premier Dieu<sup>14</sup> – s'il n'est pas cité explicitement ici, d'autres fragments viennent le confirmer –, qui a composé l'âme, « mêlant l'étincelle de l'âme aux deux éléments en accord, l'intellect et le signe divins, auxquels il en ajouta un troisième, le chaste Amour, lien et maître auguste de toutes les choses »<sup>15</sup>. L'âme provient donc d'une étincelle de l'âme du monde qui lui confère l'immortalité. Cette étincelle, nous dit *l'Oracle*, est mêlée à trois éléments. Le premier est l'intellect divin qui lui confère la capacité de penser des choses divines. Selon H. Lewy, cet intellect est le premier constituant de l'âme dont la volonté (c'est-à-dire le signe) et Erôs seraient en réalité des qualités<sup>16</sup>. Ce point de vue pourrait être confirmé par un fragment qui fait état d'un intellect « multiple » revêtant l'âme<sup>17</sup>. Le deuxième élément est le νεύμα, le signe divin, manifestation de la volonté divine<sup>18</sup>. En ces deux éléments, intellect et signe, on retrouve les deux attributs du Père, Intellect et Puissance<sup>19</sup>. Ce deuxième élément confère à l'âme la volonté, si pas de descendre sur terre, en tout cas d'en remonter<sup>20</sup>. Le troisième élément, l'amour, unifie les deux précédents<sup>21</sup>.
- 8 Une fois créées, les âmes sont alors placées dans le corps. Divers fragments attestent ici encore l'intervention du Père dans le processus d'animation. En effet, « le Père a pensé cela et un mortel était animé par lui »<sup>22</sup>, ou encore « l'âme, étant un feu lumineux, par la volonté du Père, (...) »<sup>23</sup>. Enfin, « il faut que tu te hâtes vers la lumière et les rayons du Père d'où l'âme t'a été envoyée (...) »<sup>24</sup>. Un autre fragment confirme encore que c'est au « Père des dieux et des hommes » que les âmes doivent leur descente dans le corps. Si ce sont les âmes invoquées qui parlent<sup>25</sup>, elles révèlent en effet que le Père des dieux et des hommes a placé l'intellect dans l'âme et a logé les âmes dans le corps paresseux<sup>26</sup>. Or, s'il faut en croire Proclus qui cite cet oracle, le Père des dieux et des hommes représente le démiurge qui envoie les âmes « pour qu'il y ait génération d'hommes »<sup>27</sup>. Proclus cite cet oracle ailleurs encore dans son *Commentaire sur*

le *Timée*, donne au démiurge le nom de Zeus et en fait, par référence à Platon, celui qui a créé les âmes et les a envoyées ici-bas pour créer les hommes<sup>28</sup>. Cette interprétation de Proclus ne concorde pas avec ce qui a été dit par l'*Oracle* cité précédemment, à savoir que c'est au premier Dieu qu'il faut attribuer la création des âmes et leur descente dans les corps. Mais c'est avec prudence qu'il faut accepter les diverses interprétations des philosophes néoplatoniciens car il est difficile de discerner ce qui appartient en propre à la doctrine chaldaique et ce qui n'est qu'élaboration de la part de ceux-là. Dans cet oracle, le « Père des dieux et des hommes » pourrait bien être le Dieu suprême, créateur et « expéditeur » des âmes ici-bas. Confirmation de cette hypothèse est donnée par ce fragment déjà cité : « Le Père eut cette pensée et voilà que le mortel a reçu de lui l'âme »<sup>29</sup>. Il est alors tentant de penser que Proclus a identifié le Père des dieux et des hommes au démiurge par volonté de mettre en accord les *Oracles Chaldaïques* et le *Timée* de Platon et de trouver chez les uns et chez l'autre l'affirmation selon laquelle « le démiurge a façonné l'univers en mettant l'intellect dans l'âme et l'âme dans le corps »<sup>30</sup>. Proclus – nous y reviendrons – recherche en effet « l'identité entre le *Timée* et les *Oracles* »<sup>31</sup>, affirmant que « ce démiurge est célébré par Platon, par Orphée et par les *Oracles*, comme unique créateur et Père de l'univers, "Père des dieux et des hommes", engendrant d'une part la multitude des dieux, envoyant d'autre part les âmes pour qu'il y ait génération d'hommes, comme le dit aussi *Timée* »<sup>32</sup>. Comme nous venons de le montrer, cette concordance est quelque peu forcée par Proclus. Nous n'en voulons pour preuve que le fait que l'âme évoquée dans le fragment 94<sup>33</sup> est sans doute l'âme humaine, et non l'âme du monde. Il est possible en effet d'établir des parallèles avec d'autres fragments déjà cités où il est dit que le Père a constitué l'âme de l'intellect divin<sup>34</sup> et que celle-ci a été envoyée, « revêtue d'un intellect multiple »<sup>35</sup>. Or, une fois encore, dans sa volonté de se prévaloir de l'autorité des *Oracles*, Proclus rapproche cet extrait d'un passage du *Timée* dans lequel Platon ne parle que de l'âme du monde, « animal, véritablement doué d'une âme et d'une intelligence »<sup>36</sup>. En anticipant sur un point que nous

développerons dans le chapitre consacré à Proclus, nous insistons néanmoins sur la nécessité de respecter la lettre des *Oracles* et de ne pas les aborder à la lumière des interprétations néoplatoniciennes.

- 9 Revenons-en au destin des âmes selon les *Oracles*. Une fois créées, les âmes ont été envoyées ici-bas. L'intervention du démiurge pourrait toutefois se comprendre grâce à un parallèle avec Numénius<sup>37</sup>. En effet, bien qu'il affirme que le Dieu premier reste oisif dans toute l'œuvre de la création<sup>38</sup>, Numénius cependant lui attribue la tâche de « semer » et au démiurge celle de « planter, distribuer et transplanter en chacun de nous »<sup>39</sup>.
- 10 Quoi qu'il en soit, l'âme, d'origine divine et immortelle<sup>40</sup>, est envoyée dans les corps, y est emprisonnée, y est asservie ; elle « travaille à gages », disent les *Oracles* : « Cherche le canal de l'âme, d'où elle est descendue, dans un certain ordre<sup>41</sup>, travaillant à gages pour le corps, (...) »<sup>42</sup> et encore : « (...) travailler à gages, mais d'une nuque indomptée travaillant à gages (...) »<sup>43</sup>. Elle est alors attirée par « la terre maudite »<sup>44</sup>, « submergée par les passions terrestres »<sup>45</sup>, « charmée et détournée des rites par les mauvais démons terrestres »<sup>46</sup>. Mais encore faut-il qu'issue du Père, l'âme y retourne : « Il faut », dit en effet l'*Oracle*, « que tu te hâtes vers la lumière, vers les rayons du Père, d'où l'âme t'a été envoyée »<sup>47</sup>. Cette remontée doit assurer le salut de l'âme en la purifiant des souillures de la terre et de la matière, mais elle nécessite l'intervention de l'intellect humain et n'est donc pas accessible à tous. Dans un fragment qui réaffirme l'obligation pour « un mortel doué d'intelligence », de « freiner son âme, afin qu'elle ne tombe pas sur la terre maudite, mais qu'elle soit sauvée »<sup>48</sup>, on trouve de manière suggestive ce mépris pour le troupeau humain caractéristique des *Oracles*.
- 11 Comment l'âme assure-t-elle sa remontée ? En sortant de l'oubli, car il faut « que jamais, par oubli, nous ne nous écoulions en un flot humiliant »<sup>49</sup>. Mais comment sortir de l'oubli ? En proférant une parole, le symbole paternel : « Mais l'intellect paternel ne reçoit pas la volonté de celle-ci tant qu'elle n'est pas sortie de l'oubli et n'a pas prononcé la parole, en se remémorant le symbole paternel »<sup>50</sup>. La λήθη rappelle évidemment la notion

platonicienne de l'état d'ignorance dans lequel se trouve l'âme après être tombée dans le corps<sup>51</sup>, et constitue un des nombreux rapprochements entre la doctrine chaldaïque et l'enseignement de Platon, justifiant l'intérêt des *Oracles* aux yeux des Néoplatoniciens. La différence entre les notions platonicienne et chaldéenne est expliquée par Proclus, selon lequel « la philosophie désigne l'oubli et le souvenir des paroles éternelles (...), les *Oracles*, l'oubli et le souvenir des symboles paternels »<sup>52</sup>.

- 12 Le symbole du Père, le πατρικόν σύνθημα dont l'âme doit se ressouvenir, est précisé dans un autre fragment et correspond probablement au nom (δνομα) envoyé par la volonté du Père lui-même dans le monde : « Mais le nom est auguste et dans un tourbillon infatigable, il s'élanche sur les mondes par l'ardeur impétueuse du Père »<sup>53</sup>. Ce nom fait en effet partie des symboles disséminés par le Père à travers le monde<sup>54</sup>, comme le seront ceux envoyés par les dieux dans le *De Mysteriis*<sup>55</sup>. Pour H. Lewy, on touche là à une doctrine fondamentale de la théurgie chaldaïque : les σύμβολα et les συνθήματα, qui seraient les formules magiques (*voces mysticae*<sup>56</sup>) dont la connaissance mène le théurge à l'union avec la divinité, seraient, d'après lui, les Pensées du Père ou encore les Iynges. Selon Psellos en effet<sup>57</sup>, celles-ci sont présentées dans un fragment comme les Pensées de l'Être suprême<sup>58</sup> ; dans un autre, toujours en admettant qu'il s'agisse des iynges<sup>59</sup>, elles sont transmetteurs de messages<sup>60</sup>. Par ailleurs, le terme οίφθεγτος (ineffable) est appliqué aux Iynges<sup>61</sup>. Or, il qualifie aussi en magie la formule magique qui attire la présence d'un esprit. H. Lewy en arrive donc à l'équivalence suivante : Iynges = Pensées du Père = (ineffables) formules magiques = συνθήματα (symboles) = ονόματα<sup>62</sup>. Nous saluons l'ingénieuse démarche de H. Lewy, en émettant toutefois certaines réserves. D'abord, il n'est pas sûr que les iynges soient les intermédiaires « transmetteurs de messages » du fragment 78 ; d'autre part, déduire que les iynges désignent les formules magiques en se fondant sur le simple fait que l'adjectif « ineffable » se trouve appliqué aux unes et aux autres, semble quelque peu insuffisant. Nous accordons cependant que les συνθήματα correspondent à

des ονόματα et établissons une équivalence entre l'ἄνομα envoyé par le Père<sup>63</sup> et le πατρικόν σύνθημα<sup>64</sup> faisant partie des symboles disséminés par le Père<sup>65</sup> : l'ἄνομα σεμνόν du fragment 87 est alors plus probablement le nom du Père et non le nom des Iynges comme le suppose H. Lewy<sup>66</sup>. Le nom ou le symbole du Père constitue encore la parole (ῥήμα<sup>67</sup>) que l'âme doit prononcer.

- 13 Mais la parole ne suffit pas, il faut encore y joindre l'acte. Ce n'est qu'ainsi que l'âme sera libérée : « (...) comment tu la relèveras à son ordre, en joignant l'acte à la parole sacrée »<sup>68</sup>. Plusieurs fragments attestent cet ἔργον ou ces ἔργα si fréquents dans le *De Mysteriis* pour désigner le rituel : celui-ci est tantôt l'œuvre de piété (ἔργον εὐσεβίης<sup>69</sup>), tantôt les œuvres du feu gouvernées par le prêtre (ιερεύς πυρός ἔργα κυβερνών<sup>70</sup>), tantôt encore les œuvres du feu impérissable (πυρός ἀφθίτου ἔργα<sup>71</sup>). Si, dans sa recherche du salut de l'âme, l'auteur des *Oracles Chaldaïques* ne se démarque pas par son originalité de la plupart des courants philosophiques du temps, en revanche, les moyens d'accès à ce salut sont différents : outre l'ascèse, c'est bien un rituel qui est proposé.
- 14 Avant d'entamer l'étude du rituel théurgique proprement dit, voyons quel statut les *Oracles* accordent à la théurgie.
- 15 En réalité, si le terme θεουργία est absent du recueil dans l'état où il nous est parvenu, c'est dans les *Oracles* qu'apparaît le néologisme θεουργός. On ne le trouve d'ailleurs qu'une seule fois dans un fragment qui démarque les théurges du commun des mortels : « Car les théurges ne tombent pas dans le troupeau marqué par le destin »<sup>72</sup>. Les théurges se distinguent en effet de la race humaine soumise à la génération et à la corruption<sup>73</sup>. On retrouve la même dualité dans un autre fragment qui, sans citer nommément les théurges, affirme que « le divin n'est pas accessible aux mortels qui pensent selon le corps, mais à ceux qui, nus, se hâtent vers la hauteur »<sup>74</sup>. Ces derniers sont vraisemblablement les théurges qui parviennent à sauver leur âme<sup>75</sup>, à la libérer du corps et de la matière afin d'atteindre le divin, si l'on admet avec H. Lewy que le terme γυμνητεῖς désigne un état où l'âme s'est débarrassée du corps<sup>76</sup>.
- 16 On ajoutera aussi que, comme dans le *De Mysteriis*, le théurge

des *Oracles* est celui qui sait, par opposition à la race humaine qui ne sait pas. Ainsi, le commun des mortels considère le démiurge comme le premier intellect alors qu'il n'est que le deuxième après le Père, ce que seuls les initiés savent. En effet, « le Père », dit l'*Oracle*, « a tout fabriqué à la perfection et a tout transmis au deuxième intellect, que vous appelez premier, vous, toute la race des hommes »<sup>77</sup>. La race des hommes ignore encore la bonté de Dieu car elle est attachée à la matière et ne pourra s'en détacher que par le jeûne<sup>78</sup>.

17 Toujours dans le même ordre d'idée, la théurgie n'est pas à la portée de tous puisqu'on ne devient théurge qu'après initiation. Comme à Éleusis et dans tous les lieux initiatiques<sup>79</sup>, le myste doit garder le silence<sup>80</sup>. Lorsqu'il aura initié son corps – c'est-à-dire lorsqu'il aura accompli les lustrations rituelles<sup>81</sup> –, il sera capable de résister aux mauvais démons, aux démons terrestres<sup>82</sup> : ceux-ci sont comparés à des chiens qui détournent les âmes des rites. On peut d'ores et déjà souligner l'importance que l'auteur des *Oracles* accorde au rituel, désigné par un terme qui, bien que souvent de signification générale, relève aussi du langage des mystères (αί τελεταί<sup>83</sup>). Ailleurs, il est question de « sauter par-dessus le seuil »<sup>84</sup>, allusion sans doute au seuil que franchit l'initié dans les mystères<sup>85</sup>. On note enfin l'emploi de la métaphore mystique d'origine platonicienne « dilate bien en haut tous tes yeux »<sup>86</sup>, c'est-à-dire non seulement les organes de la vision, mais aussi l'œil de l'âme que Proclus interprète comme le *άνθος σου*<sup>87</sup>.

18 Jusqu'à présent, il apparaît donc que celui qui est devenu théurge – c'est peut-être aussi l'homme sacré du fragment 98<sup>88</sup> – au terme d'une initiation appartient à une élite d'hommes capables d'assurer le salut de leur âme, détachés qu'ils sont de la matière. Il est sans doute « le prêtre gouvernant les œuvres du feu »<sup>89</sup> et celles-ci constituent alors le rituel, comme le sont les *έργα* du *De Mysteriis* de Jamblique. Toutefois, à moins qu'il ne s'agisse de l'emploi de métaphores inspirées du langage mystérique<sup>90</sup>, le théurge des *Oracles* est avant tout membre d'une secte à mystères et appartient à un cercle plus restreint que le théurge de Jamblique. Certes, les théurges accomplis constituent, selon

l'auteur du *De Mysteriis*, une minorité, mais chacun peut prétendre à atteindre un certain niveau de théurgie. Il faut dès lors admettre que Jamblique confère au terme de théurgie l'acception de culte au sens large<sup>91</sup>.

- 19 À propos du rituel théurgique proprement dit, les textes sont, une fois de plus, peu éloquents. Nous ne possédons aucun fragment décrivant la pratique des théurges chaldéens et il va sans dire que le caractère fragmentaire et abstrus du texte rend toute interprétation difficile. On peut néanmoins y retrouver les trois actions sacrées déterminées par Platon et autour desquelles Jamblique a articulé son traité, à savoir la prière ou du moins l'invocation, le sacrifice et la mantique. Nous allons en étudier les caractères spécifiques, mais, dans le même temps, nous reposerons cette question : peut-on parler d'un rituel magique des Chaldéens ?
- 20 La tradition range les Julien parmi les magiciens et E.R. Dodds cite à ce propos de nombreuses références<sup>92</sup> ; ce sont pour la plupart des histoires miraculeuses qui, rapportées par des sources tardives, requièrent, par conséquent, toute notre prudence. Ces anecdotes ont pu être racontées « après coup » en fonction de la vision que les différents auteurs ont eue de la théurgie dans le temps.
- 21 S. Eitrem établit, nous l'avons dit, de nombreux rapprochements entre les pratiques théurgiques et celles décrites dans les papyrus magiques. Mais c'est la théurgie des Néoplatoniciens qui retient son attention<sup>93</sup>. Et même si l'on a pu dire que la théurgie des Néoplatoniciens dérive de celle des *Oracles Chaldaïques*<sup>94</sup>, à aucun moment, Eitrem ne fait référence à ceux-ci.
- 22 De son côté, A. J. Festugière reconnaît qu'il y a des « points de similitude entre la langue des papyrus magiques et la terminologie des mystères »<sup>95</sup> et il établit une correspondance entre la κλήσις et la πράξις d'une opération magique et les λεγόμενα et les δρώμενα des mystères<sup>96</sup>. Deux critères, selon lui, sont à prendre en compte afin de distinguer magie et mystères : dans la magie, il y a contrainte<sup>97</sup> ; d'autre part, la rencontre avec Dieu n'y est pas un but, mais un moyen<sup>98</sup>.
- 23 Quant à H. Lewy, il parle de « culte à mystères chaldéen »<sup>99</sup> et

l'appellation « mystes » appliquée aux théurges par Proclus<sup>100</sup> lui a suggéré l'idée que « les *Oracles Chaldaïques* traitent non seulement d'une science mystérieuse mais aussi d'un culte mystérieux »<sup>101</sup>. C'est pourtant « d'actions magiques » ou encore de « rituel magique » qu'il parle pour désigner autant l'acte principal du culte – la montée de l'âme (αναγωγή) visant à son immortalisation (ἀπαθανατισμός) – que d'autres rites théurgiques « isolés »<sup>102</sup>, et l'étude des papyrus magiques vient étayer sa thèse.

24 Si l'on se penche sur le détail du rituel chaldaïque, on peut relever diverses informations concernant la prière.

25 Les termes techniques κλήτωρ, καλείν, ἐπίκλησις et autres ευχή, λιτανεία, ... désignant l'invocateur, l'invocation ou l'évocation<sup>103</sup> et la prière, termes avec lesquels les papyrus magiques grecs et Jamblique nous ont familiarisée, ne se rencontrent guère dans les *Oracles* que dans quelques fragments dont l'un est jugé douteux<sup>104</sup>. « *N'invoque pas l'image visible en face à face de la nature* »<sup>105</sup>, dit cet *Oracle*, qui peut s'interpréter de la façon suivante : dans les rites, l'invocation ne doit s'adresser qu'à des êtres intelligibles ; invoquer la nature risquerait d'attirer les démons terrestres<sup>106</sup>. Trois autres oracles font parler Hécate invoquée<sup>107</sup>. Celle-ci informe le théurge des diverses apparitions qui se produisent après l'invocation : « (...) ayant fait cette invocation, ou bien tu verras un feu qui, semblable à un enfant, s'élanche en bondissant vers le gonflement de l'air, ou bien un feu informe, de là une voix qui s'élanche ; ou bien une lumière abondante qui s'enroule en sifflant autour de la terre ; mais aussi un cheval plus étincelant à voir que la lumière ou encore un enfant chevauchant l'échine rapide d'un cheval, embrasé ou couvert d'or ou au contraire nu ou même tirant à l'arc et debout sur l'échine »<sup>108</sup>. À l'appel de l'invocateur, l'apparition de la divinité est annoncée par des signes à la vue desquels le théurge comprend que l'opération a été effectuée correctement. Ces signes sont attestés par les papyrus magiques<sup>109</sup>, mais ils ne semblent pas propres à la magie : le trident n'est-il pas, dans les *Suppliantes* d'Eschyle, le signe annonciateur du dieu<sup>110</sup> ?

26 Quant à la déesse Hécate, qui occupe dans les *Oracles* une place

importante, elle est une des déesses les plus invoquées dans les papyrus magiques<sup>111</sup> et, dans la mythologie, elle apparaît aux magiciens et aux sorcières avec une torche ou sous la forme de différents animaux, comme le cheval<sup>112</sup>, éléments qui rappellent inmanquablement la lumière ou le cheval ou l'enfant monté sur un cheval du fragment 146<sup>113</sup>. Cependant, l'Hécate des *Oracles Chaldaïques* est différente de l'Hécate des magiciens. Elle apparaît comme une divinité ouranienne, et non infernale comme l'est la déesse présidant à la sorcellerie. Cette distinction explique que l'auteur des *Oracles* la dise « descendre » lors de ses épiphanies. H. Lewy a souligné cette différence entre l'Hécate chtonienne des magiciens et l'Hécate des Chaldéens, étayant sa thèse par un rapprochement entre un fragment des *Oracles* et un extrait de Jamblique, considéré comme inspiré de celui-ci. Jamblique écrit en effet que « la grandeur des apparitions chez les dieux se montre au point de *cacher parfois même le ciel tout entier*, la lune et le soleil et la terre *ne peut même plus se tenir en repos* quand ils y *descendent* »<sup>114</sup>, extrait qui ne peut manquer d'évoquer ce fragment des *Oracles* où parle Hécate : « Si tu me le dis souvent, tu observeras tout en forme de lion. Alors, *la masse voûtée du ciel n'apparaît pas*, les astres ne brillent pas, la lumière de la lune est cachée, *la terre ne tient pas en repos*, (...) »<sup>115</sup>. Mais ce qui distingue surtout l'Hécate chaldaïque de l'Hécate des magiciens, c'est son rôle et sa place qui, bien que difficiles à préciser, se situent par rapport aux « Pères »<sup>116</sup>, dans une des triades caractéristiques de la théologie des *Oracles* : « (...) qu'au milieu des Pères, le centre d'Hécate est porté »<sup>117</sup>. Ce rôle d'intermédiaire pourrait amener à l'identification d'Hécate avec l'Âme du monde. L'étude comparative des caractéristiques de l'Âme du monde de Platon et de celles d'Hécate montre que le rôle d'intermédiaire de l'Âme du monde résidant au centre du Cosmos et représentant le seuil entre les mondes sensible et intelligible<sup>118</sup>, est proche du rôle d'intermédiaire d'Hécate, perceptible dès la *Théogonie* d'Hésiode et dans de nombreuses sources attestant son association à des endroits de passage où elle sert de guide facilitant la transition<sup>119</sup>. Le rôle d'intermédiaire de cette déesse apparaît plus clairement encore dans la littérature

philosophique tardive où Hécate est associée à la Lune ou considérée comme reine des démons, êtres intermédiaires, comme on le sait<sup>120</sup>. On peut montrer encore comment le rôle d'Hécate κλειδούχος, qui tient les clefs destinées à ouvrir les portes de l'Hadès, a été élargi par les platoniciens au rôle de gardienne des frontières célestes, chargée de contrôler le passage des âmes désincarnées<sup>121</sup>. Le système chaldéen aurait été le premier à identifier Hécate et l'Âme du monde, attribuant à Hécate le même rôle que l'Âme du monde dans le moyen platonisme, à savoir la transmission des Idées du monde intelligible au monde sensible. Cette transmission requiert au total trois entités, le Premier Intellect ou Premier Père, émetteur des Idées, le Second Intellect, chargé de les utiliser pour créer le monde physique et, entre les deux, Hécate, dont le rôle de transmetteur se complète encore par la mission de séparer, comme une membrane, les deux Intellects, afin que le Premier ne soit pas souillé par le Second qui est en contact avec la matière<sup>122</sup>. Cette identification d'Hécate avec l'Âme du monde est quelque peu en contradiction avec l'interprétation proclienne des *Oracles*. Selon Proclus, en effet, cette déesse qui « a rang intermédiaire, puisqu'elle fait le lien entre les deux Pères, projette hors de ses flancs la vie de l'Âme »<sup>123</sup>. C'est en effet ce que dit l'*Oracle* : « Du flanc droit, près des cavités du cartilage du sternum, sort en bouillonnant le flot abondant de l'âme originelle qui anime de fond en comble lumière, feu, éther, mondes »<sup>124</sup>. D'après une autre référence à Proclus, c'est bien du flanc d'Hécate qu'il s'agit<sup>125</sup>. La déesse doit alors être identifiée, non à l'Âme du monde elle-même<sup>126</sup>, mais à la cause de celle-ci. Quoi qu'il en soit, le rôle d'intermédiaire d'Hécate a été perçu par Proclus, et plus tard par Psellos qui commente en ces termes un autre fragment où intervient la déesse : « Les Chaldéens définissent Hécate comme une déesse tenant un rang intermédiaire et étant comme le centre de toutes les puissances »<sup>127</sup>. Sa place dans la cosmologie des *Oracles* la distingue nettement de l'Hécate des magiciens.

27 Pour en revenir à l'invocation, celle-ci vise à obtenir la venue de la divinité, son apparition, son αὐτοφάνεια. La divinité apparaît elle-même<sup>128</sup>, parfois sous une forme incorporelle<sup>129</sup>. Toutefois,

les dieux, de nature incorporelle, peuvent se manifester sous une forme perceptible par les sens, corporelle et humaine : « (...) des corps, à cause de vous, ont été attachés à nos autophanies, (...) »<sup>130</sup>. Ce sont les dieux qui parlent, faisant allusion à leur apparitions personnelles en des termes que l'on retrouve chez Jamblique : les *αυτοπτα φάσματα* annoncent les *αύτοψίαι* et autres *αύτοπτικά θεάματα* du *De Mysteriis*<sup>131</sup>. Mais ces termes sont attestés aussi par les papyrus magiques : l'*αυτοπτος λόγος* des recettes magiques désigne la formule qui suscite une apparition du Dieu en face à face. Néanmoins, chez Jamblique, l'*αύτοψία* apparaît comme équivalente à l'*έποπτεία*, terme appartenant au vocabulaire des mystères, pour désigner la vision, dernier degré de l'initiation.

28 La divinité invoquée peut encore se manifester à travers un medium : « Un mortel paresseux, se penchant vers cela [ces passions ?], c'est une libération de dieu »<sup>132</sup>. Le terme *εκλυσις* de ce fragment fait évidemment penser à l'*άπόλυσις* des papyrus magiques grecs, désignant la libération du dieu hors du corps du medium et son renvoi quand on n'en a plus besoin<sup>133</sup>. Or, dans le cas précis des *Oracles*, la divinité ne reste dans le medium que si ce dernier est pur de tout ce qui est matériel et terrestre. C'est donc en dernier ressort la divinité qui décide de s'en libérer, ce qui différencie le rite théurgique du rite magique. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les instructions préconisées dans d'autres fragments afin d'assurer le bon déroulement du rituel de la prière. Pour une prière et une invocation efficaces, il convient de ne pas changer les noms barbares<sup>134</sup>, ce que Jamblique défendra également<sup>135</sup>. D'après Proclus, c'est encore de prière qu'il s'agit dans le fragment suivant : « Les bienheureux sont violents vis-à-vis d'un mortel qui tarde [à prier ?] »<sup>136</sup>. Foi et énergie sont indispensables à la réussite du rite, qui doit se dérouler selon la volonté des dieux, non des hommes.

29 Il reste pourtant d'autres fragments attestant le rite de l'invocation et de la prière, dans lesquels il est fait état d'une contrainte exercée sur les dieux lors de celles-ci :

Voici que j'arrive sur la terre nourricière sur tes conseils et la persuasion des paroles ineffables par lesquelles un mortel se plaît

à charmer le cœur des immortels (...) <sup>137</sup>.

Écoute-moi, bien que je ne veuille pas parler, puisque tu m'as lié par une contrainte <sup>138</sup>.

Que désires-tu vivement pour m'avoir évoquée ainsi, depuis l'éther à la course éternelle, moi, la déesse Hécate, évoquée par des contraintes qui domptent les dieux ? <sup>139</sup>

Je suis venue parce que j'ai entendu ta prière avisée, que la nature des mortels a trouvée sur les conseils des dieux <sup>140</sup>.

Tu les faisais descendre facilement, malgré eux, sur cette terre (...) <sup>141</sup>.

- 30 Éd. des Places hésite à considérer ces fragments comme chaldaïques, parfois pour des raisons de vocabulaire – ainsi, le mot ἰϋγξ dans le sens de charme est inconnu des oracles « authentiques » <sup>142</sup> -, mais surtout parce que ces oracles proviennent de la *Philosophie des oracles* de Porphyre dans des citations de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe. Or, la plupart des savants ont refusé de voir dans les oracles porphyriens une origine chaldaïque <sup>143</sup>. Nous ajouterons simplement à ceci que ces fragments sont tirés d'un auteur chrétien qui, comme nous aurons l'occasion de le souligner dans notre étude de la théurgie chez Porphyre, eut à cœur de mettre en évidence les aberrations du culte païen. Les fragments cités ci-dessus n'attestent donc pas de façon irréfutable, tant s'en faut, qu'une contrainte s'exerce sur les dieux lors de la prière théurgique, telle que les *Oracles* la présentent.
- 31 L'étude de la prière chaldaïque met encore en lumière la différence entre le rite magique et le culte à mystères dans le but recherché par l'exécutant. Le magicien, contrairement au myste, considère la rencontre avec Dieu non comme une fin, mais comme un moyen. Il veut rencontrer Dieu pour s'emparer de sa puissance et l'utiliser à des fins pratiques et immédiates. Sur ce point encore, le théurge des *Oracles Chaldaïques* se rapproche plus du myste que du magicien. La théurgie des *Oracles* est étroitement liée à la destinée de l'âme, sa descente dans le corps et sa lutte pour en sortir et retourner à son origine divine <sup>144</sup>. Le fragment suivant dans lequel il est peut-être encore question de prière vient confirmer ce qui précède : « Le mortel qui se sera approché du feu tiendra la lumière » <sup>145</sup>. En effet, le verbe

ἐμπελάζω de ce fragment évoque Γέμπελασις, quatrième degré de la prière selon Proclus<sup>146</sup>, juste avant l'ένωσις, l'union, cinquième et dernier degré. Il s'agit là de la prière philosophique et spirituelle, la prière du mystique, que nous avons distinguée de la prière visant à la réalisation immédiate de biens pratiques et terrestres<sup>147</sup>.

32 Les *Oracles Chaldaïques* sont plus avarés de renseignements en ce qui concerne le sacrifice. L'exécution de sacrifice dans le rite théurgique n'est mentionné que dans un seul étrange fragment : « Quand tu verras approcher un démon terrestre, sacrifie, en l'invoquant, la pierre mnizouris »<sup>148</sup>. Ce fragment atteste la pratique de l'offrande de pierres aux démons, sans doute même aux mauvais démons – puisqu'il s'agit de démons terrestres – afin de les apaiser. H. Lewy, qui pense que cet oracle est le seul préservé des nombreux oracles attestant la pratique de sacrifices, cite par ailleurs un extrait de Psellos selon lequel les Chaldéens pratiquaient des sacrifices d'animaux<sup>149</sup>. Les *Oracles* eux-mêmes n'en font pas mention. Quant au nom de la pierre elle-même, on en ignore la signification<sup>150</sup>. Ce que l'on peut dire toutefois, c'est que la mention des pierres dans les *Oracles* tend à faire penser que la doctrine de la sympathie universelle fut un principe adopté par les Chaldéens, ce qui serait confirmé par un extrait de Psellos selon lequel « ils affirment que les choses d'en haut, surtout celles sous la lune, sont en sympathie avec celles d'en bas »<sup>151</sup>. Mais ce concept de la sympathie universelle ne suffit pas – nous l'avons montré dans l'étude du *De Mysteriis* – à considérer un rituel comme magique.

33 Abordons enfin la mantique, troisième forme du rite attestée dans les *Oracles Chaldaïques*. Les modes oraculaires reconnus par l'auteur sont ceux que nous avons évoqués précédemment : l'un consiste à recevoir la parole du dieu par l'intermédiaire d'un medium, dans l'autre, le dieu se manifeste directement, suite à l'invocation<sup>152</sup>. Les autres formes de mantique sont condamnées : elles apparaissent dans le fragment suivant, classées suivant l'ordre cosmologique terre – soleil – lune – étoiles – air<sup>153</sup> :

Ne pense pas aux mesures énormes de la terre ; car la plante de la vérité n'existe pas sur terre. Ne prends pas non plus la mesure du

soleil, en recueillant des tables ; il se meut par le vouloir éternel du père, non à cause de toi. Laisse le vrombissement de la lune : elle court toujours par l'œuvre de la nécessité. La procession des astres n'est pas engendrée pour toi. Les larges plumes des oiseaux du ciel ne sont jamais vérité, ni les parts des entrailles dans les sacrifices. Tout cela n'est que divertissement, soutien d'une tromperie commerciale. Toi, fuis cela, si tu cherches à ouvrir le paradis sacré de la piété, où vertu, sagesse et justice se rencontrent<sup>154</sup>.

- 34 Cet oracle énumère différents types de divination : la géomancie, la mesure de la course du soleil grâce à des tables astronomiques ou chronologiques<sup>155</sup>, la conjuration de la lune qui, en réponse à l'invocation du magicien, produit un son, le ροῖζος<sup>156</sup>, l'astrologie, la prise des auspices et enfin l'haruspicine. L'auteur rejette ces différentes formes de mantique, fidèle en cela à la tradition platonicienne qui distinguait deux types de divination, l'un d'inspiration divine et ἀτεχνος, l'autre basé sur l'observation des signes et τεχνικός<sup>157</sup>.
- 35 La plupart des modes de divination sont condamnés par les *Oracles*. Une des formes acceptées est celle qui fait intervenir un medium. Celui-ci est le δοχεύς de ce fragment, jugé douteux par Éd. des Places : « Le misérable cœur du medium ne me supporte pas »<sup>158</sup>. C'est la divinité invoquée qui s'exprime. Elle déplore la faiblesse du medium. Jamblique soulignera, lui aussi, dans la divination oraculaire, la capacité à recevoir le dieu (τόν θεόν δέχεσθαι<sup>159</sup>) : la Pythie de Delphes doit être rendue apte à accueillir le dieu (πρός τήν ὑποδοχήν<sup>160</sup>). Le terme δοχεύς est absent du texte de Jamblique, mais on en retrouve la racine dans les deux expressions citées ici. Cet autre fragment, également jugé douteux, souligne encore cette incapacité du medium : « Déliez désormais le souverain : le mortel ne reçoit plus le dieu »<sup>161</sup>. Ce fragment contient le verbe χωρεῖν, terme technique repris par Jamblique, toujours dans un contexte oraculaire<sup>162</sup>. Tout ceci tend à confirmer que l'usage d'un medium dans la divination n'est pas une pratique issue de la magie, mais bien de l'usage des oracles. C'est également ce qu'a voulu montrer H. Lewy qui s'appuie sur un oracle d'Apollon cité par Porphyre dans la *Philosophie des oracles* et qui contient lui aussi le terme δοχεύς,

par ailleurs absent de la littérature magique<sup>163</sup>.

- 36 Toutefois, ce dernier fragment fait allusion à la libération du dieu, à l'ἀπόλυσις des papyrus magiques grecs<sup>164</sup>. C'est aussi l'ἐκλυσις d'un autre fragment déjà cité<sup>165</sup> : lorsque le medium n'est plus capable de contenir le dieu, attiré par des pensées terrestres (« incliné ») ou manquant peut-être de ferveur (« lent »<sup>166</sup>), le dieu se retire. Il y a néanmoins une différence avec les papyrus magiques, que nous avons déjà soulignée plus haut. Dans ceux-là, c'est le magicien qui décide de libérer le dieu, alors qu'ici, c'est le pouvoir de capacité du medium qui détermine le départ du dieu. Remarquons encore que la notion de contrainte propre à la magie apparaît surtout dans un fragment douteux et émanant une fois encore d'un témoignage chrétien, celui d'Eusèbe<sup>167</sup>.
- 37 À côté de ces trois formes de rituel, qui sont loin de faire basculer la théurgie des *Oracles* dans le domaine de la magie, il en est d'autres que H. Lewy a considérées comme faisant partie du « *rituel magique des Chaldéens* ».
- 38 D'abord, le rite chaldaïque fait état de la σύστασις ou rencontre avec un dieu ou un démon. Ce terme, également répertorié par Éd. des Places dans le « vocabulaire chaldaïque »<sup>168</sup> pourrait être rattaché au rituel chaldéen à partir des témoignages de Marinus, qui montre Proclus utilisant les συστάσεις des Chaldéens, et de Proclus lui-même, qui révèle que cette rencontre se fait par la récitation de noms divins. Psellos rapporte également que Julien le Chaldéen a provoqué la « rencontre » de son fils avec les dieux et l'âme de Platon<sup>169</sup>. Enfin, il est un seul texte détaillé sur lequel on pourrait se fonder pour dire « que l'art magique des théurges chaldéens ne diffère pas essentiellement de celui de leurs concurrents [les goètes] »<sup>170</sup>. Ce témoignage émane encore de Psellos et décrit des cérémonies attribuées par lui aux Chaldéens et visant à obtenir l'aide de démons vivant dans les plantes<sup>171</sup>. On avouera qu'il s'agit là de témoignages tardifs d'auteurs qui rattachent l'origine de certaines pratiques aux Chaldéens, alors que les *Oracles* eux-mêmes n'en font que peu état ou pas du tout. Il est vrai que l'état fragmentaire de ceux-ci ouvre la voie à toutes les suppositions. Par ailleurs, le texte de Psellos ne parle pas de σύστασις, mais de συνθήκη et c'est à H. Lewy que l'on doit le

rapprochement entre les deux termes. Enfin, le terme *σύστασις* n'appartient pas seulement au langage de la magie, mais aussi à la terminologie des mystères. D'après Olympiodore, le néophyte accomplit la *σύστασις*, ensuite la *μύησις* et enfin l'*έττοπτεία*<sup>172</sup>. Cette entrevue du myste avec la divinité est considérée comme une des étapes essentielles de l'initiation<sup>173</sup>. Proclus, en effet, rapporte que dans les mystères d'Éleusis, à savoir « dans les plus saintes des initiations, avant l'apparition du dieu, se produisent des invasions de démons terrestres et des visions qui terrifient les initiés, les éloignent des biens purs et les appellent à la matière »<sup>174</sup>. Le rôle de la *σύστασις* serait alors d'aider l'âme lorsque, dans son ascension au cours de la cérémonie mystique, elle traverse le domaine des mauvais démons<sup>175</sup>. Le rite des Chaldéens est donc mystérieux -Proclus lui-même explique cette pratique des mystères d'Éleusis en citant *l'Oracle*<sup>176</sup> -, et non magique et ceci nous permet de comprendre mieux encore pourquoi Jamblique, qui semble avoir élargi la théurgie chaldaïque aux innombrables formes du rite païen, utilise lui aussi des appellations issues du langage des mystères, restant ainsi fidèle à la fois à la tradition de Platon et à celle des *Oracles*.

39 Dans le rituel théurgique des Chaldéens, H. Lewy range encore la *télestique*<sup>177</sup>. Ce rite, qui consiste à fabriquer des statues capables d'accueillir la divinité, a déjà fait l'objet d'une étude dans le chapitre précédent<sup>178</sup>. Certains ont voulu voir, en effet, dans le *De Mysteriis* de Jamblique une allusion à ce rituel. Nous avons montré que rien n'était moins sûr. On attribue par contre aux deux Julien un traité, les *τελεστικά*, mais il ne nous est pas parvenu et on sait combien le terme peut être pris dans un sens plus large lié aux initiations. Dans l'état de nos connaissances, c'est Proclus qui, le premier, mit explicitement en rapport théurgie et télestique. Il n'y a aucune trace de ce rite dans les *Oracles Chaldaïques*, ce qui explique peut-être que Jamblique n'en parle pas non plus. De toutes façons, rappelons-le, la télestique dépasse probablement le cadre des *Oracles* – pour autant même qu'elle s'y rattache -, puisqu'on a pu montrer qu'elle prenait son origine chez les orphiques<sup>179</sup>.

40 Le *σπρόφαλος* appartient également au vocabulaire considéré par

Éd. des Places comme chaldaïque<sup>180</sup>. Il désigne la toupie d'Hécate et c'est à Psellos que l'on en doit la description : « Le cercle d'Hécate est une sphère d'or, renfermant au milieu un saphir, tournant grâce à une lanière de taureau et portant des caractères sur toute sa surface ; c'est en la faisant tourner qu'on faisait les évocations. Et on a coutume d'appeler de tels instruments iynges (...) »<sup>181</sup>. Une équivalence est donc établie entre le *στρόφαλος* et *ἰύγξ*<sup>182</sup>. Le *στρόφαλος* appartient aux instruments utilisés par les magiciens<sup>183</sup> et l'*ἰύγξ*, qui, en réalité, est le nom d'un oiseau<sup>184</sup>, désigne également un oiseau vraisemblablement en métal possédant des propriétés magiques<sup>185</sup>. Dans la magie amoureuse, on l'attachait sur une roue afin de faire revenir l'infidèle<sup>186</sup>. On est cette fois en droit de se demander si les Chaldéens ont pratiqué des rites ressortissant à la magie. Toutefois, le contexte semble tout à fait différent. H. Lewy, considérant que les iynges sont aussi des puissances intermédiaires entre Dieu et le théurge qui l'invoque, suppose que, quand l'instrument magique était mis en mouvement, cela affectait la révolution des sphères et attirait les iynges célestes<sup>187</sup>. Son interprétation réduirait ce *στρόφαλος* à un usage spécifiquement chaldaïque.

- 41 Aussi peut-on conclure que le rituel théurgique chaldaïque n'offre que peu de points communs avec la magie. Même cet instrument qu'est la toupie d'Hécate n'est pas utilisé avec la même fin que dans la magie où il est instrument de la magie amoureuse. De même, la déesse Hécate n'est pas celle des magiciens puisqu'elle présente des caractères essentiellement différents de celle-ci. Il n'est pas vrai non plus que le rituel théurgique vise à contraindre les dieux car le but à atteindre n'est ni pratique ni matériel. Ainsi, la prière ne vise pas à obtenir des biens terrestres – nous avons souligné à plusieurs reprises le mépris qu'ont les *Oracles* pour tout ce qui est attaché à la matière ; le théurge, par l'ascèse, doit s'en détacher -, mais elle est la prière du mystique, celle qui élève et amène finalement à l'union. Tel est bien le but de la théurgie, qui peut même être conçue comme un rite ultra-intellectuel. L'analyse des quelques fragments suivants nous paraît révélatrice de cet aspect jusqu'à présent négligé par la plupart des

commentateurs modernes.

### 1. *Fragment 2*

Armé de toutes pièces de la vigueur d'une lumière éclatante, armé, intellect et âme, d'une force à trois pointes, jeter tout le symbole de la triade dans ton esprit et ne pas fréquenter les canaux de feu en se dispersant, mais en se concentrant<sup>188</sup>.

42 A.-J.Festugière replace cet oracle dans le commentaire que Damascius en a proposé. « Ces paroles », dit Damascius, « ont trait à l'intelligible et à la connaissance qui sera capable de le connaître »<sup>189</sup>. Cette interprétation n'exclut pas que nous puissions aussi ranger cet oracle parmi ceux qui permettent de se faire une idée du *rite* théurgique. En effet, il est possible de concevoir un rite intellectuel lié à la connaissance du divin car la connaissance prônée par les *Oracles* est, d'après Damascius, « celle qui s'abandonne à l'objet en vue de s'y unir d'une manière toute simple »<sup>190</sup>. Rappelons que d'après Jamblique aussi, c'est la connaissance des symboles qui assure l'union des dieux au théurge<sup>191</sup>. Et si Jamblique avait affiché le même mépris de la matière que l'auteur des *Oracles*, il aurait été tentant de voir dans son œuvre une influence des courants gnostiques qui fleurirent au cours des premiers siècles de notre ère. La doctrine des *Oracles*, par contre, ne se distingue guère de ceux-ci : la chute de l'âme présentée de façon dramatique évoque le drame primordial de la chute dans la matière qui est le fondement des doctrines gnostiques. Selon celles-ci, l'âme possède un feu, une étincelle qui lui a été donnée par Dieu et va lui permettre de remonter : cette parcelle de feu divin dont l'homme est pourvu n'est pas étrangère aux *Oracles*. Mais la première étape du processus de remontée est la prise de conscience, la connaissance par l'homme de sa propre condition et de l'univers. Ceci explique que le théurge doit être, d'après l'*Oracle*, un « mortel doué d'intelligence »<sup>192</sup>.

43 Ce qui nous fait penser qu'il faut concevoir cette méthode de connaissance en termes de rituel, c'est la présence dans cet oracle du σύνθημα défini ci-dessus comme étant la parole, le λόγος qui, associé à l'έργον, conduira à la libération de l'âme. On peut

comprendre dès lors que l'acte théurgique réside dans le réel combat que doit mener l'âme, comme l'attestent les termes πάντευχον, ἀλκή τριγλώχινι, ὀπλίσαντα. La « force à trois pointes »<sup>193</sup> pourrait symboliser dans ce combat les trois vertus théurgiques, *foi, amour, vérité*<sup>194</sup>, vertus par lesquelles, selon Proclus, on se purifie du créé et on remonte vers Dieu. En effet, « celui qui veut se mettre vaillamment à prier » doit « se rendre les dieux propices et tout ensemble *réveiller en lui-même* ses notions sur les dieux (...), s'attacher sans intermission au service de la divinité, (...) maintenir inébranlable la belle ordonnance des *oeuvres chères aux dieux*, se proposer les *vertus* qui purifient du créé et font remonter vers les dieux, et la Foi, la Vérité, l'Amour, cette admirable triade, et l'Espérance des vrais biens, (...) »<sup>195</sup>. Cet extrait de Proclus est d'autant plus éclairant qu'il fait intervenir les mêmes notions que le fragment cité ci-dessus : la réminiscence d'un savoir sur les dieux s'identifie au *symbole* que l'on découvre en concentrant sa pensée dans la connaissance, la possession des trois vertus, à la *force à trois pointes*, et les rites au combat tout entier.

## 2. Fragment 159

- 44 Que les âmes belliqueuses<sup>196</sup> de ceux qui ont quitté le corps par la violence sont plus pures que [les âmes de ceux qui sont morts] de maladie<sup>197</sup>.
- 45 Les nombreuses interprétations de ce fragment témoignent de son obscurité : conseille-t-il le suicide ? Parle-t-il d'un « suicide mystique volontaire » ? Rend-il hommage aux héros victimes des combats ?<sup>198</sup>
- 46 Nous proposons de le mettre en relation avec le précédent : on y retrouve une ambiance de combat (ἀρηίφατοι) et une notion de violence, de force (βίη). Il ne faut pas que l'âme attende de mourir de maladie, auquel cas elle resterait souillée ; il faut qu'elle se sorte d'elle-même du corps, comme l'attestent probablement deux autres fragments évoquant les âmes « sauvées par leur propre force (...) »<sup>199</sup>, force « qui unit à Dieu »<sup>200</sup>. Cette force pourrait bien être l'ἀλκή τριγλώχινι du fragment 2, triade des trois vertus qui unissent à Dieu.

- 47 Jusqu'ici, le rituel théurgique des *Oracles Chaldaïques* se compose d'un *λόγος* (réminiscence du *σύνθημα*) et d'un *ἔργον* constitué par le combat au terme duquel l'âme trouvera sa délivrance<sup>201</sup>. Ce rite met en œuvre *l'intellect* et l'âme. La part de l'intellect dans le rite apparaît encore dans le fragment suivant : « (...) étendant un *intellect* embrasé à *l'œuvre* de piété (...) »<sup>202</sup>.
- 48 Le rite, ainsi conçu, doit mener à l'union, l'union des canaux, c'est-à-dire du canal de l'âme qui s'élève et des canaux du Feu, du Premier Père ou encore du Premier Feu transcendantal : « Quand se mêlent les canaux », dit *l'Oracle*, « exécutant les œuvres du feu impérissable »<sup>203</sup>, fragment qui rappelle la « fréquentation des canaux du feu » du fragment 2<sup>204</sup>, la lumière et les rayons du Père vers lesquels il faut se hâter<sup>205</sup>, et nous fait prendre ce dernier fragment en guise de conclusion : « Le mortel qui sera approché du Feu aura la lumière »<sup>206</sup>.

### 3. Fragment 1

Il existe un certain intelligible, qu'il te faut penser par la fleur de l'intellect ; car si tu inclines ton intellect et que tu penses celui-là comme si tu pensais quelque chose, tu ne le penseras pas : car il est la puissance qui lance des éclairs de ses tranchants intellectifs d'une force brillant des deux côtés. Il ne faut donc pas penser cet intelligible avec véhémence, mais par la flamme subtile d'un intellect subtil mesurant tout sauf cet intelligible ; il ne faut pas le penser avec tension, mais en portant le pur regard détourné de ton âme, il faut tendre vers cet intelligible un intellect vide, afin d'apprendre cet intelligible, puisqu'il est en dehors de l'intellect<sup>207</sup>.

- 49 Cet oracle, particulièrement représentatif du langage symbolique propre aux *Oracles*, vient préciser le statut particulier de l'intellect mis en œuvre dans la connaissance du divin. Nous avons posé, à l'analyse des fragments précédents, que cette connaissance fait partie du rituel théurgique, en tant que méthode active de communication avec le divin. On comprend dès lors mieux la conception d'un rite ultra-intellectuel, comme l'est le plus haut niveau de théurgie chez Jamblique.
- 50 Rentrons dans le détail de l'analyse de ce fragment où presque chaque mot requiert une interprétation.

51 L'intelligible dont il est question au vers 1 est défini aux vers 3 et 4 comme « la *puissance* (δύναμις) d'une force qui brille tout autour, puissance *lançant des éclairs* (σπράττουσα) de ses *tranchants* (τομαισιν) intellectifs ». Ceci tend à l'identifier au premier intelligible, au Père, monade triadique avec la *Puissance* et l'*Intellect*<sup>208</sup>, source des Idées qui « *lançant des éclairs* viennent butiner à la source paternelle *la fleur du feu* »<sup>209</sup> et ayant ordonné que « *toutes choses fussent divisées* »<sup>210</sup>. Selon nous, ce fragment expose alors une méthode de connaissance de l'intelligible, non pas de tout intelligible, mais du premier intelligible, le Père, le premier Dieu. Celui-ci ne peut être connu par l'intellect humain (vers 10), en d'autres termes, on ne peut le connaître comme quelque autre objet regardé par l'intellect (vers 3) avec une force « qui tâche à s'approprier l'objet »<sup>211</sup>. C'est dire que si l'on ne peut connaître Dieu par une saisie rationnelle, le *vous* doit alors être appréhendé, comme le fait A.-J. Festugière, non comme l'organe normal de la connaissance, mais comme organe d'intuition mystique<sup>212</sup>. Festugière en souligne par ailleurs l'importance dans la pensée platonicienne en tant que « faculté suprarationnelle qui permet de voir, de toucher le divin »<sup>213</sup>. Ce sens particulier, dans lequel il faut entendre le *vous*, fait partie des théories platoniciennes qui sous-tendent les *Oracles*<sup>214</sup> et qui contribuent à faire comprendre l'intérêt que ceux-ci ont représenté aux yeux des philosophes néoplatoniciens. En réalité, ce n'est pas l'intellect que les *Oracles* font intervenir, mais la « fleur de l'intellect », « la fine pointe de l'esprit »<sup>215</sup>, qui présente, selon H. Lewy, une affinité organique avec la substance noétique primordiale<sup>216</sup>. Cette métaphore de la fleur est courante dans la littérature grecque pour désigner ce qu'il y a de meilleur : qui n'a entendu parler de « la fleur de l'âge » ou de « la fleur des Grecs » ? H. Lewy cite d'autres exemples, d'une portée plus philosophique chez Plotin et Julien<sup>217</sup>. Ce dernier, en des termes empruntés aux *Oracles*, définit trois types de lumière : celle qui éclaire le monde sensible est la forme de l'Idée incorporelle de lumière, dont les rayons en sont le degré suprême, la perfection ou encore la fleur<sup>218</sup>. Cette référence suggère le niveau élevé où parvient le théurge. Cette méthode de connaissance aurait pour

but de « nous mener jusqu'à l'absorption en Dieu, en sorte que le sujet devienne lui-même l'objet »<sup>219</sup>, dans un processus qui s'apparente à celui de la théurgie chez Jamblique. Il y a en effet action de l'homme, du théurge, mais, lorsque celui-ci s'est élevé au rang des dieux, il est dans le πάθος<sup>220</sup>. Peut-être s'épanouit-il alors comme une fleur, afin de se laisser saisir, ce qui donnerait un sens nouveau à cette métaphore.

- 52 L'analyse des trois fragments précédents veut tendre à ceci : la communication avec les dieux, et même avec le dieu άγνωστος, peut s'établir par l'élévation de notre intellect, bien plus « de la fine fleur » de notre intellect, jusqu'à l'intellect divin. Cette méthode est présentée comme un combat dont les protagonistes sont l'intellect<sup>221</sup> et l'âme, âme qui doit se ressouvenir du symbole paternel. Si l'on considère ce combat comme un έργον et le symbole comme un λόγος, on rapprochera cette méthode de connaissance du Premier Intelligible d'un rite intellectuel, peut-être semblable à celui que Jamblique a opposé au rite corporel et matériel dans les différents niveaux de sa théurgie.

## Les Oracles *Chaldaïques* et Jamblique

- 53 La plupart des savants modernes se sont étonnés à juste titre que dans un ouvrage destiné à faire l'apologie de la théurgie, à aucun moment, Jamblique n'invoque l'autorité des *Oracles Chaldaïques*. Ce silence n'aurait rien d'étonnant car Jamblique n'avait pas à se soucier des *Oracles Chaldaïques* dans une réponse aux questions posées par Porphyre au prêtre égyptien Anébon<sup>222</sup>. Cependant, on s'accorde à reconnaître que, si les *Oracles* ne sont pas explicitement cités dans le *De Mysteriis*, les nombreux rapprochements entre les deux textes témoignent d'une influence certaine des Λόγια sur l'ouvrage de Jamblique<sup>223</sup>.
- 54 Nous allons, nous aussi, tenter de cerner quelle fut la réelle influence des *Oracles Chaldaïques* sur Jamblique et comment la théurgie des *Oracles* a été exploitée, voire élargie, par Jamblique. Nous le ferons à la lumière du premier chapitre de ce travail, en tenant compte de deux éléments. D'une part, la théurgie du *De Mysteriis* a été définie comme symbolisme actif et le théurge comme prêtre, spécialiste dans l'art des rites et détenteur d'un

savoir nécessaire à leur opération. D'autre part, elle s'inscrit dans un traité visant à la réhabilitation du culte traditionnel. Les points de rapprochement que nous étudierons plus particulièrement concernent la figure du théurge et le statut de la théurgie, la notion de symbolisme actif, certains détails du rituel, la démonologie, le concept de persuasion, le rôle du feu, la notion de véhicule (ὄχημα) et enfin celle d'élévation de l'âme (αναγωγή).

55 Le théurge des *Oracles* se distingue du troupeau marqué par le destin<sup>224</sup>. Jamblique affiche le même mépris vis-à-vis de la race humaine qui, « faible et petite, a la vue courte » et « est de la même nature que le néant, (...) »<sup>225</sup>. Ailleurs encore, elle est « laide, sans importance, un jouet, comparée au divin »<sup>226</sup>. Enfin, « la masse du troupeau humain est subordonnée à la nature et (...) remplit complètement le gouvernement de la fatalité »<sup>227</sup>. En totale opposition avec cette masse ignorante et attachée à la matière, les théurges, tant dans les *Oracles* que dans le *De Mysteriis*, se caractérisent par leur savoir et par leur détachement du corps et de la matière. Ceux qui, selon *l'Oracle*, « se hâtent, nus, vers les hauteurs »<sup>228</sup> évoquent, chez Jamblique, le « petit nombre » de ceux qui, « usant d'une extraordinaire puissance d'intellect, se détachent de la nature »<sup>229</sup>. Ce même extrait du *De Mysteriis* s'inspire peut-être encore de cet autre fragment parlant d'un « mortel doué d'intellect » assurant le salut de son âme en l'éloignant de la « terre maudite »<sup>230</sup>. Le théurge, c'est enfin celui dont l'âme, ayant échappé à « l'aile implacable de la fatalité, reste fixée en Dieu »<sup>231</sup>. Et chez Jamblique, lorsque l'union avec les dieux s'accomplit, « notre âme repose parfaitement en eux »<sup>232</sup>. On retrouve dans les deux extraits le verbe κείσθωα.

56 Indéniablement, les deux auteurs distinguent deux catégories humaines radicalement opposées : d'un côté, les théurges, de l'autre, la masse humaine. Mais, alors que les *Oracles* semblent n'assurer aucune chance de salut à ceux qui composent cette dernière, Jamblique, s'écartant de sa source et intercalant entre ces deux catégories extrêmes, ceux qui, « intermédiaires, se portent vers ce qui se trouve entre la nature et l'intellect pur »<sup>233</sup>, admet pour tous une forme de culte qui leur est adaptée, plus ou

moins corporelle ou plus ou moins intellectuelle. C'est dire que, si l'on peut pratiquer la piété de façon corporelle<sup>234</sup>, le corps et la matière ne sont pas condamnés de façon aussi rédhitoire que dans les *Oracles*. Jamblique n'affirme-t-il pas que la matière participe aux biens les plus élevés<sup>235</sup> ? Contrairement aux *Oracles*, il laisse à la race humaine une chance de salut, reconnaissant « un remède à son erreur innée, à son désordre, à son changement perpétuel, à savoir participer *en quelque façon, dans la mesure du possible*, à la lumière divine »<sup>236</sup>. Dans le système hiérarchisé de Jamblique, le théurge des *Oracles*, celui « qui dépasse les corps et la matière », se retrouve « au sommet de l'art hiératique » ; les autres, « qui donnent un caractère corporel à leur *pratique de la piété* », « *abordent la théurgie* » ou en sont « *à mi-course* »<sup>237</sup>. Aussi dans sa volonté de récupérer dans la théurgie les différents rites païens, jusqu'aux plus matériels – comme les sacrifices sanglants -, Jamblique a dû concevoir une théurgie à plusieurs niveaux qui s'écarte de la théurgie des *Oracles*. Cet écart se marque encore dans le point suivant.

- 57 Le système établi par les *Oracles* fait intervenir l'intellect. Un certain fragment a montré comment, par « *la fleur de l'intellect* », il est possible d'appréhender le Premier Père<sup>238</sup> et d'autres fragments insistent sur le rôle de l'intellect dans la montée vers le divin et le salut de l'âme<sup>239</sup>. Cet aspect intellectuel s'inscrit dans un rite comprenant la réalisation d'actions qui accompagnent la récitation de paroles sacrées<sup>240</sup>, rite dont le but vise la communication avec le divin et l'union mystique. C'est pourquoi nous avons défini la théurgie selon les *Oracles* comme un rituel essentiellement intellectuel, voire ultra-intellectuel. Comme nous l'avons montré, la théurgie selon le *De Mysteriis* se présente elle aussi comme un système religieux dont le but ultime est l'union mystique, composé, à son niveau le plus élevé, de rites intellectuels. Comme dans les *Oracles*, en effet, le rôle du *vous* n'est pas négligeable non plus dans le traité de Jamblique. Il intervient dans la contemplation : « Une contemplation encore plus parfaite a lieu lorsque la vue voit, que l'*intellect* suit avec vigueur les actions et qu'un mouvement des contemplateurs s'y

adjoint »<sup>241</sup>. Il joue encore un rôle dans la divination : lors de la divination dans le sommeil, « si l'âme enlace aux puissances supérieures sa part *intellectuelle* et divine, alors ses imaginations mêmes seront plus pures »<sup>242</sup>. Lorsque l'âme se sépare du corps, ce genre de vie est dit « intellectuel ou divin » : cela se passe dans le sommeil ou « quand nous pensons ou raisonnons » ; à ce moment, « par nos raisonnements purs, nous nous détachons entièrement de lui [= du corps] »<sup>243</sup>. L'intellect trouve donc sa place dans le *De Mysteriis* à côté du corps et de l'âme et Jamblique souligne les bienfaits que procure la venue des dieux à ces trois éléments : « La venue des dieux nous donne santé du *corps*, vertu de *l'âme*, pureté de *l'intellect* »<sup>244</sup>. Ailleurs encore, ce sont les effets de la prière sur l'intellect et l'âme qu'il expose : « Le temps qu'on passe aux prières nourrit notre *intellect*, élargit grandement *l'âme* pour accueillir les dieux »<sup>245</sup>.

58 Mais, pour Jamblique, ce n'est pas par l'intellect que l'on atteint l'union avec les dieux. Rappelons cet extrait d'une importance capitale pour cerner la théurgie selon Jamblique comme un rite mettant en œuvre plus que le *vous* et dépassant la contemplation plotinienne : « Ce n'est pas même l'acte de penser qui unit les théurges aux dieux ; qu'est-ce qui empêcherait alors ceux qui pratiquent la philosophie contemplative d'atteindre l'union théurgique avec les dieux (...). C'est pourquoi ce n'est pas par l'action de penser que nous accomplissons ces actes ; car leur efficacité serait alors intellectuelle et donnée par nous »<sup>246</sup>. Dans le *De Mysteriis*, le *vous* est alors cause auxiliaire de la théurgie, c'est-à-dire du rite en tant qu'action divine : « Les causes divines ne sont donc pas appelées à l'action par nos pensées qui les précèdent ; mais il faut que celles-ci et toutes les meilleures dispositions de l'âme et notre pureté préexistent pour ainsi dire comme causes auxiliaires »<sup>247</sup>. Dans une analyse rapide, on pourrait donc croire que la participation de l'intellect dans l'accomplissement des actes théurgiques se trouve largement réduite par rapport aux *Oracles Chaldaïques*. C'est oublier deux points : dans les *Oracles*, le *vous* ne suffit pas non plus à atteindre l'union ; il n'est qu'un des éléments entrant en jeu dans l'action théurgique. D'autre part, au niveau le plus élevé de sa théurgie,

Jamblique place ceux qui possèdent « une extra-ordinaire force d'intellect »<sup>248</sup> et qui « pratiquent la règle intellectuelle et incorporelle de l'art hiératique dans toutes les parties de la théurgie »<sup>249</sup>. Et à ce stade, ces théurges semblent dériver en droite ligne de ceux qui, par « la fleur de l'intellect »<sup>250</sup>, atteignent la connaissance de Dieu et, par là, l'union mystique. Cette facette de la théurgie ne retient guère, il faut l'avouer, l'attention du lecteur du *De Mysteriis*. Jamblique, élargissant le concept de théurgie à l'ensemble du rite, a consacré une grande partie de son traité à des rites plus accessibles et plus matériels, ce qui lui a valu sa réputation de thaumaturge. Quant à l'aspect intellectuel du rite, réservé, comme dans les *Oracles*, à une minorité, il n'en parle qu'avec la discrétion des initiés.

59 Cette extension de la théurgie des *Oracles* à l'ensemble du rite, c'est sans aucun doute la notion de symbole qui en a été l'élément-clef. Car ce que Jamblique a retenu des *Oracles Chaldaïques*, ce sont surtout les actions (ἔργα) et les symboles (σύμβολα, συνθήματα), faisant de la théurgie un symbolisme en acte : « C'est l'accomplissement des actions ineffables et accomplies religieusement au-delà de toute intellection, ainsi que le pouvoir des symboles muets compris seulement par les dieux qui donnent l'union théurgique »<sup>251</sup>. Dans le *De Mysteriis*, la synonymie entre les σύμβολα et les συνθήματα apparaît clairement dans l'extrait suivant : « Par la force des symboles ineffables [τῶν απορρήτων συνθημάτων], le théurges commande aux puissances cosmiques (...) l'union des dieux lui a été conférée par la connaissance des symboles ineffables [τῶν απορρήτων συμβόλων] »<sup>252</sup>.

60 Outre que l'adjectif ἀπόρητος rattache le symbole au domaine du λόγος, divers passages du *De Mysteriis* confirment qu'il s'agit de paroles : ici, ils sont associés aux noms des dieux (ονόματα θεῶν ιεροπρεπή καί ταλλα θεία συνθήματα<sup>253</sup>) ; là, divins, ils sont le langage destiné aux seuls dieux : « C'est pourquoi, chez les Chaldéens, chez qui le langage destiné aux seuls dieux a été séparé, pur, à aucun moment une menace n'est proférée ; les Égyptien », eux, mêlant les paroles adressées aux démons aux symboles divins, parfois usent aussi de menaces »<sup>254</sup>. Mais

ailleurs, ce sont les supplications hiératiques qui sont συνθήματα<sup>255</sup>. Aussi faut-il voir tout un rite dans le σύνθημα, qui, s'il consiste en paroles, peut aussi être acte : « Nous disons », dit encore Jamblique, « que l'érection des images phalliques est un *symbole* du pouvoir générateur »<sup>256</sup>.

61 Mot ou acte, le σύνθημα est mystérieux, incompréhensible et paraît dénué de sens<sup>257</sup>. En réalité, selon Jamblique, ces noms sont chargés de sens, « mais c'est le *caractère symbolique* intellectuel et divin de la ressemblance divine qu'il faut supposer dans les noms »<sup>258</sup>.

62 Comme la théurgie tout entière, comme le culte qu'ils constituent, ces symboles ont été envoyés par les dieux et plus précisément par le démiurge : « Le culte comporte des symboles admirables qui ont été envoyés ici par le démiurge et père de tous les êtres »<sup>259</sup>. L'influence des *Oracles Chaldaïques* est ici plus que probable : on ne peut penser, à la lecture de Jamblique, qu'aux σύμβολα semés par l'intellect du Père à travers le monde, au πατρικόν σύνθημα ou au τριάδος σύνθημα<sup>260</sup>. Le rôle de ces symboles devient primordial chez Jamblique : ils éveillent le vouloir divin<sup>261</sup>, font remonter jusqu'aux êtres supérieurs<sup>262</sup> et provoquent l'union<sup>263</sup>. On admettra dès lors que, par rapport à sa source, Jamblique a élargi le symbolisme à l'ensemble des rites et que la théurgie ne vise plus uniquement à assurer le salut de son âme en se remémorant le symbole paternel, dans un rite accessible à quelques initiés capables de mettre en œuvre la fleur de l'intellect. Toutes les formes du rite, même les plus matérielles, sont chargées de symboles divins, envoyés par les dieux et ce caractère symbolique explique, selon Jamblique, leur manque apparent de signification.

63 Dans le détail du rituel, d'autres points communs entre la théurgie des *Oracles* et un certain niveau de théurgie chez Jamblique peuvent encore être relevés. Dans la prière, Jamblique – et plus tard Proclus – distingue plusieurs étapes. Le premier degré vise à rapprocher des êtres supérieurs. Jamblique le qualifie de συναγωγόν<sup>264</sup>. C'est la raison pour laquelle on a pu le rapprocher de l'ἐμπέλαισις, « voisinage immédiat »<sup>265</sup>, quatrième étape de la prière parfaite pour Proclus. Or, ce terme utilisé par Proclus

trouve sa source dans un fragment des *Oracles*<sup>266</sup>. Dès lors, on peut penser que ceux-ci inspirèrent Jamblique, si pas dans les termes mêmes, du moins dans la conception du rituel. Cette influence pourrait être confirmée par cet autre rapprochement : « La pensée chauffée au feu »<sup>267</sup> de l'*Oracle*, fragment cité par Proclus en rapport avec le premier degré de la prière qui est *connaissance* de toutes les classes dont s'approche celui qui prie<sup>268</sup>, semble être la source du premier degré de la prière selon Jamblique « qui mène à la *connaissance* du divin »<sup>269</sup>.

64 Plus évident encore est le point suivant, déjà évoqué : l'utilisation des noms barbares dans les prières, préconisée par Jamblique, et le précepte de garder les prières immuables<sup>270</sup> rappellent l'interdiction de changer les noms barbares des *Oracles*<sup>271</sup>. L'utilisation des noms barbares n'est toutefois pas proprement chaldaïque. Ajoutons aux nombreux parallèles cités par Festugière<sup>272</sup> que dans les papyrus magiques, le magicien affirme souvent connaître les noms barbares de la divinité qu'il invoque et veut contraindre<sup>273</sup>. Mais si dans les papyrus c'est justement une assurance de contraindre la divinité, chez Jamblique, comme dans les *Oracles*, c'est plus la fixité du rite qui est soulignée. Ce goût pour l'innovation, propre aux Grecs et qu'avait déjà stigmatisé Aristophane<sup>274</sup>, s'oppose à la stabilité des Égyptiens qui avait fait l'admiration de Platon<sup>275</sup>. Dans cet ouvrage écrit par un pseudo-prêtre égyptien, Jamblique reste fidèle à la tradition et à la pensée de Platon, sacralisée par les *Oracles*.

65 En matière de divination, nous l'avons vu, l'auteur des *Oracles* condamne différentes formes de mantique, astrologie, prise des auspices et autre haruspicine<sup>276</sup>. Seuls les oracles proférés par le dieu lui-même lors de son autopsie ou par l'intermédiaire d'un *medium* recueillent son adhésion. Jamblique est moins catégorique. Divisant les modes oraculaires en modes divins et modes humains, il accorde sa préférence aux premiers, mais ne condamne pas vraiment les seconds. Les modes divins correspondent à ceux retenus par l'auteur des *Oracles*. Il s'agit effectivement de la divination qui se produit lors de l'*épiphanie* divine pendant les songes et de celle qui se produit par l'intermédiaire d'un *medium* possédé et inspiré par la divinité

(c'est l'enthousiasme, c'est la divination par les oracles de la Pythie, du prêtre de Colophon ou de la prêtresse des Branchides, possédés par le dieu)<sup>277</sup>. Les modes humains de divination retenus par Jamblique sont l'astrologie, la prise des auspices et l'haruspicine : ceux-ci se fondent sur des signes divins, symboles de l'intention du dieu. Le terme σημεία a été réservé au domaine de la mantique<sup>278</sup> ; mais ces σημεία sont aussi des συνθήματα, ce qui constitue une nouvelle exploitation des συνθήματα chaldaïques : dans le même contexte en effet, on trouve côte à côte les σημεία, les σύμβολα et les συνθήματα<sup>279</sup>. Si Jamblique a récupéré la mantique préconisée par les *Oracles*, il en a donc élargi le champ afin de réhabiliter la mantique traditionnelle sous toutes ses formes, et ce, avec l'aide d'un concept chaldaïque, celui du σύνθημα.

66 Il faut peut-être encore déceler l'influence des *Oracles Chaldaïques* dans l'utilisation par Jamblique des termes αυτοψία et αὐτοπτος<sup>280</sup>, bien que ce vocabulaire ne soit pas proprement chaldaïque mais plutôt rattaché à l'ensemble des mystères<sup>281</sup>. Ces termes s'appliquent aux apparitions personnelles des dieux invoqués. Ils appartiennent, ainsi que l'adjectif αὐτοπτικός<sup>282</sup>, à toute une série de formes composées du préfixe αὐτο- : αὐτοφανής, αὐτο-θελής, αυτόκλητος, αὐτενέργητος, αυθαίρετος<sup>283</sup>. Étant donné ce que nous savons désormais de l'intention de Jamblique, il convient de souligner l'importance de ce préfixe. Jamblique oppose à l'idée d'une contrainte exercée sur les dieux, une conception du rite, selon laquelle les dieux apparaissent d'eux-mêmes, de leur propre volonté, distinguant ainsi θεουργία et γοητεία. H. Lewy a montré comment, pour servir ce but, Jamblique est passé, pour αὐτοφανής, du sens chaldaïque de « qui apparaît personnellement » au sens de « qui apparaît de sa propre volonté »<sup>284</sup>. Si l'on ajoute à cela les rapprochement évidents entre les αὐτοπτικά αγάλματα du *De Mysteriis* et les αὐτο-φανών αγαλμάτων des *Oracles*, entre les αὐτοπτικά πνεύματα du *De Mysteriis* et les αὐτοφάνεσι πνεύμασι des *Oracles*, on peut penser que le même glissement a été effectué pour l'adjectif αὐτοπτικός. Ceci constitue un nouvel exemple de la façon dont Jamblique a exploité les conceptions ou

le vocabulaire chaldaïques afin de les adapter à son entreprise de récupération.

- 67 Sans affirmer une influence directe des *Oracles* sur Jamblique, le point suivant nous permet du moins de placer le *De Mysteriis* dans une tradition qui mène des *Oracles* à Proclus. Selon l'interprétation que donne ce dernier de certains fragments<sup>285</sup>, les *Oracles* préconiseraient une initiation méthodique<sup>286</sup> et ce serait l'impréparation de l'homme aux œuvres divines qui vaudrait à celui-ci d'être « détourné » par Dieu et « conduit vers des voies stériles »<sup>287</sup>. C'est par un argument du même ordre que Jamblique explique le mauvais fonctionnement du rite, affirmant que, lorsque les hommes pratiquent le culte dans le désordre, sans savoir, d'une manière qui ne convient pas, ils ne peuvent atteindre les dieux. C'est pourquoi, dit Jamblique, il ne faut pas pratiquer le culte *ἀθέσμως καὶ ἀτάκτως*<sup>288</sup>. Il faut choisir le mode de culte *qui convient* (πρόσφορον) à l'accord entre les fidèles et les puissances honorées<sup>289</sup> ; il faut offrir dans le culte la connaturalité *qui convient* (ἴφοιτήκουσαν) aux dieux<sup>290</sup>. Remarquons enfin l'emploi fréquent de l'adjectif *ἱεροπρεπής* et de l'adverbe *ἱεροπρεπῶν* : conviennent à la chose sacrée les noms divins<sup>291</sup> et indicibles<sup>292</sup>, la langue des peuples sacrés<sup>293</sup>, et, d'une façon générale, tous les actes rituels<sup>294</sup>. « L'exhalaison qui s'élève des victimes *selon les rites* (...) s'adapte aux êtres supérieurs »<sup>295</sup>, etc.
- 68 En matière de démonologie, on ne peut pas non plus affirmer avec certitude l'influence des *Oracles Chaldaïques* sur Jamblique, étant donné, comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, l'origine grecque, ou du moins la présence dans la tradition grecque, des bons et des mauvais démons<sup>296</sup>. On constate néanmoins que ceux-ci sont présents dans les *Oracles* dans des contextes similaires à ceux évoqués dans le *De Mysteriis*. Ainsi, d'après l'*Oracle*, les démons terrestres ne peuvent prédire la vérité sur l'avenir<sup>297</sup>, ce qui préfigure, chez Jamblique, l'idée que les démons attachés à la matière et aux corps, ayant, par connaturalité avec ceux-ci, les mêmes passions, ne peuvent prédire l'avenir<sup>298</sup>. D'une manière générale, toujours d'après l'*Oracle*, les mauvais démons détournent les âmes des rites<sup>299</sup>, ce qui laisse supposer à H. Lewy, à la lumière des

témoignages de Proclus et Psellos, que les bons démons aident l'âme dans son ascension hiératique et dans son combat contre les mauvais démons qui tentent de l'empêcher d'atteindre l'union avec Dieu<sup>300</sup>. Tel est aussi l'avis de Jamblique qui affirme que « l'apparition des démons alourdit le corps et le châtie par des maladies, tire l'âme vers la nature, n'éloigne pas des corps et de la sensation apparentée aux corps, retient *ceux qui se hâtent vers le feu* dans les régions d'ici, ne délivre pas des liens de la fatalité »<sup>301</sup>. L'influence des *Oracles* est confirmée par l'emploi de l'expression *τους δ' ἐπί τό πυρ σπεύδοντας* rappelant le chaldaïque *σπεύδειν πρός τό φάος καί πρός Πατρός αὐγάς*<sup>302</sup>, influence qui pourrait être appuyée encore par le fait que Jamblique attribue explicitement à des « prophètes chaldéens »<sup>303</sup> la théorie selon laquelle, par connaturalité, les esprits pervers s'attachent aux démons pervers et y sont assimilés, ne pouvant dès lors atteindre Dieu<sup>304</sup>. Nous avons largement souligné, dans le chapitre précédent, le rôle joué par les démons dans l'entreprise de récupération des rites païens par Jamblique : en n'attribuant la vérité, le juste et le beau qu'aux seuls dieux et bons démons, en mettant les démons pervers à l'origine de l'injuste et du laid, Jamblique explique notamment que des « injustices peuvent se produire dans les opérations évocatoires »<sup>305</sup>. Cette idée que les mauvais démons sont cause de trouble dans les rites, décelée dans les *Oracles* et dans le *De Mysteriis*, témoigne, sinon d'une influence directe des premiers sur le traité de Jamblique, peut-être d'un emprunt à une source commune (le platonisant Plutarque ?).

69 H. Lewy se fonde sur une affirmation de Jamblique pour déclarer que les Chaldéens ne prétendent pas exercer un pouvoir sur les dieux<sup>306</sup> : ce sont les noms qui provoquent la manifestation du dieu en l'enchantant, en le persuadant. Nous avons de notre côté suffisamment montré que, si l'on exclut les fragments presque unanimement considérés comme douteux, les *Oracles* ne font pas état d'une contrainte sur les dieux<sup>307</sup>. Par ailleurs, nous avons également insisté sur l'archarnement avec lequel Jamblique écarte toute contrainte dans les rites, remplaçant celle-ci par la persuasion<sup>308</sup>. Cette persuasion est présente dans les *Oracles Chaldaïques* dans ces deux fragments : « le Père n'inspire pas de

crainte, il répand la persuasion »<sup>309</sup> et « aux éclairs intellectuels du feu intellectuel, tout cède, asservi au vouloir persuasif du Père »<sup>310</sup>. Le premier fragment est accompagné d'une note d'Éd. des Places allant dans le sens d'un rapprochement avec l'extrait de Jamblique déjà cité par H. Lewy : « La persuasion – substituée aux menaces et aux contraintes (cf. Jamblique, *De Myst.*, VI, 5-7) – revient au fr. 81, v.2 »<sup>311</sup>. Si ce nouveau rapprochement avec les *Oracles* est séduisant, il apparaît pourtant à la lecture de ces deux fragments qu'il ne s'agit pas de la persuasion exercée sur les hommes par les dieux, mais de celle exercée par le Père, le Feu. C'est d'ailleurs dans ce sens que va l'interprétation que donne Psellos du fragment 14 : « Le divin n'est pas terrifiant ni irritable, mais doux et calme ; d'où il n'envoie pas de crainte aux natures qui lui sont soumises, mais il attire tout par la persuasion et la grâce »<sup>312</sup>. Dès lors, il paraît hasardeux d'affirmer que les *Oracles* furent cette fois encore la source du *De Mysteriis*, d'autant plus que cette notion de persuasion n'est pas proprement chaldaïque<sup>313</sup>.

70 Le feu occupe une place importante dans les *Oracles Chaldaïques* et l'on pourrait voir préconisé dans ceux-ci un culte des mystères du Feu. Il est dieu – le premier feu transcendantal est le premier dieu<sup>314</sup>, le feu intelligent est le deuxième<sup>315</sup> – ou essence propre du Dieu suprême<sup>316</sup>. Quand il est feu dérivation du feu<sup>317</sup>, il est le feu du soleil, qui descend du feu transcendantal en conduits (οχτροί)<sup>318</sup>. Il est encore substance de l'âme<sup>319</sup> et « l'intellect embrasé »<sup>320</sup> est, d'après Psellos, illuminé d'en haut et devenu lui-même l'œuvre du feu divin<sup>321</sup>, « portion pensante de l'âme humaine dérivant du feu noétique primordial »<sup>322</sup>. L'âme, étincelle du feu divin, doit se laisser réchauffer par ce feu pour remonter à son principe<sup>323</sup>. Les apparitions divines, en l'occurrence celles d'Hécate, peuvent se faire sous la forme du feu<sup>324</sup>. Enfin, les opérations théurgiques sont les œuvres du feu impérissable<sup>325</sup> ; la montée vers le feu intelligible, l'élévation de l'âme y sont proposées comme fins<sup>326</sup>.

71 Or, le feu occupe une place importante dans le traité de Jamblique également. Nombreuses sont les citations qui l'attestent : il représente souvent la lumière dispensée lors des apparitions

divines<sup>327</sup> ; le feu sans forme dispensé par l'âme totale fait inmanquablement penser à l'Hécate des Chaldéens se produisant sous l'aspect d'un feu sans forme<sup>328</sup>. Mais quand il est le feu intelligible vers lequel les théurges préconisent de s'élever<sup>329</sup> ou encore le feu divin vers lequel l'offrande par le feu élève<sup>330</sup>, il est tout simplement Dieu. Lorsque la Pythie « est illuminée par le rayon du feu divin »<sup>331</sup>, le *καταυγάζεται* ne rappelle-t-il pas le *πρός Πατρός αύγας* des *Oracles*<sup>332</sup> ? Dans ce même fragment, nous avons déjà rapproché le *χρή σε σπεύδειν προς τό φάος* des *τους δ' επί τό πυρ σπεύδοντας* de Jamblique<sup>333</sup>. Enfin, si les « œuvres du feu » sont la théurgie dans les *Oracles*<sup>334</sup>, les « athlètes du feu » sont les théurges chez Jamblique<sup>335</sup>. L'influence des *Oracles* est donc nettement perceptible encore, mais elle n'est peut-être pas la seule. Comment ne pas envisager que l'oriental auteur du traité des *Mystères d'Égypte* ait pu subir l'influence de religions orientales telles que le mazdéisme<sup>336</sup>, hypothèse qui, quoique discuté<sup>337</sup>, se verrait confirmée par la présence dans le texte de Jamblique des anti-dieux<sup>338</sup> ?

72 Un autre concept s'inscrit encore dans le courant qui va des *Oracles* à Proclus, en passant par Jamblique. C'est celui de l'*όχημα*, véhicule de l'âme. Ce terme est rangé par Éd. des Places dans le vocabulaire chaldaique<sup>339</sup> sur base de l'extrait suivant du commentaire de Proclus : « Les âmes entrent dans le cosmos en vertu de leurs véhicules »<sup>340</sup>. Contrairement à son habitude pourtant, Proclus ne cite pas les *Oracles* comme source. Néanmoins, il existe un autre fragment – nous y reviendrons<sup>341</sup> – attestant l'utilisation de ce vocable par l'auteur des *Oracles*.

73 La notion de « véhicule de l'âme » est platonicienne avant tout. Cependant, les Néoplatoniciens y apportent quelque nuance. Alors que Platon considère le corps tout entier comme véhicule de l'âme, Proclus fait la distinction entre corps et véhicule, attribuant à l'homme quatre parties qui sont l'intellect, l'âme, le véhicule éthéré et le corps<sup>342</sup>. Cette divergence a été soulignée par Jamblique lui-même dans son *Traité de l'âme* : « Car les uns, comme la plupart des Platoniciens, logent immédiatement l'âme même dans le corps même qui est propre à servir d'instrument. Les autres estiment qu'entre l'âme incorporelle et le vase

corporel, il y a des vêtements éthérés, célestes et spirituels qui, enveloppant la vie intellectuelle, sont placés devant elle comme un rempart pour la garder, qui en outre sont à son service en qualité de *véhicules*, et qui d'autre part aussi la réunissent de manière proportionnée au corps solide en l'y attachant par certains liens intermédiaires communs »<sup>343</sup>.

74 L'idée que l'âme, étant céleste, doive s'adjoindre un intermédiaire éthéré, pneumatique ou aérien avant d'entrer dans le corps, appartient également aux théories préconisées par Porphyre : « Il n'est pas vrai non plus que, comme un oiseau qui entre dans une maison par la fenêtre, l'âme, volant à travers l'air, entre par la bouche ou le nez, mais, soit que, étant céleste, elle ait attiré à elle un corps fait d'éther ou de souffle ou d'air, ou encore formé du mélange de ces éléments (...) »<sup>344</sup>.

75 Voilà donc, brièvement présentés, les points de vue platonicien et néoplatonicien sur le véhicule de l'âme, lors de la descente de celle-ci dans le corps, qu'il s'agisse du corps lui-même ou d'un corps intermédiaire.

76 Tournons-nous à présent du côté des *Oracles* : un seul fragment, court et peu explicite, parle du « subtil véhicule de l'âme »<sup>345</sup>. La nature de celui-ci peut être cernée à la lumière d'un extrait de Proclus qui met en rapport les procédés des théurges visant à l'immortalisation de l'âme et les agissements d'Achille autour du bûcher de Patrocle. Achille adresse une invocation aux vents « (...) pour que le véhicule apparent obtienne, grâce à leur mouvement visible, le traitement approprié, et que le véhicule plus divin que celui-ci soit invisiblement purifié et retourne à son lot propre, attiré par les rayons de l'air, de la lune et du soleil, comme dit quelque part un des dieux (...) »<sup>346</sup>. Le *φαινόμενον ὄχημα* doit être compris comme le corps ; quant à l'*ὄχημα θειότερον*, il est, lui, le véhicule de l'âme qui nous occupe ici<sup>347</sup>, le corps pneumatique de l'âme dont l'adjectif *λεπτόν* souligne précisément la qualité de *πνεύμα*, d'autant qu'un autre extrait de Proclus, prenant les *Oracles* à témoin, le dit composé « d'air, de soleil, de lune et de tout ce qui nage avec l'air »<sup>348</sup>, éléments recueillis par l'âme lors de sa descente dans le monde sensible.

77 Si l'on admet l'équivalence *ὄχημα – πνεύμα*<sup>349</sup>, un autre fragment

des *Oracles* apporte un complément d'information : « Ne souille pas le *pneuma* »<sup>350</sup>, ce qui signifie que, quand l'âme est dans le corps, il importe de mettre le véhicule à l'abri des souillures provenant de la matière, afin qu'il puisse assurer la remontée de l'âme<sup>351</sup>. Cette interprétation rejoint celle donnée par Psellos du premier fragment cité : « D'après le Chaldéen, nous ne pouvons monter vers Dieu qu'en fortifiant le véhicule de l'âme par des rites matériels »<sup>352</sup>.

- 78 L'*ὄχημα* apparaît ainsi non seulement comme le véhicule constitué des quatre éléments dont l'âme s'est chargée lors de sa descente, mais aussi comme l'instrument par lequel s'accomplit sa remontée, l'ascension théurgique. Mais il ne s'agit que de l'interprétation de Psellos. Peut-on affirmer avec certitude que les auteurs des *Oracles* avaient bel et bien attribué à cet *ὄχημα* ce double rôle ? Psellos ajoute un élément nouveau : c'est par les rites que l'on purifie ce véhicule. Il est troublant de constater que Jamblique expose la même idée, quand il dit que la prière « rejette tout ce que garde du monde créé le *pneuma* éthéré et lumineux »<sup>353</sup>. En affirmant cela, est-il fidèle à sa source ou a-t-il élargi les concepts chaldaïques afin d'apporter une justification supplémentaire à la pratique des rites – conception reprise plus tard par Psellos ?
- 79 La purification du *pneuma* psychique s'obtient encore, selon Jamblique, à partir de l'inspiration divine qui opère dans la mantique : « Cependant, l'inspiration que procure l'eau ne vient pas toute du dieu, mais c'est celle-là seulement qui procure aptitude et purification du *pneuma* lumineux en nous, grâce auxquelles nous devenons capables de recevoir le dieu »<sup>354</sup>. Dans cet extrait où apparaît le vocable chaldaïque *χωρεῖν*, on retrouve le caractère lumineux caractéristique de l'*ὄχημα* des *Oracles Chaldaïques*. Dans le *De Mysteriis*, le *pneuma* psychique est également qualifié d'éthéré et de lumineux (*αἰθερώδες καὶ ἀύγοειδές*)<sup>355</sup>. Si telles ne sont pas les qualités de l'enveloppe pneumatique de l'âme et que celle-ci reste attachée à un *pneuma* « bourbeux et humide », l'âme est alors condamnée à l'errance sur la terre<sup>356</sup>.
- 80 G. Verbeke a très bien montré comment Jamblique a élaboré une

pneu-matologie beaucoup plus large en vue d'expliquer la divination religieuse<sup>357</sup> : en effet, à côté du *pneuma* psychique, il distingue, chez Jamblique, le *pneuma* mantique, lumière émise par un dieu ou un être supérieur. Jamblique parle effectivement des δαιμόνια καὶ αὐτοπτικά πνεύματα<sup>358</sup>. Cette lumière éclaire le véhicule pneumatique de l'âme afin de susciter dans notre imagination des représentations divines : la mantique dite par adduction de lumière « éclaire de la lumière divine le véhicule éthéré et lumineux entourant l'âme, à la suite de quoi, des apparitions divines s'emparent de la puissance Imaginative qui est en nous, mises en mouvement par le vouloir des dieux »<sup>359</sup>. Ce *pneuma* mantique peut encore se poser en vrombissant<sup>360</sup> dans notre sommeil : « Parfois un *pneuma* intangible et incorporel entoure d'un cercle les gens couchés, de sorte qu'ils ne voient pas sa présence, mais en ont une autre perception et conscience : il vrombit à son entrée (...) »<sup>361</sup>. Il y a aussi le délire divin où l'homme est totalement sous le pouvoir du *pneuma* divin : selon Jamblique, les causes de la folie divine sont « les lumières descendant des dieux, les souffles livrés par eux, et le pouvoir complet venu d'eux et présent (...) »<sup>362</sup>. Chose curieuse, ceux qui sont possédés par les dieux deviennent véhicules (ὄχημα utilisé dans le sens général d'ὄργανον, terme auquel il est coordonné) des dieux qui les inspirent<sup>363</sup>.

81 Nous adoptons, en guise de conclusion, ces propos de G. Verbeke, qui vont dans le sens de toute cette partie de notre thèse : « La divination a été l'objet dans l'antiquité d'attaques nombreuses et violentes (...). C'est à ces critiques que l'auteur du *De Mysteriis* veut répondre en présentant la divination comme un don appréciable des dieux et l'unique voie qui conduise au bonheur (...). La divination, telle qu'elle est représentée par Jamblique, répond plutôt à un besoin mystique d'union immédiate avec la divinité, qu'à la préoccupation pratique de connaître l'avenir en vue d'une action concrète à accomplir (...). Le *pneuma*, tel qu'il est conçu par Jamblique, constitue l'intermédiaire indispensable pour réaliser ce contact mystique, auquel tant d'âmes aspirent »<sup>364</sup>.

82 Éd. des Places, tant dans son édition du *De Mysteriis*<sup>365</sup> que dans

celle des *Oracles Chaldaïques*<sup>366</sup>, range l'ἀναγωγή parmi les expressions chaldaïques. Pour H. Lewy, ce terme désignerait « *the chief mystery of the Chaldaeans* »<sup>367</sup>, une méthode assurant la remontée de l'âme vers Dieu et sa libération du corps, *Yinductio* du *De regressu animae* de Porphyre, cité par saint Augustin en ces termes : « Quand Porphyre dit vers la fin du premier livre *Sur le Retour de l'âme* que ce qui contient la voie universelle de la libération de l'âme n'a été proposé dans aucune secte, que ce soit par la philosophie la plus vraie ou par les mœurs et la doctrine des Indiens ou par l'induction des Chaldéens ou par quelque autre voie, et que cette même voie n'a pas été portée à sa connaissance par l'histoire, il avoue sans le moindre doute qu'elle existe mais qu'il ne la connaît pas encore »<sup>368</sup>. J. Bidez met également en rapport l'*inductio* du traité de Porphyre et l'ἀναγωγή des *Oracles Chaldaïques*<sup>369</sup>.

- 83 En réalité, le terme même d'avayuyri n'apparaît dans aucun fragment connu des *Oracles*. Certes, le concept qu'il recouvre est décelable dans un fragment qui expliquerait au myste comment relever (ἀναστήσεις) l'âme à son ordre en joignant l'acte à la parole sacrée<sup>370</sup>.
- 84 Par ailleurs, Éd. des Places retient l'adjectif ἀναγωγος dans un extrait du *Commentaire à l'Alcibiade* dans lequel Proclus prétend trouver, dans les visions en face à face (autopsies) des dieux, la preuve qu'« il se produit en nous, sous l'action des êtres supérieurs, une connaissance des affaires » car « les apparitions des dieux et leurs instructions (...) montrent d'une part aux âmes l'ordre de toutes les choses, guidant d'autre part dans le voyage vers l'intelligible et allumant des *feux élevateurs* »<sup>371</sup>. Pour A.Ph. Segonds, éditeur du commentaire de Proclus, il s'agit bien d'un fragment chaldaïque<sup>372</sup>, dont on peut retrouver la teneur encore dans la *Théologie platonicienne*, théologie qui, selon Proclus, « allume en les âmes le feu par lequel elles sont au plus haut point unies à la transcendance inconnaissable de l'Un »<sup>373</sup>. Dans cet extrait, le terme πυρόν doit être considéré comme une reprise des πυροίς de *Théologie platonicienne*, II, 8 (56, 12) où Proclus souligne le rôle d'union au premier principe joué par des feux supérieurs à l'être<sup>374</sup>. Que conclure de tous ces rapprochements ?

Le terme πυρός, décelé encore dans deux autres fragments des *Oracles*<sup>375</sup>, semble bien appartenir au vocabulaire chaldaïque. On connaît d'autre part le rôle du feu dans les *Oracles*, en tant que substance pouvant assurer le salut<sup>376</sup>. Il ne paraît donc pas audacieux de considérer ανάγωγος et αναγωγή comme termes chaldaïques, même si Proclus ne renseigne pas explicitement sa source comme il en a l'habitude, et même si ces termes ne sont pas expressément cités dans les fragments des *Oracles*.

85 Dans le *De Mysteriis*, par contre, les termes ανάγωγος et αναγωγή, ainsi que les formes du verbe ανάγω, apparaissent avec une plus grande fréquence. Une question se pose alors : faut-il voir ici encore une influence des *Oracles Chaldaïques*, quand on sait que l'ἀναγωγή est avant tout un terme platonicien désignant l'ascension de l'âme à la contemplation de l'Être et utilisé par Platon par analogie avec la montée depuis les Enfers jusqu'au séjour des dieux. On se rappellera que dans la *République*, Socrate propose à son interlocuteur d'examiner « de quelle manière se formeront de tels hommes et comment on les fera monter vers la lumière, comme l'on dit que certains sont montés de l'Hadès vers les dieux »<sup>377</sup>.

86 En vérité, l'ἀναγωγή des Chaldéens a été modelée sur la description de l'ascension de l'âme à la contemplation de l'Être. Aussi, il ne faut pas, comme l'a fait H. Lewy, déceler dans les différents emplois du terme αναγωγή par Jamblique tantôt le sens chaldéen, tantôt le sens platonicien<sup>378</sup>. À l'examen des différents extraits<sup>379</sup>, on appréhende d'ailleurs moins nettement cette distinction. L'ἀναγωγή n'apparaît nulle part comme un acte théurgique en tant que tel (sens chaldaïque selon H. Lewy) : Jamblique parle de la force ou du caractère « élevant » de certains dieux, de certaines apparitions, des rites, des noms qui y sont utilisés. Par ailleurs, il n'est pas dit non plus que cette élévation mène à la contemplation (sens platonicien selon H. Lewy). Le terme de l'ascension hiératique est de conduire l'âme au démiurge afin qu'elle s'unisse à lui. Dans ce cas, le sens de l'ἀναγωγή ne nous semble pas être platonicien. Sans doute la présence de l'ἀναγωγή dans le *De Mysteriis* résulte-t-elle d'un faisceau d'influences prenant son point de départ chez Platon et

incluant les *Oracles Chaldaïques*.

- 87 Cette analyse des rapports entre les *Oracles Chaldaïques* et Jamblique nous amène à conclure que, même si sa démarche n'apparaît pas de façon explicite, Jamblique a voulu introduire les *Oracles Chaldaïques* dans son raisonnement philosophique. Il jette ainsi les fondements d'un mouvement de pensée qui, cherchant de plus en plus à prouver la conformité entre les *Oracles* et Platon<sup>380</sup>, vise à sacraliser la doctrine du Maître. Nous pensons avoir montré que, dans la théurgie des *Oracles*, Jamblique trouve essentiellement un rite ultra-intellectuel, présenté comme une méthode de connaissance du Premier Intelligible, accessible à une minorité détentrice de « la fleur de l'intellect ». Il l'inclut dans sa propre conception de la théurgie, la plaçant au sommet de celle-ci. Mais il l'élargit, ainsi que les concepts qui la sous-tendent, à tout le rite païen, cherchant à la fois à satisfaire tous les fidèles et à récupérer toutes les formes du rituel.
- 88 Telle fut son exploitation des *Oracles Chaldaïques* qui, textes sacrés à tendance platonicienne d'une secte des mystères du Feu, furent ainsi promus à une destinée inattendue.
- 89 Ce n'est pas à Jamblique que l'on doit l'introduction de ces *Oracles* dans le milieu néoplatonicien, mais à Porphyre, qui fait l'objet de la deuxième partie de ce chapitre.

## La théurgie selon Porphyre

### Porphyre et la défense du paganisme

- 90 Comme nous venons de le rappeler, les *Oracles Chaldaïques* ont vraisemblablement été rédigés vers la fin du II<sup>e</sup> siècle de notre ère. Porphyre doit-il être considéré comme le chaînon manquant entre les *Oracles* et Jamblique ? En d'autres termes, est-ce Porphyre qui a introduit chez les Néoplatoniciens cet étrange recueil dont l'influence fut prépondérante, à plus d'un titre, dans l'évolution de leur pensée ? Dans cette question de la transmission des *Oracles* à la connaissance des Néoplatoniciens, il ne nous semble pas utile d'envisager le rôle qu'a pu y jouer Numénius. On a pu situer Numénius dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle de notre ère,

ce qui en fait un contemporain de Julien le Théurge<sup>381</sup>. On sait par ailleurs que Porphyre a connu l'œuvre de Numénius<sup>382</sup>. Par conséquent, le problème reste entier. Puisque les deux écrits se situent à peu près à la même époque, comment expliquer la longue période d'oubli qui sépare la rédaction des *Oracles* (ou de l'œuvre de Numénius) et le moment où Porphyre les aurait redécouverts ?

- 91 Il est admis par la plupart des savants modernes que Porphyre a connu les *Oracles Chaldaïques*. Les uns se fondent sur un extrait de saint Augustin qui, nourrissant sa critique, comme Eusèbe, de citations d'auteurs païens eux-mêmes, affirme que « Porphyre n'a pu cacher qu'il a emprunté aux Chaldéens ces oracles qu'il cite à tout instant »<sup>383</sup>. Par ailleurs, Porphyre aurait rédigé un commentaire des *Oracles*. On en trouve quelques témoignages chez les auteurs anciens<sup>384</sup>. Outre les influences ponctuelles qui ont été relevées dans son œuvre, pour d'autres, Porphyre fut le premier à vouloir harmoniser l'enseignement des Chaldéens aux principes du néoplatonisme. H. Lewy l'a montré pour le *De philosophia ex oraculis haurienda*<sup>385</sup>, P. Hadot pour son *Commentaire sur le Parménide*<sup>386</sup> et d'une façon générale, selon D.J. O'Meara, les différents ouvrages de Porphyre donnent une synthèse constante entre l'intellectualisme de Plotin et la foi dans les *Oracles*<sup>387</sup>. C'est ce qui a été rappelé récemment encore par G. Lardreau qui salue « le geste fondateur de Porphyre », celui par lequel il fit des *Oracles* « le texte théologique majeur, avec lequel désormais tout philosophe devra s'expliquer »<sup>388</sup>. Qu'est-ce qui a poussé Porphyre à ressortir les *Oracles* de l'ombre ? Les raisons en paraissent évidentes à tous. Le caractère platonicien de la doctrine des *Oracles*<sup>389</sup>, mêlé à des éléments orientaux, répond à l'engouement pour l'Orient et à une tendance au syncrétisme caractéristiques du temps, ainsi qu'à la volonté de sacraliser la doctrine de Platon, dans le but de contrebalancer le succès grandissant des religions révélées. C'est dans ce même contexte qu'Orphée sera lui aussi récupéré comme grande figure théologique, au point que Proclus voudra montrer la symphonie entre Orphée, Platon et les *Oracles*. Porphyre aura posé les jalons de ce mouvement d'intégration.

- 92 L'étude de la théurgie dans l'œuvre de Porphyre s'inscrit dans celle de l'évolution de sa pensée, qui s'articule autour de son voyage à Rome et de sa rencontre avec Plotin<sup>390</sup>. À ce propos, les savants ne s'entendent pas toujours entre eux : les uns pensent qu'avant cette rencontre il aurait rédigé son *De philosophia ex oraculis haurienda*, œuvre de jeunesse qui contiendrait tout un système de théurgie et ferait revivre les théories de Julien et des *Oracles Chaldaïques*<sup>391</sup>, tandis que les autres considèrent que Porphyre ignorait probablement l'existence des *Oracles* quand il rédigea ce traité et ne tira les *Oracles Chaldaïques* de l'obscurité dans laquelle ils avaient subsisté pendant plus d'un siècle qu'après la mort de Plotin<sup>392</sup>. Ce même traité, communément appelé *De philosophia*, contient-il des citations des *Oracles Chaldaïques* ? Cette question sépare encore les savants : d'un côté, l'on rencontre l'opinion de E.R. Dodds, selon laquelle il faut maintenir séparés les oracles chaldaïques et porphyriens<sup>393</sup> et Éd. des Places n'a d'ailleurs exploité que les passages du *De regressu*, arguant que les oracles cités par Porphyre dans la *Philosophie* ne sont pas considérés comme chaldaïques par les Néoplatoniciens postérieurs<sup>394</sup> ; de l'autre, H. Lewy affirme catégoriquement que les *Oracles Chaldaïques* semblent avoir constitué le noyau de la collection publiée dans le *De philosophia*<sup>395</sup>.
- 93 Voilà quelques-unes des nombreuses questions que soulèvent la vie et l'œuvre de celui qui fut un adversaire farouche du christianisme. Notre propos n'est pas de les poser à nouveau, de manière systématique. Nous n'avons pas non plus l'ambition d'y apporter une solution définitive. Cependant, dans l'étude de la théurgie chez Porphyre, l'une ou l'autre d'entre elles resurgira inévitablement et les réponses proposées donneront un éclairage différent à cette étude. Nous envisageons celle-ci en deux phases à travers quelques œuvres représentatives de l'évolution de sa pensée. Dans la première phase, Porphyre est un défenseur acharné du paganisme, tandis que dans la deuxième, il opte, après une période d'interrogations, pour un culte épuré et plus spirituel. Même si cette évolution correspond *grosso modo* à l'idée que l'on s'en fait traditionnellement, nous aurons à remettre en question

- quelques opinions admises et véhiculées depuis l'ouvrage de J. Bidez, qui n'en demeure pas moins excellent<sup>396</sup>.
- 94 Quatre traités entrent dans l'étude de la première phase : la *Philosophie tirée des oracles* et le *Περὶ ἀγαλμάτων*, considérés généralement comme œuvres de jeunesse et passant, l'une pour un manuel de magie<sup>397</sup>, l'autre pour l'apologie du paganisme<sup>398</sup>. À la *Philosophie tirée des oracles*, nous lierons le *De regressu animae*, lequel, considéré généralement comme une œuvre postérieure et représentative d'une position mitigée de Porphyre à l'égard de la théurgie<sup>399</sup>, passe, aux yeux de certains, pour une partie du *De philosophia*<sup>400</sup>. Au *Περὶ ἀγαλμάτων*, nous joindrons le *De antro nympharum*, issu, selon nous, d'une même démarche intellectuelle de Porphyre, à savoir l'exégèse allégorique.
- 95 Le *De philosophia* nous est connu essentiellement par les larges extraits qu'en cite Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*. Dans l'ancienne, et, à notre connaissance, dernière édition de G. Wolff<sup>401</sup>, on trouve encore trois citations de cet ouvrage de Porphyre : l'une chez Firmicus Maternus<sup>402</sup>, la deuxième chez saint Augustin<sup>403</sup> et la dernière chez Philopon<sup>404</sup>.
- 96 Ce traité nous propose-t-il, comme l'affirme J. Bidez, « tout un système de théurgie à l'usage des prêtres des mystères païens »<sup>405</sup>, ce qui laisse supposer qu'à l'époque où il l'a rédigé, Porphyre aurait déjà eu connaissance des *Oracles* ? Rien n'est moins sûr<sup>406</sup>, même s'il est étrange que dans un ouvrage sur les oracles, Porphyre ne parle pas des *Oracles Chaldaïques*<sup>407</sup>. La *Philosophie des Oracles* expose-t-elle alors un système de théurgie sans le citer explicitement ? C'est l'avis d'Odile Zink à qui l'on doit l'introduction à la *Préparation évangélique* d'Eusèbe aux *Sources Chrétiennes*<sup>408</sup>. En réalité, ce qu'elle considère comme théurgie dans les oracles cités par Porphyre relève, à nos yeux, d'une conception erronée de celle-ci : la contrainte exercée sur les dieux, forcés à se manifester et à demander leur libération, le pouvoir du théurge sur ceux-ci correspondent aux idées préconçues que l'on se fait de la théurgie. Or, nous avons vu qu'aussi bien chez Jamblique que dans les *Oracles Chaldaïques*, l'essence même de la théurgie est loin de pouvoir être ramenée à ce point de vue simpliste.

97 Quel est alors le thème de la *Philosophie des Oracles* ?

98 D'après Eusèbe, « dans l'ouvrage intitulé la *Philosophie des Oracles*, Porphyre a rassemblé les oracles d'Apollon, des autres dieux et bons démons qu'il a choisis de préférence, pensant qu'ils étaient susceptibles de démontrer la vertu de ceux que l'on considère comme des dieux et d'exhorter les hommes à ce qu'il lui plaît d'appeler la *théosophie* »<sup>409</sup>. Cet ouvrage, toujours selon le témoignage d'Eusèbe, « expose un grand nombre des *principes philosophiques* dont les dieux ont prédit dans leurs oracles qu'ils contenaient la vérité »<sup>410</sup>. Pour un recueil qui passe pour contenir tout un système de théurgie et les superstitions les plus arriérées, il s'agit là d'une présentation peu significative ! Beaucoup de philosophie et un peu de divination<sup>411</sup>, tel est le plan que se définit Porphyre. C'est dans les mêmes termes que saint Augustin parle de ce traité dans lequel Porphyre « expose et consigne les réponses pour ainsi dire divines sur des matières touchant à la philosophie »<sup>412</sup>. Il est vrai que les larges extraits que rapporte Eusèbe de ce traité ne trahissent guère l'intention de Porphyre de transmettre un enseignement philosophique. Il faut dire qu'on se situe ici au cœur de la polémique qui oppose païens et chrétiens, et on voit comment Porphyre lui-même alimenta la critique eusébiennne. Celle-ci s'articule de deux manières. D'une part, les oracles porphyriens sont généralement détachés de leur contexte par Eusèbe et peu d'entre eux sont suivis de l'interprétation que Porphyre en aurait donnée, car tel devait être le dessein de celui-ci, à savoir citer un oracle et l'éclairer par une exégèse : citant notamment un oracle où Apollon ordonne de faire des sacrifices aux dieux, Porphyre l'interprète aussitôt, en expliquant le symbolisme des sacrifices et en montrant que ceux-ci sont adaptés aux différentes classes de divinités<sup>413</sup>. Dans la plupart des cas, Eusèbe escamote l'exégèse porphyrienne. Or, il est clair que le *De philosophia* s'inscrit notamment dans la polémique contre les sacrifices et que, si Porphyre ne prône pas encore l'intériorisation des sacrifices comme dans le *De abstinentia*, il cherche à leur rendre crédit et signification. En cherchant à en éclairer le caractère symbolique par une interprétation allégorique, il adopte la même démarche que dans *l'Antre des*

*nymphes* et le *Tlepi áγαλμάτων*. Porphyre n'a donc pas adhéré aux pires superstitions et il semble même prendre ses distances par rapport au contenu des oracles. Dans sa préface, il affirme encore avoir effacé des oracles « ce qui ne se rapporte pas au sujet, au point de conserver fidèlement intact au moins l'esprit des oracles, faisant attention à l'impiété qui s'en dégage plutôt qu'à la Justice vengeresse qui poursuit pour sacrilège »<sup>414</sup>.

99 L'obscurité des oracles<sup>415</sup>, et par là le culte païen tout entier, suscitent chez Porphyre plus d'interrogations qu'on ne le pense et ce, dès ce traité dont le contenu est loin d'être dû à sa crédulité : « Le recueil », dit Porphyre, « est destiné à ceux qui, ayant douloureusement cherché à enfanter la vérité, ont souhaité obtenir un jour une manifestation divine afin de mettre un terme à leur incertitude par l'enseignement digne de foi de ceux qui leur parlent »<sup>416</sup>.

100 Qu'Eusèbe n'a pas scrupuleusement (c'est-à-dire intégralement) cité le texte de Porphyre<sup>417</sup>, cela ressort encore de l'indication, exprimée dans la préface<sup>418</sup>, que les oracles cités par Porphyre sont destinés à montrer la puissance des dieux, alors que les oracles retenus par Eusèbe ne les montrent que soumis au bon vouloir des hommes. Certes, Porphyre reconnaît que les oracles présentent les dieux soumis à la contrainte et il donne en cela raison à Pythagore de Rhodes : « Le Rhodien Pythagore a montré justement cela, en disant encore que les dieux ne se réjouissent pas d'être invoqués afin de manifester leur présence, mais qu'ils surviennent, contraints par une certaine obligation d'obéissance, les uns plus, les autres moins (...). Et en effet, après avoir lu cela chez Pythagore, en examinant les oracles, j'ai observé la véracité de ses paroles »<sup>419</sup>. Cela veut-il dire qu'il reconnaît lui-même cette contrainte ? Bien qu'il la constate dans les oracles qu'Eusèbe se plaît à citer, aucun de ceux-ci n'est accompagné de l'interprétation que Porphyre en a donnée. Rendant compte du mode de divination par les oracles, Porphyre en explique le mécanisme dans des termes qui ne supposent aucune contrainte sur les dieux. Les oracles, dit-il, sont dus à un « esprit venant d'en haut et une émanation de la puissance céleste qui, pénétrant dans un corps animé et servant d'instrument, utilisent l'âme comme

point de départ et émettent un son qui passe par le corps comme par un instrument »<sup>420</sup>. Il avance cette explication en s'appuyant sur un oracle d'Apollon dans lequel, selon lui, le dieu s'exprime d'une façon « plus proche de la nature »<sup>421</sup>. Ceci apparente son commentaire à la *ratio physica* dont se sont servis les philosophes païens pour rendre compte allégoriquement des mythes (et des rites qui y sont attachés) et qui fut tant critiquée par cet ex-orphyrien converti au christianisme qu'est Firmicus Maternus<sup>422</sup>. De tout ceci, on peut supposer que, dès son *De philosophia*, Porphyre s'interroge sur certaines aberrations du culte païen, admet et cherche à justifier ces pratiques, alors que plus tard, il manifeste son étonnement, engage la critique et, parfois même, les condamne.

- 101 Le deuxième axe de la critique eusébiennne consiste à relever dans l'œuvre de Porphyre les contradictions afin de jeter le discrédit sur les dieux des païens et de ne faire de ceux-ci que des démons. Un exemple peut illustrer ce point : dans un rapprochement qu'on a pu qualifier de « tendancieux »<sup>423</sup>, Eusèbe cite un oracle tiré de la *Philosophie des Oracles* dans lequel Apollon ordonne de sacrifier des animaux<sup>424</sup> et l'oppose à l'affirmation de Porphyre dans le *De abstinentia* selon laquelle ceux qui aiment les sacrifices d'êtres vivants ne sont pas des dieux<sup>425</sup>. Eusèbe en déduit que l'œuvre de Porphyre appuierait la preuve même que les dieux des païens sont des démons<sup>426</sup>.
- 102 Les extraits relevés par Eusèbe peuvent dans l'ensemble se répartir autour de deux thèmes : les uns concernent les sacrifices et les autres attestent la contrainte exercée sur les dieux lors des rites. Pour les premiers, Eusèbe oppose le Porphyre de la *Philosophie des Oracles* à celui du *De abstinentia*, pour les seconds, le Porphyre de la *Philosophie des Oracles* à celui de la *Lettre à Anébon*. Ce faisant, il ne s'implique guère dans la critique, il n'affirme rien lui-même, mais relève simplement les contradictions : Porphyre se discréditerait lui-même. Tel est le mode de la critique eusébiennne qui cherche à mettre en évidence deux phases contradictoires dans la pensée de Porphyre là où l'on ne doit déceler qu'une évolution dans sa façon d'appréhender certaines apories venant, l'une des sacrifices, l'autre de la

contrainte exercée sur les dieux lors des rites.

- 103 Tous ces détours nous auront en tout cas permis de constater que, si l'on doit parler de théurgie dans l'œuvre de Porphyre, ce n'est pas au sens restreint d'une secte de mystiques mais au sens large du rite païen, à travers deux de ses principales manifestations : les sacrifices et les oracles. Dès lors, on peut se demander s'il y a lieu de parler de théurgie selon Porphyre. À aucun moment, Eusèbe, qui reste notre source principale pour connaître l'œuvre de Porphyre, n'évoque explicitement la théurgie. Toutes les pratiques dont il souligne les aberrations ne sont nulle part attribuées à des théurges. Le terme *θεουργία* est totalement absent du texte d'Eusèbe, ces rites n'étant que *γοητεία*, *κακότεχνος γοητεία*<sup>427</sup>. Les dieux des païens sont soumis au pouvoir des *γόητες*<sup>428</sup>, ils se laissent attirer par eux<sup>429</sup>, et les prières ne sont qu'artifices de charlatans<sup>430</sup>. Or, Porphyre ne parle ni de sorcellerie, ni de théurgie, mais de théosophie. À cet égard, lisons un extrait du *De philosophia* conservé par Philopon, extrait cité également par A. Smith s'interrogeant sur la position de Porphyre vis-à-vis de la théurgie<sup>431</sup>. Selon Smith, cet extrait voudrait prouver qu'il y a dans le *De philosophia* quelque critique de la théurgie, comme on en trouve dans le *De regressu*. Or, à la lecture de cet extrait, on constate qu'il est question de « l'apprentissage de la *théosophie pratique* – c'est ainsi », dit Philopon, « que Porphyre appelle la magie – art difficile, ainsi que [l'interprétation] du mouvement rigoureux des astres et des événements incompréhensibles qui en découlent, parce que ceux qui sont interrogés mentent en beaucoup de choses, (...) »<sup>432</sup>. Porphyre soulève la question des oracles mensongers et avance à cet égard diverses justifications tournant autour de l'idée que les dieux sont soumis à la destinée<sup>433</sup>. Toujours est-il que la problématique des oracles place le traité de Porphyre dans le cadre du culte traditionnel. Pour Philopon, comme pour Eusèbe plus de deux siècles auparavant, celui-ci n'est que magie. Pour Porphyre, il n'est ni magie, ni théurgie, mais « théosophie pratique », terme peut-être créé par Porphyre pour indiquer que le culte est une sagesse venant des dieux. Ne dit-il pas ailleurs encore que des divins oracles, il faut tirer des instructions au sujet

du culte<sup>434</sup> ?

- 104 Aussi pensons-nous qu'à l'époque où il rédigea le *De philosophia*, Porphyre ne connaissait pas encore les *Oracles Chaldaïques*. La notion et le terme de théurgie lui étaient inconnus. Mais dans une démarche semblable à celle de Jamblique plus tard, lorsque celui-ci fera du culte païen une œuvre divine, sous la dénomination de théurgie, Porphyre donne au culte l'appellation de *théosophie pratique* qui correspond à ce que recouvre le terme théurgie chez Jamblique. De ce rapprochement entre théosophie chez Porphyre et théurgie chez Jamblique, il y a d'autres indices. Parlant avec une ironie non dissimulée de « l'admirable théosophe »<sup>435</sup> qu'est Porphyre, qui exhorte les hommes « à ce qu'il lui plaît d'appeler la théosophie »<sup>436</sup>, Eusèbe dit encore que « c'est en citant ces oracles et d'autres semblables que le noble *philosophe* des Grecs, l'admirable *théologien*, le *mystagogue de l'indicible* révèle la philosophie qu'on peut en retirer »<sup>437</sup>. Philosophie, théologie et peut-être théurgie (si l'on accepte l'équivalence théurgie/mystagogie<sup>438</sup>), tels sont les trois domaines distingués par Jamblique au début du *De Mysteriis*. Notons déjà qu'un peu plus tard, cette équivalence théurgie/théo-sophie a aussi été perçue par Julien lorsque, parlant de Julien le Théurge, il dit raffoler de son homonyme en théosophie<sup>439</sup>.
- 105 Enfin, pour en terminer avec le *De philosophia*, il convient de s'arrêter quelque peu à un autre ouvrage de Porphyre, appelé communément le *De regressu animae*. Depuis l'étude de D.J. O'Meara cherchant à prouver que le livre cité par saint Augustin sous ce titre est en réalité le *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* ou une partie, il est difficile d'envisager les deux traités séparément et de ne pas revoir la chronologie traditionnellement admise des œuvres de Porphyre. D.J. O'Meara affirme d'abord avec justesse que la nature de la *Philosophie des Oracles* a souvent été mal comprise à cause de son titre. D'autre part, les fragments utilisés par Eusèbe le sont en rapport avec les démons, alors qu'en vertu de la préface, on apprend que le thème principal est le salut de l'âme, mentionné deux fois : les oracles sont, selon Porphyre la seule source valable pour qui recherche *le salut*<sup>440</sup> et ils ne

doivent être livrés qu'à ceux qui ont engagé leur vie à faire *le salut de leur âme*<sup>441</sup>. Ce thème se retrouve, selon D.J. O'Meara, dans une citation de saint Augustin, considérée comme extraite du *De regressu*, qui affirme que « (...) Porphyre dit que même la philosophie la plus vraie ne lui a pas encore fait connaître un système proposant la voie universelle du *salut*, (...) »<sup>442</sup>. Ajoutons encore à ces rapprochements que le désarroi de Porphyre qui se manifeste dans cet extrait ne manque pas d'évoquer celui des lecteurs du *De philosophia* qui, rappelons-le, « ont douloureusement cherché à enfanter la vérité »<sup>443</sup>.

106 Malheureusement, ni les rapprochements établis par D.J. O'Meara ni ses arguments pour l'unité des deux œuvres ne sont également convaincants<sup>444</sup>. Néanmoins, tout cela révèle un malaise. Ce qui trouble, en effet, c'est le fait que l'ouvrage de Porphyre connu sous le titre *De regressu animae* n'est cité que par saint Augustin<sup>445</sup>. Par ailleurs, il est aussi le seul à parler explicitement de théurgie. Or, on ne peut que s'étonner, si l'on admet que le *De regressu* est une partie du *De philosophia*, que le terme *θεουργία* y abonde, alors qu'il est totalement absent du *De philosophia*. Dans les citations de saint Augustin, les rites ne sont plus attribués à l'ordre de la *γοητεία*, mais de la *θεουργία*.

107 Dès lors, nous pouvons avancer la thèse suivante : Porphyre, comme nous l'avons montré, n'apparaît pas dans le *De philosophia* comme un adepte de la théurgie chaldaïque (entendons : telle que les *Oracles Chaldaïques* l'ont décrite), l'objet de ce traité étant le culte païen tout entier, ses aberrations et le crédit que l'auteur cherche à lui rendre par le symbolisme des oracles. Tandis que pour Eusèbe, contemporain de Porphyre, ce culte n'est que sorcellerie, pour Porphyre lui-même, il est théosophie pratique. Chronologiquement, Jamblique rédigea son *De Mysteriis* un peu plus tard, traité dans lequel il veut prouver que le culte n'est pas *γοητεία*, mais *θεουργία*. Nous pensons donc que c'est Jamblique qui a introduit cette notion de théurgie afin de faire du culte un symbolisme en acte, notion théurgique fondamentale. Quand, plus d'un siècle après, saint Augustin entreprend sa critique du culte païen – en utilisant la même technique qu'Eusèbe, c'est-à-dire en allant puiser chez les auteurs

païens eux-mêmes de quoi l'alimenter -, il établit l'équivalence μαγεία, γοητεία, θεουργία<sup>446</sup>, dans un extrait qui semble être une réponse plus à Jamblique qu'à Porphyre. Si saint Augustin ne cite jamais Jamblique, indéniablement il a dû le lire<sup>447</sup>. Une fois la théurgie (selon Jamblique, cette fois, c'est-à-dire au sens large du terme) assimilée à la goétie, il est facile pour saint Augustin de parler des rites païens de la même façon qu'Eusèbe, mais en les appelant théurgie et non plus goétie comme ce dernier. Ainsi, à travers Porphyre qui a commandé les principales orientations de sa critique, c'est aussi et surtout le *De Mysteriis* de Jamblique que saint Augustin entreprend de réfuter. Jamblique fait sans aucun doute partie de « ceux qui font l'éloge » de cet « art fallacieux »<sup>448</sup>, ou de ces « autres » penseurs qui croient en l'existence des mauvais démons<sup>449</sup>. « Celui à qui il écrit, Anébon, le très célèbre prêtre de telles cérémonies », « les autres admirateurs de telles œuvres divines et appartenant au culte des dieux »<sup>450</sup> ne désignent-ils pas Jamblique ? Qui se cache encore derrière certains platoniciens « qui vont jusqu'à prétendre qu'il fallait offrir aux démons les honneurs divins des cérémonies »<sup>451</sup> si ce n'est Jamblique qui préconisait de n'oublier aucune divinité dans la hiérarchie des êtres supérieurs ? Cette citation se trouve en outre dans le chapitre où précisément saint Augustin introduit le terme θεουργία, équivalent à ses yeux à la γοητεία. Or, qui s'est acharné, plus que Jamblique, à marquer la différence entre les deux ? Si saint Augustin ne cite pas explicitement Jamblique, c'est sans doute que celui-ci ne fut jamais ouvertement, comme Porphyre, un adversaire acharné des Chrétiens, ou qu'il fut, au contraire, un adversaire plus habile et plus difficile à combattre. Car le *De Mysteriis* apparaît tout compte fait comme une justification, à première vue confuse, mais – quand on y regarde de plus près – rationnelle, de phénomènes cultuels qui le sont certes beaucoup moins. Comment peut-on imaginer par ailleurs que saint Augustin connaisse la *Lettre à Anébon* et pas le *De Mysteriis* qui en fut la réponse ?

108 Aussi, nous nous proposons de passer à l'analyse des extraits du *De regressu animae*, en tenant compte des quelques éléments suivants : ce traité est peut-être une partie du *De philosophia* ; en

tout cas, il est le seul ouvrage de Porphyre à parler explicitement de théurgie. N'étant connu que par les citations de saint Augustin, le terme théurgie a pu être introduit par ce dernier sous la plume de Porphyre et ne s'y trouvait pas nécessairement. Enfin, la théurgie doit être entendue dans le sens jambliquien du terme, à savoir comme étant le rite païen tout entier. D'ailleurs, il est difficile de croire que saint Augustin aurait consacré une partie de sa réfutation à une obscure secte de mystiques chaldéens.

- 109 Ayant ces données à l'esprit, abordons le texte à travers quelques extraits significatifs de la position de Porphyre vis-à-vis de la théurgie. Dans les citations de saint Augustin, Porphyre apparaît hésitant, comme dans la *Lettre à Anébon* : « Porphyre, en effet, promet pour ainsi dire une purification de l'âme par la théurgie, avec hésitation cependant et dans une dissertation d'une certaine manière pleine de honte ; mais il nie que cet art produise pour quiconque le retour vers Dieu, de sorte qu'on le voit flotter, en des thèses opposées, entre le vice d'une curiosité sacrilège et une doctrine philosophique »<sup>452</sup>.
- 110 S'adressant à Porphyre, saint Augustin lui dit encore : « (...) tu n'as pu nier que les hommes adonnés à la discipline théurgique se trompaient, (...) et, à nouveau, comme si tu craignais de paraître avoir perdu ta peine en étudiant cela, tu envoies les hommes vers les théurges, (...) »<sup>453</sup> ; et, soulignant encore les hésitations de Porphyre, il enchaîne : « (...) tu tournes ces questions de multiples manières et tu les reposes, (...) »<sup>454</sup>. De plus, d'après saint Augustin, la conception de la théurgie selon Porphyre est liée à la thèse néoplatonicienne<sup>455</sup> des deux parties de l'âme, la partie intellectuelle ou raisonnable et la partie spirituelle. Seule celle-ci peut être purifiée par la théurgie. Il remarque que, pour Porphyre, « cet art est utile pour purifier une partie de l'âme, non certes la partie intellectuelle, par laquelle on perçoit la vérité des choses intelligibles n'ayant aucune ressemblance avec les corps, mais la partie spirituelle, par laquelle on saisit les images des choses corporelles »<sup>456</sup>. Il attribue encore à Porphyre que même l'âme spirituelle peut « être purifiée sans arts théurgiques et sans télètes par la vertu de la continence (...) »<sup>457</sup>, propos qui accordent clairement la prééminence à un culte interiorisé et

annoncent le Porphyre du *De abstinencia*.

- 111 Porphyre assignerait encore à cette théurgie le pouvoir de contraindre les dieux : par la théurgie, « les dieux eux-mêmes sont enchaînés aux passions et aux troubles, puisqu'ils ont pu être conjurés par des prières sacrées et empêchés de procurer la purification d'une âme et même terrifiés par celui qui leur ordonnait le mal, (...) »<sup>458</sup>. On sait combien Porphyre fut troublé à l'idée que, lors des rites, les hommes puissent contraindre les dieux : le *De regressu* se rapproche cette fois de la *Lettre à Anébon*.
- 112 Dans cette approche de la théurgie, Porphyre placerait celle-ci en-dessous de la philosophie, réservant la première à ceux qui sont incapables de s'adonner à la philosophie : lui-même dédaigne « les purifications de l'art théurgique », les juge inutiles pour lui, qui est « capable de choses supérieures », mais les recommande à d'autres « pour s'acquitter en quelque sorte d'une dette envers ses maîtres »<sup>459</sup>. Qui sont ces maîtres attachés à la théurgie ? Ni Longin chez qui il séjourna à Athènes, ni Plotin dont il fut le disciple le plus fidèle, ne font figure de théurges. Pourquoi pas Jamblique qui, dans son rôle d'Abammon, prêtre égyptien, a répondu aux questions d'un Porphyre, semblablement hésitant dans le *De regressu* et dans la *Lettre à théhon*<sup>460</sup> ?
- 113 Mais la philosophie elle-même, bien que supérieure à la théurgie, n'est pas encore le moyen de salut le plus sûr. Augustin rappelle que, de l'aveu même de Porphyre, « le système proposant la voie universelle de la libération de l'âme n'est pas encore arrivé à sa connaissance même par la philosophie la plus vraie, (...) »<sup>461</sup>. Cet extrait atteste le désarroi de Porphyre qui, d'après saint Augustin, ne trouve de réponse ni chez les philosophes (platoniciens) ni chez les théurges : « (...) qu'ils répondent, les Platoniciens, qu'ils répondent, les philosophes, qu'ils répondent les théurges ou plutôt les périurges »<sup>462</sup>. Voilà comment les philosophes, les théurges et les magiciens sont logés à la même enseigne !
- 114 Quelles conclusions tirer des différents extraits relevés ci-dessus ?
- 115 D'abord, saint Augustin ne fait pas état ici (ni dans les autres citations que nous n'avons pas retenues pour ne pas nous écarter

de notre propos) de rite proprement théurgique (à savoir chaldaïque). Pas même lorsqu'il parle de contrainte, qui, rappelons-le, n'est pas une caractéristique de la théurgie. À cet égard, il la reprend comme l'une des critiques adressées au culte païen<sup>463</sup>.

- 116 Ensuite, pour Porphyre, la théurgie (entendons les rites) n'apporte pas le retour vers Dieu, mais une éventuelle purification de la partie spirituelle de l'âme. Porphyre lui préfère donc la philosophie qui, pourtant, n'est pas une garantie de salut non plus. Aussi peut-on se demander s'il a déjà rencontré Plotin quand il rédige le *De regressu*, qui semble issu, comme la *Lettre à Anébon*, d'une même période de doute.
- 117 Partant de ces observations successives, nous proposons l'évolution suivante. Porphyre rédige d'abord le *De philosophia*, traité dans lequel il s'interroge sur le culte, où il veut trouver à travers les oracles une autorité sanctionnant le bien-fondé de certaines pratiques. Cette sagesse venant des dieux, il l'appelle la *théosophie*. Même s'il fait preuve d'une certaine crédulité, il convient de nuancer quelque peu l'opinion traditionnelle qui fait du *De philosophia* un ouvrage truffé des pires superstitions. Ce n'est en aucun cas un « manuel de théurgie » réservé à on ne sait trop quelle secte de mystiques. Ceci n'exclut pas la possibilité d'une influence des *Oracles Chaldaïques* : celle-ci se perçoit peut-être dans l'emploi du terme chaldaïque *δοχεύς*<sup>464</sup>.
- 118 Nous avons pu remarquer par ailleurs que le *De philosophia* présente certaines similitudes avec le traité de Jamblique : la manière d'honorer les dieux par le culte doit respecter leur hiérarchie et leur qualité ; les victimes des sacrifices ou encore leur nombre sont des *symboles* et les sacrifices s'ordonnent autour du principe de la *sympathie universelle* : « qui se ressemble s'assemble »<sup>465</sup>. On a vu l'importance du symbolisme dans le système de Jamblique et le rôle qu'il réserve à la sympathie universelle dans l'accomplissement des rites. Mais de là à déduire que le *De philosophia* a été rédigé après le *De Mysteriis*, c'est franchir un pas que nous refusons sans autre forme de procès. Le symbolisme est une constante dans toute l'œuvre de Porphyre : les rites sont des symboles, les statues des dieux sont fabriquées

symboliquement dans telle ou telle matière, les oracles sont exprimés en langage symbolique qu'il faut interpréter, etc. En outre, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le concept de la sympathie universelle est loin d'être une innovation dans le chef de Jamblique. Du moins tout ceci tend-il à rapprocher deux auteurs qu'on a trop souvent eu tendance à opposer et relève le rôle joué par Porphyre dans l'établissement de la pensée de Jamblique. Ce rapprochement se voit confirmé dans les fragments du *De regressu* également, où Porphyre distingue les diverses catégories d'anges et de démons, ce qui nous renvoie à la hiérarchie des êtres supérieurs, certes plus élaborée, de Jamblique<sup>466</sup>. Porphyre admet l'existence de démons qui trompent les hommes dans leurs apparitions, en prenant l'apparence des dieux<sup>467</sup>, conception rencontrée dans le *De Mysteriis*, mais qui ne lui est pas propre<sup>468</sup>.

- 119 Enfin, même si l'unité du *De regressu* et du *De philosophia* n'est pas formellement reconnue, nous sommes sensible à deux arguments : d'une part, le *De regressu* n'est connu que par saint Augustin et d'autre part, Eusèbe, qui est pourtant contemporain de Porphyre, ne mentionne nulle part cet ouvrage. C'est pourquoi, la prudente conclusion de P. Hadot nous semble de mise : « Le *De philosophia* et le *De regressu* ont en partie le même contenu, mais l'attitude de Porphyre est plus critique dans le *De regressu* »<sup>469</sup>.
- 120 Après le *De philosophia*, les interrogations de Porphyre se font, en effet, plus pressantes et plus précises : c'est la *Lettre à Anébon* qui suscitera la réponse de Jamblique, première attestation sûre du terme théurgie dans le sens élargi de rites. Nous y reviendrons<sup>470</sup>. Ce que l'on peut dire, dès lors que l'on considère le *De regressu* comme une œuvre à part entière, c'est que Porphyre l'a rédigé dans la même période de trouble<sup>471</sup>, et que ce traité constituerait la seule œuvre utilisant explicitement le terme théurgie, soit que Porphyre l'ait découvert dans le *De Mysteriis*, soit qu'Augustin le lui attribue afin d'établir l'équivalence rites = théurgie et théurgie = goétie et de réduire à néant l'argumentation de Jamblique qu'il connaît<sup>472</sup>, mais dont il ne fait jamais état. Ne perdons pas de vue que la *Cité de Dieu* se présente comme une réfutation du paganisme : le combat n'est pas facile car les

platoniciens sont à bien des égards proches du christianisme par une certaine conception d'un dieu unique<sup>473</sup>. Saint Augustin insiste donc sur leur divergence : le culte à une pluralité de dieux<sup>474</sup>. Après avoir montré que Porphyre lui-même n'y trouve pas un moyen de salut, Augustin lui attribue comme seule erreur de n'avoir pas reconnu la religion du Christ comme voie unique et universelle de libération de l'âme. Remarquons, à cette occasion, comment, sans beaucoup de scrupules, il prête à Porphyre certaines naïvetés : si Porphyre, dit-il, n'a pas cru en la religion chrétienne comme voie universelle de salut, c'est que, voyant le grand nombre des martyrs chrétiens, il a pensé que cette religion était sur le point de disparaître<sup>475</sup> !

- 121 Pour en revenir au *De regressu*, Porphyre y fait preuve de scepticisme vis-à-vis des rites matériels (niveau le plus bas de la théurgie pour Jamblique, théurgie tout simplement pour saint Augustin) et entrevoit une possibilité de salut dans la philosophie contemplative, ce qui lui apparaît comme une évidence après sa rencontre avec Plotin. Jamblique ira encore plus loin, dans le niveau le plus élevé de sa théurgie, rite intellectuel et incorporel se situant au-delà de la philosophie contemplative. On notera que cet aspect de la théurgie fut complètement escamoté par Augustin.
- 122 Deux autres ouvrages de Porphyre partent de la même intention que le *De philosophia* et visent également à la défense du paganisme. Il s'agit du *Tlepi αγαλμάτων* et du *De antro nympharum*. La question envisagée n'y est plus l'incompréhension des oracles qui, après interprétation, dévoilent tout un contenu sur l'ordonnance du culte, mais les thèmes traités sont tout aussi obscurs et sujets à la critique.
- 123 Le premier ouvrage a pour objet le culte des idoles. Porphyre y défend la thèse que les statues sont des symboles et sont « une écriture figurative, mettant en images la théologie d'un panthéisme naturaliste »<sup>476</sup>. C'est bien de culte grec qu'il est encore question ici<sup>477</sup>. Nous avons déjà traité de la problématique des statues dans le chapitre précédent, exposant brièvement quelles furent les diverses opinions chez les Anciens à ce sujet. La statue est-elle simple matière ? Est-elle le dieu ou symbole de

celui-ci<sup>478</sup> ? Nous ne revenons plus sur ce propos si ce n'est pour souligner que, pour Porphyre, les statues des dieux ne sont pas les dieux eux-mêmes, mais les symboles de ceux-ci, et que le choix des matériaux dans lesquels elles sont érigées est dès lors symbolique également. Parlant de ceux qui érigent les statues, voici, en guise d'exemple, ce qu'on peut lire sous sa plume : « Comme le divin est lumineux, séjourne dans une diffusion de feu éthéré et reste invisible à des sens occupés de la vie mortelle, ils suscitaient par une matière transparente, comme le cristal, le marbre de Paros ou l'ivoire, l'idée de sa lumière, (...) »<sup>479</sup>. Ce symbolisme se fonde sur une interprétation philosophique d'inspiration stoïcienne : c'est la *ratio physica*<sup>480</sup> qui en commande l'articulation<sup>481</sup>. Ainsi, « Corè symbolise les germes des récoltes qui poussent au-dessus du sol ; Dionysos partage les cornes avec Corè et il a l'aspect d'une femme pour signifier la force bisexuée qui fait germer les fruits (...). Pour le feu, en nommant sa statue Héphaistos, on a donné la forme humaine à sa statue, lui attribuant un bonnet foncé pour symboliser la révolution céleste ...) »<sup>482</sup>.

- 124 Si nous ne nous attardons pas sur cette œuvre de Porphyre, c'est parce que la théurgie en est totalement absente. Mais cela ne nous empêche pas de souligner l'importance de la notion de *symbolisme* déjà constatée dans l'analyse du *De philosophia* à propos des oracles. Ce symbolisme théorique a-t-il ouvert la voie à Jamblique<sup>483</sup> qui fera de tout le rite, en tant que théurgie, un symbolisme pratique ?
- 125 Quant au *De antro nympharum*, si nous l'avons associé dans la même rubrique que le *Tlepi αγαλμάτων*, c'est que dans ces deux traités, Porphyre s'adonne à l'*exégèse allégorique*. Dans le premier traité, il applique cette méthode au culte, dans le second, il l'applique au mythe, faisant partie de ces exégètes païens qui, comme l'a justement souligné J. Pépin, « ont vu dans l'allégorie le seul contrepoison à l'impiété entraînée par la lecture littérale d'Homère et d'Hésiode, le seul asile contre l'immoralité liée à l'observance aveugle du culte traditionnel »<sup>484</sup>. En l'occurrence, Porphyre cherche à savoir ce que représente, dans le poème d'Homère, la caverne des nymphes<sup>485</sup>. Il en donne une

interprétation symbolique dont un extrait, que voici, en révèle la teneur : « (...) les théologues ont considéré les antres comme un symbole du monde et des puissances encosmiques ; mais ils en ont fait aussi [le symbole] de l'essence intelligible (...). Les antres figurent le monde sensible parce qu'ils sont obscurs, rocheux et humides (...). Mais ils représentent aussi le monde intelligible parce qu'il ne tombe point sous le sens de la vue et à cause de la consistance et la stabilité de l'essence (...) »<sup>486</sup>.

- 126 L'exégèse allégorique est évidemment loin d'être propre à Porphyre<sup>487</sup>, mais elle apparaît à son époque comme l'ultime tentative de sauvegarde de la culture grecque. Bien que, pour une étude de la théurgie chez Porphyre, ce traité ne soit pas d'un grand apport<sup>488</sup>, puisque le terme même en est absent et qu'il n'y est nulle part question de rituel, quel qu'il soit, il importe de souligner une démarche apparaissant comme une constante dans l'œuvre des philosophes néoplatoniciens qui constituent nos sources en matière de théurgie.

### **Vers une religion intériorisée...**

- 127 Cette volonté de sauvegarder la tradition païenne, tant en matière de culte qu'en matière de mythes, va bientôt faire place à une période de doute, durant laquelle Porphyre rédige, sinon le *De regressu*, du moins la *Lettre à Anébon*. Nous avons observé dans notre étude du *De regressu*, que celui-ci serait le seul ouvrage de Porphyre à faire nommément mention de théurgie. On pourra nous rétorquer que la *Lettre à Anébon* atteste, elle aussi, dans ses différentes reconstitutions, la présence des termes *θεουργός*, *θεουργία* et *θεουργικός*. Elle mérite par conséquent qu'on s'y arrête, d'autant plus qu'elle est rattachée au *De Mysteriis* qui en constitue, comme on sait, la réponse.
- 128 Si on veut la situer dans la chronologie des œuvres de Porphyre déjà envisagées, on dira, selon toute vraisemblance, que cette lettre a été écrite après le *De philosophia* et le *Tlepi αγαλμάτων*. En effet, l'auteur ne cherche plus à justifier les aberrations du paganisme : il s'interroge et il interroge. La préface fait état de son scepticisme, même vis-à-vis des philosophes dont il s'était inspiré dans sa démarche d'exégète : « Je veux commencer ma

liaison amicale avec toi en parlant des dieux, des bons démons et des doctrines philosophiques qui s'y rapportent ; sur tout cela, il a été dit bien des choses, même par les philosophes grecs, mais ils n'ont guère eu que des conjectures pour établir les principes de la foi »<sup>489</sup>.

- 129 Si on admet la séparation du *De philosophia* et du *De regressu*, c'est avant le *De regressu* qu'il convient de situer la rédaction de cette lettre. Le traité du *Retour de l'âme* attesterait qu'une réponse a été donnée aux apories formulées par Porphyre. Cette réponse, on le sait, c'est la théurgie du *De Mysteriis*.
- 130 Cette lettre peut-elle être considérée comme un document de la diffusion de la théurgie dans le cercle néoplatonicien romain ? Telle est la question que se pose l'un des éditeurs de la *Lettre à Anébon*, A.R. Sodano<sup>490</sup>. Il y répond par l'affirmative. Son argumentation est la suivante : il part de l'affirmation de Bouché-Leclercq selon laquelle il y a une forme de divination extorquée, qui appartient à la théurgie, qui elle-même appartient à la magie, et trouve dans un certain passage de la *Lettre à Anébon*, dans la notion d'ὑπηρεσία (les dieux au service de l'homme)<sup>491</sup>, cette caractéristique de la divination théurgique. Nous avons dit ce qu'il fallait penser de cette contrainte exercée par la théurgie et nous avons aussi constaté que ce n'est pas la première fois que des savants modernes parlent de théurgie en se fondant sur des critères erronés. Rappelons que cette contrainte ne s'appuie que sur des fragments douteux des *Oracles Chaldaïques* et qu'elle sera totalement niée par Jamblique. A. R. Sodano avance encore la thèse de la sympathie universelle. Certes, la théurgie est fondée dans une certaine mesure sur les lois de la sympathie universelle, mais tout rite sympathique n'est pas forcément théurgique. Enfin, se fondant sur la théorie de S. Eitrem qui considère les papyrus magiques comme une des sources importantes pour comprendre la théurgie, il relève tous les parallèles entre la *Lettre* et les papyrus. Cette fois encore, le point de départ de son raisonnement repose sur un *a priori* : tous ces textes sont issus *grosso modo* d'un même milieu et d'une même période et il est normal qu'on puisse y trouver des rapprochements. En outre, nous l'avons montré, la magie des papyrus et la théurgie ne reflètent pas un

même comportement religieux<sup>492</sup>.

- 131 Avant d'étudier les quelques occurrences des termes théurgie et théurge, il convient de faire quelques remarques préalables. Nous avons lu les trois reconstitutions de la *Lettre à Anébon*, celle de Th. Gale, reprise par G. Parthey<sup>493</sup>, de A.R. Sodano<sup>494</sup> et de G. Faggin<sup>495</sup>. G. Faggin reprend le texte de Th. Gale : dans cette reconstitution, on note deux occurrences ; dans la reconstitution de A.R. Sodano, on en note quatre, différentes de ces deux-là. Seul point commun : la source en est le *De Mysteriis* de Jamblique. Cela suffirait à prouver que Porphyre lui-même n'a peut-être pas utilisé le terme théurgie, mais que celui-ci n'est apparu que sous la plume de Jamblique, ce qui se verrait confirmé par le fait que, même dans les extraits de la *Lettre* recueillis chez saint Augustin, qui, on l'a vu, cite beaucoup la théurgie dans le *De regressu*, on ne trouve aucune mention de théurgie<sup>496</sup>.
- 132 Dans la *Lettre à Anébon*, telle que Th. Gale l'a reconstituée, on note au paragraphe 3 παρά τοῖς θεουργικοῖς et au paragraphe 46 ἐν τῇ θεῖα μαντικῇ καί θεουργία. Il suffit de reprendre les deux passages du traité de Jamblique qui ont servi à la reconstitution pour constater que ces deux attestations sont peu probantes. Le premier extrait a été établi à partir de ce passage où Jamblique marque son étonnement : « Je constate », dit-il à Porphyre, « que *tu ne poses pas cette question* : pourquoi, alors que les dieux n'habitent qu'au ciel, y a-t-il, chez les théurges, des invocations aux dieux terrestres et infernaux ? »<sup>497</sup>
- 133 Quant au deuxième extrait, il a été établi à partir de ce passage du *De Mysteriis* : « Tu as objecté », dit Jamblique à Porphyre, « qu'on ignore peut-être que la voie vers le bonheur est autre ; et quelle serait cette autre voie rationnelle s'éloignant des dieux ? (...) Tu objectes donc en vain qu'il ne faut pas regarder vers les opinions humaines, (...) »<sup>498</sup>, extrait dans lequel Th. Gale ajoute ἐν τῇ θεῖα μαντικῇ καί θεουργία, qui ne se trouve pas dans le texte de Jamblique.
- 134 Dans les quatre extraits relevés dans la reconstitution de A.R. Sodano et qui attesteraient l'utilisation du terme théurgie par Porphyre, la théurgie se trouve en opposition avec la philosophie, ou avec la magie, ou encore avec ce que Jamblique appelle « le

rite humain », c'est-à-dire le christianisme :

Et puisqu'il [Porphyre] se défend plutôt en philosophe et rationnellement que selon l'art actif des prêtres, il faut, je pense, en ces matières, parler davantage en *théurge*<sup>499</sup>.

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 contemplant les véritables formes des dieux y accordait créance<sup>500</sup>.

Allons, essayons donc de régler, comme nous le pouvons, l'aporie multiple du démon personnel, aporie qui comprend des contradictions variées. Pour parler simplement, la question du démon personnel est double, *théurgique* et technique (...) tu me sembles rabaisser *le rite le plus parfait* au niveau du rite humain et exercer sur ce dernier tes interrogations<sup>501</sup>.

Mais les propos par lesquels certains décrivent les serviteurs des dieux comme charlatans et imposteurs – et tu as utilisé de semblables propos –, ceux-là non plus ne touchent pas la vraie théologie et la vraie *théurgie*<sup>502</sup>.

- 135 Dans les quatre extraits, il est clair que la théurgie appartient à la réponse de Jamblique. La *Lettre à Anébon* n'apparaît donc certainement pas comme un document ayant joué un rôle dans la diffusion de la théurgie chez les philosophes néoplatoniciens. Mais, c'est elle qui, suscitant la réponse de Jamblique, y favorisera son introduction.
- 136 Les traités de Porphyre que nous avons étudiés jusqu'à présent soulèvent de nombreuses questions. Le traité *De l'abstinence* revêt un caractère assez exceptionnel, puisqu'il est l'un des rares à posséder une tradition manuscrite directe et est un témoin privilégié de son œuvre par sa longueur, par son degré d'intégrité et par la richesse de son contenu<sup>503</sup>.
- 137 La question concernant la position de Porphyre face à la théurgie va-t-elle pour autant se résoudre ?
- 138 Le traité *De l'abstinence* de Porphyre ne marque pas une rupture avec les précédents : « L'évolution de la pensée porphyrienne a été cohérente, et le *D.A.* en est une excellente illustration. On est frappé de voir que Porphyre n'y renie pas les préoccupations de ses premiers ouvrages, comme par exemple la *Philosophie des oracles*<sup>504</sup> ». Il suffira peut-être de dire que, cette fois encore, sa

préoccupation est la recherche du salut (*σώζων εαυτόν*, comme il le dit en parlant du philosophe<sup>505</sup>). Mais la réponse est ici sans ambiguïté : ce salut s'obtient par la contemplation (*θεωρία*). Et Porphyre de préciser que celle-ci ne consiste pas qu'en une somme de connaissances, elle comprend des actes (*έργα*). Affirmant que « la contemplation qui nous conduit au bonheur n'est pas un rassemblement de raisonnements ni une foule de connaissances » et que le bonheur ne se définit pas dans l'acquisition de raisonnements, sinon, il serait possible d'obtenir cette fin sans se préoccuper de nourriture ni *d'actes* de telle ou telle sorte, il se propose d'examiner quels raisonnements et quels *actes* disposent au salut<sup>506</sup>, insistant par ailleurs encore sur le fait que celui-ci s'obtient par des *actes*<sup>507</sup>.

139 *Λόγοι* et *έργα* : on y revient. « Joins l'acte à la parole sacrée » avait dit *l'Oracle*<sup>508</sup> ; la théurgie sera accomplissement d'*έργα* chez Jamblique. Il y a assurément une continuité de pensée des *Oracles* à Jamblique, en passant par Porphyre, plus importante qu'on a pu le penser. On peut raisonnablement se demander si, par sa réponse à la *Lettre à Anébon*, Jamblique n'a pas fait découvrir la théurgie, et de là les *Oracles*, à Porphyre.

140 Mais la différence entre la conception de Jamblique et celle de Porphyre se place sur le sens de ces actes. Porphyre, en cela, reste plus fidèle que Jamblique à la lettre des *Oracles* : ces actes consistent à se détacher de la matière, abandonner le matériel et le mortel (c'est le « *corpus est fugiendum* » du *De regressu*<sup>509</sup>). Ce concept est exprimé en des termes nettement inspirés du langage des *Oracles* : « Nous devons donc nous dépouiller de nos nombreuses tuniques, de la tunique visible et charnelle et de celles dont nous sommes revêtus à l'intérieur et qui sont contiguës aux tuniques de peau. Nus et sans tuniques, entrons dans le stade pour y disputer les jeux olympiques de l'âme. Se devêtir est le fondement et la condition *sine qua non* de la lutte »<sup>510</sup>. Nus, c'est-à-dire dans un état où l'âme est débarrassée du corps, tels sont les mortels pour qui, selon *l'Oracle*, le divin est accessible<sup>511</sup>. C'est aussi en une lutte que consistait l'action préconisée par les *Oracles*<sup>512</sup>. Porphyre ajoute encore que « c'est un rude combat que d'être pur de cela » (c'est-à-dire de la crainte,

la colère et autre passion)<sup>513</sup>.

141 Assurer son salut en se détachant de la matière, telle est l'attitude du philosophe, « prêtre du dieu suprême », qui « s'abstient de toute nourriture animée, s'appliquant à aller vers Dieu *seul à seul et par lui-même* (...), expert dans *l'art de faire de lui-même une statue*, dans les purifications et autres actes par lesquels il s'unit à dieu »<sup>514</sup>. Dans cet extrait, il apparaît que, même si Porphyre n'exclut pas certains rites, surtout purificatoires, il préconise essentiellement une expérience mystique de type plotinien. Le thème de l'approche de Dieu *seul à seul* peut être d'inspiration plotinienne<sup>515</sup>, et la métaphore du statuaire est assurément empruntée à Plotin qui recommande au philosophe de se sculpter lui-même, ne gardant de lui-même que l'essentiel<sup>516</sup>. On décèle un autre emprunt à Plotin dans cet extrait développant le même thème : « Seul et par lui-même, comme nous le disons, allant vers Dieu, qui est établi dans ses véritables entrailles, il recevra les conseils au sujet de la vie éternelle, confluant là-bas tout entier et priant de devenir "le familier du grand Zeus", plutôt que d'entendre un devin »<sup>517</sup>. Porphyre y cite un vers de l'*Odyssée* (XIX, 178) qu'avait repris également Plotin dans un passage décrivant l'union mystique à l'Un<sup>518</sup>. Ceci vient confirmer la connotation mystique du texte de Porphyre. Selon lui, le philosophe peut rencontrer Dieu durant sa vie terrestre en contemplant Dieu qui est en lui et en se débarrassant de tout ce qui est extérieur à lui. C'est assurément dans ce sens qu'il faut appréhender *Yacte* religieux prôné par Porphyre. Ce qui le distingue des actes de la théurgie selon Jamblique, c'est, d'une part, qu'il est accompli par le philosophe, d'autre part, qu'il s'inscrit dans une conception épurée du culte. En effet, le thème du *De abstinentia* est la condamnation des sacrifices, essentiellement d'animaux vivants et, par voie de conséquence, de l'haruspicine<sup>519</sup>.

142 Porphyre accorde néanmoins quelques concessions au culte. Précisément, en matière de divination. Quand il dit que, « si quelque nécessité se fait pressante, il y a les bons démons qui, par des songes, des symboles ou par la voix, se précipitent vers celui qui vit ainsi en serviteur de Dieu pour lui révéler ce qui va arriver

et ce à quoi il est nécessaire de prendre garde »<sup>520</sup>, Porphyre admet un mode de la mantique symbolique reconnue par Jamblique comme divine.

143 On peut dire encore que, si Porphyre remet en cause un des principaux rites de la religion païenne, le sacrifice d'animaux, il ne veut cependant pas abolir le culte de la cité<sup>521</sup>, destiné à la multitude, « pour qui les choses extérieures et de même les choses corporelles sont considérées comme les biens ou les maux »<sup>522</sup>. Ainsi, à côté du culte tout intérieur, qui a la préférence de Porphyre, la vieille liturgie païenne est tolérée pour le vulgaire. Porphyre admet, comme le fera Jamblique dans sa théurgie, plusieurs niveaux de culte. Ceux-ci dépendent des hommes qui l'accomplissent, idée conçue par Jamblique également. Porphyre et Jamblique distinguent, en effet, deux catégories d'êtres, comme l'auteur des *Oracles* : la masse et le petit nombre de ceux capables d'assurer leur salut. Le propos de Porphyre et sa recommandation de s'abstenir de chair animale<sup>523</sup> ne s'adressent pas « à toute existence humaine »<sup>524</sup>. Son mépris pour le vulgaire<sup>525</sup> ne se départit parfois pas d'une certaine ironie : « La foule ne comprend pas ce qui est utile ni à soi, ni à la communauté, (...). C'est pourquoi il ne faut pas craindre qu'il n'y ait plus un jour de mangeurs d'animaux »<sup>526</sup>.

144 Malgré ce mépris, il réserve toutefois à cette catégorie d'êtres une forme de culte, celui de la cité. Ce culte matériel fait penser au niveau le plus bas de la théurgie chez Jamblique, qui ne cache pas, lui non plus, son dédain pour la masse<sup>527</sup>. Quant au culte préconisé par Porphyre, séparé de la matière et du corporel, tout intérieur et intellectuel, mais comprenant cependant certains rites (ἐργα), il pourrait dériver de la mystique plotinienne, exprimée par Porphyre en des termes inspirés de Jamblique.

145 À ce stade de notre étude sur la théurgie selon Porphyre, nous avons conclu provisoirement que le *De regressu* est le seul traité de Porphyre parlant explicitement de théurgie. Postérieur au *De regressu*, et ayant traité également au culte, le *De abstinentia* devrait assez logiquement y faire allusion également. Examinons la question.

146 J. Bouffartigue et M. Patillon voient dans l'extrait suivant une

attaque de Porphyre contre les théurges : « Beaucoup de ceux qui se préoccupent de philosophie, cherchant à en imposer<sup>528</sup> plutôt qu'à honorer la divinité, s'agitent autour des statues, sans examiner comment il faut s'y présenter et sans se préoccuper d'apprendre des *théosophes* jusqu'où et jusqu'à quelle distance il faut s'en approcher »<sup>529</sup>. Porphyre s'en prend à certains philosophes contemporains qui accompliraient les rites sans en respecter les règles, sans consulter les spécialistes en choses divines : il ne peut s'agir des théurges, car, alors, il attaquerait des théurges n'allant pas consulter des théosophes. Au contraire, il reconnaît à certains la qualité d'experts en choses divines et nous avons déjà pu établir une équivalence entre le théo-sophe de Porphyre et le théurge de Jamblique<sup>530</sup>.

147 Qui sont alors ces philosophes qui « s'agitent autour des statues » ? Ce n'est pas l'unique cas où Porphyre fait la distinction entre les philosophes de son temps : quand il s'adresse aux philosophes, il s'adresse à ceux « qui attachent leur bonheur à Dieu et à son imitation »<sup>531</sup> et s'en prend à tous ceux qui sont attachés à l'aspect matériel du culte. Dans ce cas précis, il ne rejette pas catégoriquement le culte des idoles, mais l'admet accompli sur les instructions des théosophes et inséré dans un « culte silencieux et de contemplation »<sup>532</sup>.

148 J. Bouffartigue et M. Patillon mettent, avec raison, cet extrait en parallèle avec un passage du *De Mysteriis* où Jamblique condamne « ceux qui se ruent sans loi ni règle sur les choses divines »<sup>533</sup>. Nous ajoutons encore le parallèle suivant : « Ainsi, les chutes sacrilèges de l'impiété, qui dans le désordre s'approchent des opérations sacrées, (...) ne va jamais les imputer à la mantique hiératique »<sup>534</sup>. Selon les éditeurs du *De abstinentia* toujours, Jamblique condamnerait par là les *mauvais* théurges. Or, il ne semble pas que dans ces deux extraits – ni dans l'ensemble du *De Mysteriis* d'ailleurs –, Jamblique ait fait une distinction entre bons et mauvais théurges. En réalité, il condamne ceux qui ne s'adressent pas aux théurges pour accomplir les rites. Dès lors, le rapprochement entre le texte de Porphyre et celui de Jamblique laisse entendre que les théosophes de Porphyre et les théurges de Jamblique représentent une sorte de clergé païen à qui l'on doit

s'adresser afin d'assurer le bon déroulement des rites.

- 149 Tout ceci nous amène à revoir la chronologie des œuvres et l'évolution de la pensée de Porphyre. Le *De abstinentia* est chronologiquement situé après 268, date du début du séjour de Porphyre en Sicile, après la mort de Plotin en 270 : « Dans tous les cas, le *D.A.* ne peut être très postérieur à 271 »<sup>535</sup>. Dès lors, nous proposons l'évolution suivante. Après avoir écrit le *De philosophia*, traité dans lequel il veut trouver confirmation d'une certaine philosophie dans les oracles, Porphyre traverse une période de doute, pendant laquelle il rédige la *Lettre à Anébon* (entre 263 et 268, date du premier séjour de Porphyre à Rome<sup>536</sup>). Celle-ci entraîna la réponse de Jamblique dans le *De Mysteriis*. Cette réponse constitue un élargissement de la théurgie des *Oracles Chaldaïques* à tout le rite païen et est, à nos yeux, le moment décisif de l'introduction des *Oracles Chaldaïques* chez les philosophes néoplatoniciens. Le *De regressu animae*, si on admet son unicité, étant la seule œuvre de Porphyre où se trouve évoquée explicitement la théurgie, se placerait après le *De Mysteriis* et pourrait être considéré comme une réplique ou du moins une marque de scepticisme vis-à-vis de la théurgie de Jamblique. Ouvrage dans lequel Porphyre ne justifie plus, où il ne pose plus de questions, mais a pris position, le traité *De l'abstinence* doit avoir été rédigé après la *Lettre à Anébon* (et dès lors après le *De Mysteriis*) et après le *De regressu*, ce qui nous pousse à revoir l'opinion d'Éd. des Places, selon laquelle le *De abstinentia* aurait été rédigé avant le *De Mysteriis*. Éd. des Places fonde son argumentation sur le fait que, selon son habitude, Jamblique utilise quantité de textes, parmi lesquels des passages entiers de Porphyre, « venant surtout du *De abstinentia* – dont, en ses chapitres 34-43, le livre II répond, sur la question des sacrifices, aux difficultés de la *Lettre à Anébon* – et naturellement, de cette *Lettre*, (...) »<sup>537</sup>. Nous pensons qu'il faut inverser cette chronologie. Les parallèles entre le *De abstinentia* et le *De Mysteriis*, après l'analyse que nous en avons faite, attestent plutôt une influence de Jamblique sur Porphyre. Celle-ci se marque dans les *actes* que préconise Porphyre, même au niveau d'un culte intérieur et détaché de la matière. Il fut donc

sensible à cet aspect de la théurgie selon Jamblique, tout en restant fidèle au mysticisme plotinien. On comprend mieux dès lors que ce traité ne parle pas – ou plus – des théurges. En revanche, il parle des théosophes et, comme nous l'avons déjà dit à propos du *De philosophia*, ce terme recouvre la même réalité que les théurges de Jamblique. Porphyre oppose les théosophes aux γόητες, comme Jamblique l'a fait avec les théurges : « La pureté n'est pas le propre des sorciers, mais des hommes divins et instruits des choses divines »<sup>538</sup>. Selon lui encore, les sorciers sont remplis (πλήρεις) de passions et pleins (μεστοί<sup>539</sup>) d'impureté, comme les fabricants d'images de Jamblique qui sont pleins de passions (παθών μεστοί), de méchanceté (κακίας ανάμεστοι) et de plaisirs dépravés (ηδονών ακολάστων πλήρεις<sup>540</sup>). Le théo-sophe de Porphyre pratique le sacrifice intellectuel, comme le théurge de Jamblique, parvenu au faîte de la théurgie.

150 Ce ne sont pas les seuls rapprochements que l'on peut établir entre ce traité de Porphyre et le *De Mysteriis* de Jamblique. Certes, le propos de Porphyre s'adresse aux philosophes, alors que celui de Jamblique « ne légifère pas » pour ceux qui ont atteint le sommet de la théurgie<sup>541</sup>. Cependant, leur mépris pour la multitude est le même<sup>542</sup>. Tous deux soulignent l'ignorance de ceux qui accomplissent les rites<sup>543</sup> et la nécessité d'une connaissance approfondie de la théologie<sup>544</sup> et de la hiérarchie des êtres supérieurs. De là, l'idée d'un sacrifice approprié à la divinité à laquelle il s'adresse<sup>545</sup>. De là encore, l'idée que les dieux, de par leur supériorité par rapport aux hommes, n'ont pas besoin de sacrifices matériels<sup>546</sup> et que la meilleure consécration qu'on puisse leur accorder est le sacrifice intellectuel<sup>547</sup>. Porphyre reconnaît cependant qu'il est approprié de leur offrir une part des biens<sup>548</sup>, admettant différents niveaux de culte, comme Jamblique différents niveaux de théurgie. On a remarqué toutefois que Jamblique, dans son œuvre de récupération, « a râtissé plus large » que Porphyre, trouvant dans sa théurgie une place pour les formes du culte critiquées par Porphyre, comme le sacrifice d'animaux vivants.

151 La *Lettre à Marcella*, œuvre de vieillesse et considérée comme « un traité de vie spirituelle et un manuel de religion

intérieure »<sup>549</sup>, adopte résolument l'option prise dans le *De abstinentia*.

- 152 La théurgie n'y est toujours pas explicitement citée. Cependant, comme dans le *De abstinentia*, on y retrouve la reconnaissance d'une double forme de culte dans laquelle se marque l'influence de Jamblique. Le culte, tel qu'il est conçu dans la *Lettre à Marcella*, se présente d'une part comme une obligation de respecter les traditions ancestrales, même si la divinité, qui est impassible, n'en a pas besoin : « Ceci est le plus grand fruit de la piété : honorer la divinité selon les rites ancestraux, non dans l'idée que celle-ci en ait besoin, mais parce qu'elle appelle à son adoration de par sa majesté la plus vénérable et bienheureuse. Les autels de Dieu, s'ils sont honorés par des cérémonies, ne nuisent en rien, négligés, ils ne nous aident pas. Mais quiconque honore Dieu en pensant que celui-ci en a besoin, ne se rend pas compte qu'il se juge supérieur à Dieu. Ce n'est pas quand ils sont en colère que les dieux nous nuisent, mais quand ils sont ignorés par nous, car la colère est étrangère aux dieux »<sup>550</sup>.
- 153 Mais, à côté de cela, Porphyre prône, ici encore, le culte sous une forme intellectuelle, dans une image inspirée des *Oracles Chaldaïques* et déjà rencontrée dans le *De abstinentia* : « Envoyé nu d'en haut, c'est dénudé qu'il invoquera celui qui l'a envoyé ; car Dieu n'écoute que celui qui ne s'est pas chargé de choses étrangères, il veille sur ceux qui sont purs de la corruption »<sup>551</sup>. Comme nous l'avons déjà souligné, même sous cette forme, le culte n'en reste pas moins constitué d'*actes* : « [Le sage] pratique la piété envers Dieu par ses *œuvres* »<sup>552</sup>. Porphyre prône encore « *qu'action et parole s'accordent dans un corps pur avec l'intellect ami de Dieu* »<sup>553</sup>.
- 154 Ces œuvres, celles du sage, celles qui plaisent aux dieux<sup>554</sup>, ce ne sont pas les supplications et les sacrifices incessants, mais, avant tout, les actes purificateurs visant à la libération du corps, car c'est par l'intellect pur qu'il faut honorer Dieu : le sage est encore celui « qui, par la sagesse, doit honorer la divinité, qui, par la sagesse, doit lui orner dans son esprit son sanctuaire, en l'honorant par une statue animée, son intellect, Dieu y ayant réfléchi son image »<sup>555</sup>.

- 155 La prière n'en est cependant pas exclue, pas celle qui demande des biens matériels, mais la prière du philosophe libéré du corps car « il faut demander à Dieu par la prière ce qui est digne de Dieu. Et demandons ce que nous n'obtiendrions d'aucun autre (...). Ce dont tu n'auras pas besoin une fois *libérée du corps*, méprise-le »<sup>556</sup>. Comme les *Oracles*, la *Lettre à Marcella* recommande d'y mettre toute sa foi car « la prière du nonchalant est une vaine parole »<sup>557</sup>.
- 156 Mais l'acte suprême, après les actes purificateurs et la prière est l'assimilation à Dieu. Celle-ci se fait par la vertu et élève l'âme par connaturalité -notion qui intervient, nous l'avons vu, dans la théurgie de Jamblique : « Tu honoreras Dieu de la meilleure manière en lui assimilant ton esprit. *L'assimilation* se fera par la seule vertu ; en effet, seule la vertu tire l'âme vers le haut, vers ce qui lui est *connaturel* »<sup>558</sup>. Et en des termes qui sont fréquents dans l'exposé de Jamblique, Porphyre recommande de « préparer et orner [l'intellect] pour qu'il soit *apte à la réception de Dieu* »<sup>559</sup>.
- 157 Tels sont les actes du sage (τα έργα)<sup>560</sup>.
- 158 Ces actes et cette aptitude à la réception de Dieu, Jamblique les avait élargis au niveau le plus bas de son système, dans le rite matériel, dans les sacrifices, l'érection et la préparation des statues, etc.<sup>561</sup> Porphyre les ramène à la contemplation plotinienne, réexprimée en termes d'acte religieux.

## Conclusions

- 159 À la lecture de ce chapitre, on aura sans doute mieux compris encore pourquoi Jamblique occupe la place d'honneur dans cette recherche. En effet, vu le caractère fragmentaire et abstrus des *Oracles Chaldaïques*, c'est dans l'optique d'une comparaison avec la théurgie selon Jamblique que nous en avons étudié les caractéristiques les moins incertaines. En outre, une étude conjointe de la théurgie dans les œuvres de Jamblique et de Porphyre nous a amenée à remettre en question le rôle probable d'intermédiaire qu'aurait joué Porphyre entre les *Oracles Chaldaïques* et Jamblique. Nous pensons avoir montré que c'est Jamblique qui a introduit les *Oracles* à la connaissance des

Néoplatoniciens.

- 160 Afin de mieux définir les rapports entre Jamblique et les *Oracles*, nous nous sommes d'abord attachée à la figure du théurge dans les *Oracles*. Celui-ci appartient à une secte, à un culte à mystères. Se démarquant du commun des mortels, il a subi une initiation, possède un savoir et est capable de sauver son âme et de la mener jusqu'au divin. Il assure le salut de son âme car il connaît les symboles, la parole que l'âme doit prononcer. À cette parole, le théurge joint l'acte. Cet acte constitue un combat, mené grâce aux trois vertus théurgiques, *foi, amour, vérité* ; l'âme ne sera sauvée que par sa propre force. À ce niveau, le rituel théurgique fait intervenir l'intellect, mieux, *la fleur de l'intellect*. S'il s'agit d'un rite, c'est donc un rite ultra-intellectuel, peut-être l'*ἀνάγωγή* présentée par H. Lewy comme le rite principal des théurges chaldéens et aménagée sur l'*ἀνάγωγή* platonicienne qui mène à la contemplation et nécessite la concentration du philosophe.
- 161 Prière, sacrifice et mantique appartiennent aussi au rituel proposé par les *Oracles Chaldaïques* aux initiés. On pourrait penser un peu rapidement que cet aspect du rite est plus matériel et correspond à un niveau plus bas de théurgie. En réalité, la prière est la prière mystique ; les sacrifices sont peu attestés (offrandes de pierres destinées à apaiser les mauvais démons lors de la remontée de l'âme ?) ; enfin, dans la mantique, seule est acceptée la divination sur le mode oraculaire (par un medium) ou par apparition directe de la divinité.
- 162 Dès lors, il convient de distinguer le rite théurgique des *Oracles* de la magie : il n'exerce pas de contrainte sur les dieux et vise au salut de l'âme et à l'union avec la divinité. La terminologie des *Oracles* ne permet d'ailleurs pas de confondre rituel théurgique et magique : la *σύστασις* est un terme pouvant relever des mystères ; l'*ἀυτοφάνεια* vise sans doute le dernier degré de l'initiation dans les mystères, au même titre que l'*ἐποπτεία*. L'Hécate des *Oracles* est fondamentalement différente de l'Hécate des magiciens : elle est outanienne et joue entre les deux Pères un rôle d'intermédiaire dans la théologie chaldaïque. Seule la « toupie d'Hécate » (*στρόφαλος*) serait du ressort de la magie, avec certaines réserves toutefois : le terme seul est relevé par Éd. des Places qui se fonde

sur l'explication tardive de Psellos. Ce terme *στρόφαλος* n'est pas attesté dans les papyrus magiques grecs, du moins dans l'édition de H. Betz que nous avons consultée. Enfin, l'usage de cet instrument dans le rituel chaldaïque relève de la seule interprétation avancée par H. Lewy,

- 163 Cette approche du théurge et de la théurgie des *Oracles* préfigure celle du *De Mysteriis*. Chez Jamblique aussi, le théurge se démarque du troupeau humain ; il se détache de la nature. Le caractère intellectuel du rite théurgique des *Oracles* se retrouve au niveau le plus élevé de la théurgie chez Jamblique, rite intellectuel et incorporel. Le rôle de l'intellect est primordial dans les *Oracles* ; il est important aussi chez Jamblique : les théurges qui usent de « la fleur de l'intellect » dans les *Oracles* sont ceux qui « possèdent une extraordinaire force d'intellect » chez Jamblique. Mais Jamblique, contrairement aux *Oracles*, voit une chance de salut aussi pour ceux qui ne possèdent pas cette faculté. Ceux-ci ne pratiquent pas le culte de façon intellectuelle, mais corporelle. Cette pratique constitue le niveau le plus bas de la théurgie, où se trouvent ceux qui « abordent » la théurgie. La théurgie du *De Mysteriis* use de symboles ; elle est tout entière symbole et acte : elle est acte symbolique. C'est ce dernier aspect surtout que Jamblique a retenu des *Oracles*. Dans ceux-ci, le symbole est essentiellement parole ; Jamblique en fait un acte et l'étend au rite tout entier.
- 164 Quant aux différentes formes de rites retenues par les *Oracles*, elles correspondent *grosso modo* au niveau le plus élevé de la théurgie selon Jamblique. Toutefois, ce dernier, en établissant différents niveaux dans sa théurgie, élargit la théurgie des *Oracles Chaldaïques* : il y range différents rites rejetés par les *Oracles* – cela se marque de façon notoire dans la mantique – et offre, pourrions-nous dire, une certaine théurgie à des fidèles qui n'auraient sans doute pas fait partie du cercle restreint des théurges chaldéens.
- 165 Jamblique a donc pu trouver dans les *Oracles*, avant tout, une révélation à tendance platonicienne lui permettant de sacrifier la doctrine de son maître, ensuite, un culte à mystères du Feu dans lequel il a englobé les formes variées du rituel païen, parfois

même certaines condamnées par les *Oracles*. Jamblique utilise pour parler du culte tout entier une terminologie issue des mystères en général, des mystères des théurges chaldéens en particulier. Il y trouve encore un symbolisme en parole qu'il étend au culte entier afin d'en faire un symbolisme en acte, ainsi que des notions plus précises qu'il élargit également afin de les adapter à son propos. Ainsi, la notion d'oxqpa, enveloppe pneumatique de l'âme dans les *Oracles* – et chez Jamblique – désigne aussi dans le *De Mysteriis*, le *pneuma* mantique, intermédiaire indispensable entre l'homme et Dieu, dans une divination dont le but essentiel vise à l'union mystique. Enfin, les *Oracles* attestent un culte constitué aussi de prière, sacrifice et divination, à un niveau élevé et intellectuel, que Jamblique gardera au point le plus haut de sa théurgie et qu'il élargira à presque toutes les formes du culte, offrant à chacun une chance de salut.

- 166 On pense généralement que les *Oracles Chaldaïques* et la notion de théurgie ont été portés à la connaissance des philosophes néoplatoniciens par Porphyre. Il est vrai qu'en Occident, au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, « le maître des esprits est Porphyre, le grand ennemi des Chrétiens »<sup>562</sup>, affirmation, qui, à elle seule, justifie que, dans une étude, quelle qu'elle soit, sur la philosophie et la religion de cette époque, Porphyre constitue un monument incontournable.
- 167 La place qui lui revient dans cette étude sur la théurgie peut sembler à la fois accessoire et importante.
- 168 Dans la mesure où la théurgie n'est que peu (ou pas ?) expressément citée dans l'œuvre de Porphyre, celle-ci ne présente peut-être pas *a priori* un grand intérêt. On s'accorde généralement à considérer le *De regressu animae* comme le seul ouvrage dans lequel Porphyre prend position explicitement vis-à-vis de la théurgie, ne lui accordant qu'un rôle mineur, voire aléatoire, dans le salut de la seule partie spirituelle de l'âme. Ce traité, dont nous avons souligné les problèmes philologiques qu'il pose, nous est connu par les citations qu'en fait saint Augustin dans la *Cité de Dieu*. Sous la plume d'Augustin et dans un ouvrage qui se présente comme une réfutation du paganisme, on

se doute que la théurgie ne fait plus référence aux rites d'une quelconque secte de théurges chaldéens ou pseudo-chaldéens. Il faut l'entendre au sens jambliquien de rite païen. Par conséquent, nous avons avancé l'hypothèse que le terme même aurait été utilisé, non par Porphyre lui-même, mais par Augustin, après connaissance par ce dernier des thèses de Jamblique, hypothèse qui permettrait de comprendre comment il se fait que le *De regressu animae* soit la seule œuvre dans laquelle Porphyre ferait allusion à la théurgie.

- 169 Si toutes ces considérations peuvent sembler nous écarter de notre propos et ne faire jouer à Porphyre qu'un rôle secondaire dans l'évolution de la théurgie depuis les *Oracles* jusqu'aux Néoplatoniciens, il ne faut toutefois pas s'arrêter au mot car, si le terme même de théurgie est absent de l'œuvre de Porphyre, la réalité qu'il recouvre s'y trouve. Paradoxalement, c'est au seul traité qui nomme – ou nommerait – la théurgie que nous avons accordé le moins de place. En effet, c'est surtout dans le reste de son œuvre que la pensée de Porphyre apparaît comme marquée par la théurgie des *Oracles Chaldaïques* et celle de Jamblique.
- 170 Lorsque, après avoir défendu les rites et mythes traditionnels par le symbolisme et l'interprétation allégorique, Porphyre connaît une période de doute, c'est Jamblique qu'il interroge dans sa *Lettre à Anébon* et c'est dans la réponse de celui-ci qu'il découvre la théurgie, les *Oracles Chaldaïques* dont elle dérive et l'exploitation que Jamblique en a faite. Il rédigerait peut-être alors le *De regressu*, dans lequel il marque son scepticisme vis-à-vis du rôle de la théurgie dans le salut de l'âme.
- 171 Dans le *De abstinentia* et la *Lettre à Marcella*, il a pris position, mais la lecture des *Oracles Chaldaïques* et de Jamblique a marqué son œuvre<sup>563</sup> : son théosophe présente des traits communs avec le théurge de Jamblique. Le théosophe reste pourtant un sage, un philosophe, mais, comme le théurge, il doit accomplir des actes (ἐργα), actes avant tout purificateurs et préliminaires à un culte intellectuel. Quant au culte matériel, issu des traditions ancestrales, il doit néanmoins être respecté, même si l'impassible divinité n'en a pas besoin. Le culte selon Porphyre se rapproche ainsi de la théurgie selon Jamblique. Essentiellement constitué

*d'actes*, il inclut des rites matériels, niveau le plus bas de la théurgie, et un rite intellectuel, niveau plus élevé de théurgie. Cependant, il s'en écarte dans la mesure où, fidèle au rationalisme plotinien, Porphyre passe sous silence le rôle que jouent les συνθήματα dans la théurgie selon Jamblique, assurant à celle-ci une efficacité irrationnelle et faisant d'elle un rite ultra-intellectuel. En somme, malgré les influences des *Oracles* et de Jamblique, l'opposition entre Porphyre et Jamblique, à savoir entre pensée rationnelle et théurgie, demeure.

## Notes

1. Sur Numénius, parfois considéré comme le chaînon manquant entre les *Oracles* et les Néoplatoniciens, voir p. 176. Par ailleurs, les Chrétiens eux-mêmes n'ont pas été indifférents à ce recueil. S. Breton (*Téléologie et ontogénie. Variations sur les « Oracles Chaldaïques »*, in *Recherches de Science Religieuse*, 66, 1978, p. 18-19) relève quelques points de rapprochement entre la doctrine des *Oracles* et le christianisme.

2. MARINUS, *Vita Procli*, 26 (p. 164, 3-5 Boissonade) : (...) καὶ τοῖς Πορφύριου καὶ Ἰαμβλίχου μυρίοις ὄσοις εἰς τὰ λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα, (...) ; LYDUS, *De mensibus*, 4, 53 (p. 110, 18-19 Wuensch) : (...) ὁ Πορφύριος ἐν τῷ ὑπομνήματι τῶν λογίων ; *Souda*, IV, II, ρ. 178, η° 2098, s.v. Πορφύριος : (...) εἰς τὴν 'φουλιανού τοῦ Χαλδαίου φιλοσόφου ἱστορίαν ἐν βιβλίοις δ', (...).

3. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : *Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro nondum receptum in unam quandam sectam, quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet via (...).*

4. JULIEN, *Lettres*, 12 (p. 19, 2-3 Bidez) : Τα Ἰαμβλίχου πάντα μοι τά εἰς τὸν ὁμώνυμον ζήτει. (« Cherche pour moi tout ce que Jamblique a écrit sur mon homonyme ») ; DAMASCIUS, I, 86, 5-6 Ruelle = II, p. 1, 7-8 Westerink : (...) ὁ μέγας Ἰαμβλίχος ἐν τῷ κη' βιβλίῳ τὴν χαλδαϊκῆς τελειότητος θεολογίας (...) et I, 154, 13-14 Ruelle = II, p. 104, 26 Westerink : (...) ἐν τοῖς Χαλδαϊκοῖς ὁμολογουμένως ὁ Ἰαμβλίχος (...) ; MARINUS, *op. cit.*, 26 (cité à la note 2).

5. MARINUS, *op. cit.*, 38 (p. 170, 12-14 Boissonade) : Εἰώθει δέ πολλάκις καὶ τοῦτο λέγειν, ὅτι « Κύριος εἶ ἦν, μόνον ἂν τῶν ἀρχαίων ἀπάντων βιβλίων ἐποίουν φέρεσθαι τὰ Λόγια καὶ τὸν Τίμαιον, (...) ».

6. Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, introduction, p. 9-10.

7. PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1124 a-1149 b des Places.

8. CM. WOODHOUSE, *Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford,

Clarendon Press, 1986, p. 49.

9. PSELLOS, *Sur la chaîne d'or*, in *Philosophica Minora*, ediderunt J.M. DUFFY et D.J. O'MEARA, I, *Opuscula logica, physica, allegorica*, edidit J.M. DUFFY, Stuttgart et Leipzig, Teubner, 1992, p. 166, 44-51 : δ μὲν γὰρ τις αὐτῶν πρεσβύτερος ἦν, ὁ δὲ νεώτερος. Περί δὲ τοῦ νεωτέρου, ἵνα τι μικρόν ἐκκόψω τὸν λόγον, καὶ τοιοῦτον ἐπιθρυλλεῖται φλυάσμα, ὡς ὁ πατήρ, (...) καὶ διγεννηθέντα τοῖς θεοῖς πάσι συνέστησε καὶ τῇ Πλάτωνος ψυχῇ Ἀπόλλωνι συνδιαγούση καὶ τῷ Ἑρμῇ, καὶ ὅτι ταύτην εποπτεύων ἐκ τίνος τέχνης ἱερατικῆς ἐπυνθάνετο περὶ ὧν ἐβούλετο. (« L'un d'eux était plus âgé, l'autre plus jeune. À propos du plus jeune, pour être bref, une telle niaiserie est rapportée : le père, (...), une fois l'enfant né, lui fit rencontrer tous les dieux et l'âme de Platon, qui est en relation avec Apollon et Hermès, et, dans une vision en face à face, grâce à une technique hiératique, il interrogea celle-ci sur tout ce qu'il voulait »).

10. Fr. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949, p. 363-364.

11. Pour les différents avis sur cette question, voir Éd. DES PLACES, *Numénius, fragments*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), 1973, p. 17-19.

12. NUMÉNIUS, fr. 2 des Places : θείας δε πρὸς αὐτό μεθόδου.

13. H. LEWY, *op. cit.*, p. 311-398. Voir aussi H.-D. SAFFREY, *La théurgie dans la philosophie grecque tardive*, in *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin (*Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique*, 14), 1990, p. 158.

14. Les *Oracles* distinguent en effet le Père, premier Dieu, inconnaisable sauf par la fleur de l'intellect (fr. 1), premier Feu transcendantal (fr. 5 et 10), monade triadique (fr. 26 et 27) avec l'Intellect (fr. 22) et la Puissance (fr. 4), et le deuxième intellect (fr. 4) ou démiurge (fr. 5), par qui le premier Dieu inclut sa puissance dans la matière et considéré comme le premier par les hommes (fr. 7) puisque ceux-ci ne peuvent connaître le premier.

15. Fr. 44 des Places :

ψυχαῖον σπινθήρα δυσὶν κράσαν ὁμοιοῖαν,  
νῶ καὶ νεύματι θεῖω, ἐφ' οἷν τρίτον ἄγνόν Ερωτα,  
συνδεδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνόν, ἔθηκεν.

16. H. LEWY, *op. cit.*, p. 180.

17. Fr. 115 des Places : (...) ἔνθεν ἐπέμφθη σοι ψυχὴ πολὺν ἔσσαμένη νοῦν.

18. On préférera, en accord avec Éd. des Places et contrairement à A.-J. Festugière (*Révélation, op. cit.*, III, p. 57 et note 3), la leçon νεύματι à πνεύματι, d'autant qu'un autre fragment présente le verbe κατένευσε, formé sur la même racine (fr. 22 des Places : (...) οὐ τό θέλειν κατένευσε καὶ ἤδη πάντ' ἐτέμνητο). Pour Éd. des Places, il s'agit de la volonté du démiurge ; en

accord avec A.-J. Festugière (*op. cit.*, III, p. 55) et surtout avec le fragment 44, nous pensons qu'il s'agit plutôt de la volonté du Père.

19. Fr. 22 des Places : (...) <πρωτίστου πατρός> ἀΐδιου νῶ (si on accepte l'addition de des Places) et fr. 4 : (...) ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνω (...).

20. H. LEWY, *op. cit.*, p. 179-180.

21. *Ibid.*, p. 126-129 : sur Erôs, en tant que puissance assurant l'harmonie de l'univers.

22. Fr. 25 des Places : Ταῦτα πατήρ ἐνόησε, βροτὸν δέ οἱ ἐψύχωτο.

23. Fr. 96 des Places : "Ὅτι ψυχὴ, πῦρ δυνάμει πατρὸν οὐσα φαεινόν, (...).

24. Fr. 115 des Places (partiellement cité ci-dessus, note 17) :

Χρὴ σε σπεύδειν πρὸς τό φάος καὶ πρὸς Πατρός ἀγίας,  
ἔνθεν ἐπέμφθη σοι ψυχὴ (...).

Selon H. Lewy (*op. cit.*, p. 86 et 121), le deuxième fragment concerne l'âme du monde, non l'âme humaine. Pour A.-J. Festugière (*op. cit.*, III, p. 58), ψυχὴ désigne l'âme humaine : « Les âmes, en dernière analyse, sont issues du Dieu suprême ». L'interprétation que donne Psellos de ce fragment tend à confirmer l'hypothèse de Festugière : on y retrouve cette dualité corps-âme fréquente dans les *Oracles*, à savoir d'une part l'âme immatérielle, immortelle, de l'autre, la matière « ténébreuse » (PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1141c, 10-12 des Places : Ἡ ψυχὴ (...) ἀθάνατος ἐστίν. Οὐ γὰρ ἐγκαταμέμικται ἐν αὐτῇ ὑλῇ σκότωδης. (« L'âme est immortelle (...). En elle ne s'est pas mêlée de matière ténébreuse »).

25. Si l'on admet la leçon ἡμέας des manuscrits et non la correction en δήσας de Kroll, ce fragment rapporte la réponse donnée par des âmes invoquées, à propos de leur entrée dans le corps : voir Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, notes complémentaires, p. 139, note 3 du fragment 94 ; H. LEWY, *op. cit.*, p. 181 et note 2 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, II, Paris, Vrin, 1967, p. 76, note 1.

26. Fr. 94 des Places : (...) νουν μὲν ψυχῆ <ψυχὴ δ'> ἐνὶ σώματι ἀργῶ  
ἡμέας ἐγκατέθηκε πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

27. PROCLUS, *In Timaeum*, I, p. 318, 21 et 25 – p. 319, 1 : (...) πηγαῖος ἐστίν οὗτος δημιουργός (...), καὶ εἰς ὑπό τε Πλάτωνος καὶ Ὀρφέως καὶ τῶν λογίων ποιητῆς καὶ πατήρ υμνεῖται τοῦ παντός, πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, γεννῶν μὲν τὰ πλήθη τῶν θεῶν, φυχὰς δὲ πέμπων εἰς γενέσεις ἀνδρῶν, ὡς καὶ τοῦτο φησὶν ὁ Τίμαιος.

28. *Ibid.*, II, p. 408, 21-22 : (...) ὁ (...) δημιουργός ἐστι Ζεὺς·

29. Fr. 25 des Places : cité p. 130 et note 22.

30. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 314, 19-20 : (...) τὸν δημιουργὸν νοῦν μὲν ἐν ψυχῆ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι θέντα (...).

31. *Ibid.*, I, p. 318, 20-21 : (...) ταῦτα ὁμοφώνως λέγεται τῶ τε Τιμαίῳ καὶ τοῖς

λογίοις (...).

32. *Ibid.*, I, p. 318, 24-27 (voir note 27).

33. Voir note 26.

34. Fr. 44 des Places : cité p. 130 et note 15.

35. Fr. 115 des Places : cité p. 131 et note 24.

36. PLATON, *Timée*, 30 b-c : (...) νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τό πᾶν συνετεκταίνεται (...). δει λέγειν τόνδε τόν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ δια τήν του θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

37. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, III, p. 53 : « Il paraît sage *a priori*, pour les doctrines philosophiques tout au moins, de mettre les *Oracles* en parallèle avec la philosophie religieuse du temps, par exemple celle de Numénius ».

38. NUMÉNIUS, fr. 12 des Places : Καὶ γὰρ οὐτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεὼν τὸν πρῶτον καὶ τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ χρή εἶναι νομίζεσθαι πατέρα τὸν πρῶτον θεόν. (...) τὸν μὲν πρῶτον θεόν ἀργόν εἶναι ἔργων συμπάντων (...). (« En effet, il ne faut pas que le premier Dieu crée et il faut que le premier Dieu soit considéré comme le père du Dieu qui crée, (...) le premier Dieu ne s'occupe pas de toutes les œuvres »).

39. *Ibid.*, fr. 13 des Places "Ὡσπερ δὲ πάλιν λόγος ἐστὶ γεωργῶ προς τὸν φυτεύοντα, ἀνά τὸν αὐτὸν λῶγον μάλιστα ἐστὶν ὁ πρῶτος θεὸς πρὸς τὸν δημιουργόν. Ὁ μὲν γε σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα· ὁ μοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἕκαστους τὰ ἐκείθεν προκαταβεβλημένα. (« De même qu'il y a un rapport entre le cultivateur et le planteur, c'est dans ce même rapport que se trouve précisément le premier Dieu par rapport au démiurge. Celui qui est sème la semence de toute âme dans tout ce qui participe de lui ; le législateur plante, distribue et transplante en chacun de nous ce qui a été semé de là »). Nous ne suivons pas A.-J. Festugière (*op. cit.*, III, p. 44) lorsqu'il traduit γεωργός par « possesseur d'un verger », ce qui lui ôte même le rôle de semer qui lui est attribué plus loin dans ce même fragment.

40. Sur l'immortalité de l'âme, voir encore le fragment 97 des Places : (...) ουδέν θνητόν ἐχουσα (...).

41. H. LEWY, *op. cit.*, p. 189 : « its "ray" viz. the soul's spark, descended "in a certain order", namely through the ether, the sun, the moon and the air, into the body of the neophyte ». H. Lewy se fonde sur un oracle que n'a pas repris Éd. des Places : « αἴθρης μέρος ἡελίου τε σεληναίης τε καὶ δσσα ἡέρι συννήχονται » ( PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 234, 26 = Kroll, 47 ; cité par H. LEWY, *op. cit.*, p. 182, note 26).

42. Fr. 110 des Places : Δίξω <καί> ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἐν τινι τάξει σώματι θητεύσασ' <ὑπέβη ...>.

43. Fr. 99 des Places : (...) θητεύειν, ἀλλ' ἀδαμάστω

τωύχένι θυτευούσας (...).

44. Fr. 113 des Places : (...) χθονί δυσμόρω (...).

45. Fr. 114 des Places : (...) βαπτισθειῖσα χθονός οἴστρους (...).

46. Fr. 135 des Places : (...) ὄντες γὰρ χθόνιοι χαλεποί κύνες εἰσὶν αναιδεῖς καὶ ψυχὰς θέλγοντες ἀεὶ τελετῶν ἀπάγουσιν.

47. Fr. 115 des Places (déjà cité p. 131 et note 24).

48. Fr. 113 des Places (cité partiellement ci-dessus, note 44) :

χρή δέ χαλινώσαι ψυχὴν βροτὸν ὄντα νοητόν,  
ὄφρα μὴ ἐγκύρση χθονί δυσμόρω, ἄλλα σαωθή.

49. Fr. 171 des Places : Μηδέ ποτ' ἐκ λήθης ρεύσωμεν χεῦμα ταπεινόν.

50. Fr. 109 des Places :

Ἄλλ' οὐκ εἰσδέχεται κειῦης τὸ θέλιν πατρικὸς νοῦς,  
μέχρις αν ἐξέλθη λήθης καὶ ρῆμα λαλήση  
μνήμην ενθεμένη πατρικοῦ συνθήματος αγνοῦ.

51. Voir PLATON, *Phèdre*, 250 a et *Rép.*, X, 621 a. Pour d'autres références chez les Néoplatoniciens et autres philosophes, voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 190, note 59. Sur la λήθη platonicienne, voir J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris, Maspéro, 1978, p. 108 et 115.

52. PROCLUS, *Ἐκ τῆς Χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας*, texte édité par J.B. PITRA, in *Analecta sacra et classica*, V, 1888, p. 195, 16-18 : Ἡ φιλοσοφία τὴν τε λήθην καὶ ἀνάμνησιν τῶν ἀ'ιδίων λόγων αἰτιάται, (...) τα δέ λόγια, τῶν πατρικῶν συνθημάτων.

53. Fr. 87 des Places

ἀλλ' ὄνομα σεμνόν καὶ ἀκοιμήτω στροφάλιγγι  
κόσμοις ἐνθρῶσκον κραιπνήν διὰ πατρός ἐνιπήν.

54. Fr. 108 des Places : Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἐσπειρεν κατὰ κόσμον.  
(« En effet, l'intellect du Père a semé les symboles à travers le monde. »).

55. JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 21 (65, 6-9).

56. H. LEWY, *op. cit.*, p. 192, note 56.

57. PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1149 a-b des Places : Αἰ ἱυγγες (...) ας νοεὶ ὁ Πατήρ (...).

58. Fr. 77 des Places :

αἱ γε νοούμενοι <ἐκ> πατρόθεν νοέουσι καὶ αὐταί,  
βουλαῖς ἀφθέγκτοις κινούμενοι ὥστε νοησαι.

(« pensées par le Père, elles pensent, elles aussi, poussées à penser par les conseils ineffables du Père »).

59. Le terme est en effet absent du texte de Damascius qui cite l'*Oracle* (DAMASCIUS, II, p. 201, 3-4).

60. Fr. 78 des Places : (...) διαπόρθμιοι ἐστῶτες (...) (« se tenant comme des

intermédiaires »).

61. Pas dans les *Oracles* mêmes, mais toujours dans PSELLOS, *Hypotyposis*, p. 73, 8-9 (in G. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau, 1894).

62. H. LEWY, *op. cit.*, p. 132-133.

63. Fr. 87 des Places (cité p. 134 et note 53).

64. Fr. 109 des Places (cité p. 134 et note 50).

65. Fr. 108 des Places (cité p. 134 et note 54).

66. H. LEWY, *op. cit.*, p. 133-134.

67. Fr. 109 des Places (cité p. 134 et note 50).

68. Fr. 110 des Places (partiellement cité p. 133 et note 42) :

<(…) καὶ πῶς> ἐπὶ τάξιν

αὐθις αναστήσεις, ἱερῶ λόγῳ ἔργον ἐνώσας.

69. Fr. 128 des Places ; voir aussi PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1140 b, 5-6 des Places : ἔργα δὲ εὐσεβείας παρά Χαλδαίοις αἰ τῶν τελετῶν μέθοδοι.

70. Fr. 133 des Places.

71. Fr. 66 des Places.

72. Fr. 153 des Places : οὐ γὰρ ὑφ' εἰμαρτῆν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί.

73. H. LEWY, *op. cit.*, p. 212, note 143.

74. Fr. 116 des Places :

οὐ γὰρ εφικτὰ τὰ θεῖα βροτοῖς τοῖς σῶμα νοοῦσιν,

ἀλλ' ὄσσοι γυμνήτες ἄνω σπεύδουσι πρὸς ὕψος.

75. Voir encore le fragment 130 des Places évoquant les âmes qui « fuient l'aile impudente de la destinée fatale » (Μοίρης εἰμαρτῆς το πτερόν φεύγουσιν αναιδές).

76. H. LEWY, *op. cit.*, p. 170.

77. Fr. 7 des Places : Πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε δευτέρῳ ὃν πρότον κληῖζετε πᾶν γένος ανδρῶν.

78. Fr. 15 des Places : Οὐδ' ὅτι πᾶς αγαθός θεός εἰδότες α, ταλαεργοί, νήψατε. (« Ne sachant même pas que tout Dieu est bon : ah, malheureux, jeûnez ! »).

79. Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, notes complémentaires, p. 143.

80. Fr. 132 des Places : σίγ' ἔχε, μύστα.

81. Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 227, note 1. 82

82. Fr. 135 des Places :

Οὐ γὰρ χρῆ κείνους σε βλέπειν πρὶν σῶμα τελεσθῆς

ὄντες γὰρ χθόνιοι χαλεποί κύνες εἰσὶν αναιδεῖς

καὶ ψυχὰς θέλγοντες ἀεὶ τελετῶν ἀπάγουσιν.

(« Car il ne faut pas les regarder avant que tu n'aies initié ton corps ; en effet, étant terrestres, les chiens méchants sont impudents et, charmant les âmes, toujours, ils les détournent des rites »).

83. Sur le vocabulaire des mystères, voir W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité* (traduction B. DEFORGE et L. BARDOLLET), Paris, Les Belles Lettres (*Collection Vérité des Mythes*), 1992, p. 19-21.

84. Fr. 176 des Places : (...) ὑπερβάθμιον πόδα ριπτῶν (...).

85. Ed. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, notes complémentaires, p. 148. Il est une autre hypothèse : il convient d'accomplir l'initiation dans l'ordre (ἐν τάξει), méthodiquement, ainsi que le préconise Proclus (*In Parmenidem*, 990, 27). Il semble alors nécessaire d'ajouter une négation qu'Éd. des Places a introduite entre parenthèses dans sa traduction, mettant en rapport le fragment 176 (il faut procéder à une initiation méthodique) et le fragment 136 (c'est l'impréparation de l'homme aux œuvres divines qui fait que Dieu le conduit « vers des voies stériles » : Οὐδενός εἶνεκεν ἄλλου ἀποστρέφεται θεός ἄνδρα καὶ ζῶοι δυνάμει κενεάς ἐπὶ πέμπει ἀταρπούς) comme on la retrouve chez Marinus et chez Damascius (MARINUS, *Vita Procli*, 13 (p. 157, 45-47 Boissonade) : (...) εἰς τὴν Πλάτωνος ἡγε μυσταγωγίαν ἐν τάξει καὶ οὐχ ὑπερβάθμιον ἡσοα, κατὰ τὸ λόγιον, τείνοντα (...); DAMASCIUS, *Vita Isidori*, 137 (p. 115 Zintzen) : (...) οὐδε ὑπερβάθμιον πόδα ρίπτων, κατὰ τὸ λόγιον, εἰς τὴν θεοσέβιαν).

86. Fr. 112 des Places : (...) ὄμματα πάντα ἀρδην ἐκπέτασον ἄνω. Voir Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, notes complémentaires, p. 141 avec la référence à PLATON, *Rép.*, VII, 527 e.

87. Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 373, note 233.

88. Fr. 98 des Places : Ἄνδρος Ἱεροῦ (...).

89. Fr. 133 des Places : (...) ἱερεὺς πυρός ἐργα κυβερνῶν (...).

90. Comme c'est le cas chez Jamblique, nous l'avons montré, et déjà chez Platon (Voir chapitre 1, p. 29 et p. 39, note 127).

91. Voir chapitre 1, p. 105.

92. E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 281.

93. S. EITREM, *La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques*, in *Symbolae Osloenses*, 22, 1942, p. 49-79.

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

95. A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'évangile*, Paris, Études Bibliques, 1932<sup>2</sup>, p. 303.

96. *Ibid.*, p. 307.

97. *Ibid.*, p. 308.

98. *Ibid.*, p. 324.

99. H. LEWY, *op. cit.*, p. 177, 204.

100. PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 271, 24 : φήμην ἦν τοις εαυτῶν μύσταις παρέδοσαν.

101. H. LEWY, *op. cit.*, p. 177.

102. *Ibid.*, p. 227.

103. Outre ce que nous en avons dit dans le chapitre précédent (p. 112-113), voir encore H. LEWY, *op. cit.*, p. 467 : « *With the transition into the magical sphere the meaning of the term changed : the invocation becomes an evocation* ».

104. Il s'agit du fragment 221 des Places (cité p. 144 et note 139).

105. Fr. 111 des Places : (...) μή φύσεως καλέσης αὐτοπτον ἀγαλμα.

106. Voir PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1136 d, 4-10 des Places : Δεῖ δέ τό καλούμενον ἀγαλμα ἐν ταῖς τελεταῖς νοητόν εἶναι καί σώματος παντάπασι χωριστόν. (...) ἐπάξει γάρ σοι μεθ' ἑαυτοῦ φυσικῶν δαιμονίων μόνον πληθῦν.

107. H. LEWY, *op. cit.*, p. 241 : « *The luminous or igneous character of the phenomena of the first group indicates that the approaching deity was none other than Hecate, who was habitually preceded by fiery phantoms* » ; pour d'autres preuves, voir encore p. 244.

108. Fr. 146 des Places : ταῦτ' ἐπιφωνήσας ἦ παιδί κατόψη

πυρ ἵκελον σκιρτηδόν ἐπ' ἠέρος οἶδμα τιταῖνον  
ἦ καὶ πῦρ ἀτύπωτον, ὄθεν φωνήν προθέουσας  
ἦ φῶς πλούσιον ἀμφί γύην ροιζαῖον ἐλιχθέν  
ἀλλα καὶ ἵππον ἰδεῖν φωτός πλέον ἀστράπτοντα  
ἦ καὶ παιδα θοοῖς νώτοις ἐποχούμενον ἵππου,  
ἐμπυρον ἦ χρυσι πεπυκασμένον ἦ πάλι γυμνόν,  
ἦ καὶ τοξεύοντα καὶ ἐστηῶτ' ἐπὶ νώτοις.

Les fragments 147 et 148 sont de la même veine :

Πολλάκις ἦν λέξης μοι, ἄθρήσεις πάντα λέοντα.  
Οὔτε γὰρ ουράνιος κυρτός τότε φαίνεται ὄγκος,  
αστέρες οὐ λάμπουσι, τό μήνης φῶς κεκάλυπται,  
χθων οὐχ ἐστηκεν βλέπεται δέ <τε> πάντα κεραυνοῖς.  
Ἦνίκα <δέ> βλέψης μορφῆς ἀτερ εὐίερον πῦρ  
λαμπόμενον σκιρτηδόν δλου κατὰ βένθεα κόσμου,  
κλύθι πυρός φωνήν.

109. *P.G.M.*, I, 60-75 : après purification, prières et sacrifices, apparition d'un faucon.

110. ESCHYLE, *Suppliantes*, 228 : Ὀρῶ τρίαιναν τήνδε σημεῖον θεοῦ.

111. H.D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in translation, including the*

*Demotic Spells*, vol. I : Texts, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1986, p. XLVI.

112. P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 19796, p. 176a.

113. Cité ci-dessus à la note 108.

114. JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 4 (75, 11-15) : (...) τό μέγεθος τῶν επιφανειῶν παρά μὲν τοῖς θεοῖς τοσούτον ἐπιδείκνυται ὡς καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον ἐνίοτε ἀποκρύπτειν καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὴν τε γὴν μηκέτι δύνασθαι ἐστάναι αὐτῶν κατιόντων.

115. Fr. 147 des Places (cité p. 140 et note 108). Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 243 et note 57.

116. Elle est même dans le fragment 35 « issue du Père » (πατρογενους Ἐκάτης).

117. Fr. 50 des Places : μέσσον τῶν πατέρων Ἐκάτης κέντρον πεφορήσθαι.

118. S.I. JOHNSTON, *Hekate Soteira. A Study of Hecate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 13-15.

119. *Ibid.*, p. 22-27.

120. *Ibid.*, p. 30-34.

121. *Ibid.*, p. 47.

122. *Ibid.*, p. 49-57.

123. PROCLUS, *In Tint.*, II, p. 129, 25-29 : μέσην γὰρ καὶ ἐν τοῖς θεοῖς ἔχει χώραν ἢ τῆς ψυχῆς αἰτία θεός, ὡς δοκεῖ καὶ τοῖς θεολόγοις, συναγωγός οὐσα τῶν δύο πατέρων καὶ ἀπὸ τῶν εαυτῆς λαγόνων τὴν τῆς ψυχῆς προἰεμένη Ἐωήν.

124. Fr. 51 des Places :

Δεξιτερῆς μὲν γὰρ λαγόνος περὶ χήραμα χόνδρων.

πολλὴ ἀδην βλύζει ψυχῆς λιβάς ἀρχιγενέθλου.

ἄρδην ἐμψυχούσα φάος πῦρ αἰθέρα κόσμους.

125. PROCLUS, *In rem publicam*, II, p. 201, 14-16 cite le même oracle (fr. 51).

126. A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation*, *op. cit.*, III, p. 57-58.

127. Commentaire du fr. 52 des Places : PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1136 b, 1-3 des Places : Τὴν Ἐκάτην οἱ Χαλδαῖοι θεὸν ὀρίζονται μεσαιτάτην ἔχουσαν τάξιν καὶ οἷον κέντρον τυγχάνουσαν τῶν ὅλων δυνάμεων.

128. Fr. 55 des Places : Χαῖται μὲν γὰρ ἐς ὄξύ πεφρικότε φωτὶ βλέπονται et fr. 72 des Places : καὶ γὰρ δὴ πάντευχος ἐνόπλιος ἦκα θεεῖη.

129. Fr. 148 des Places (cité p. 140 et note 108) : « le feu sacro-saint » pourrait être Hécate apparaissant sous une forme lumineuse (H. LEWY, *op. cit.*, p. 244).

130. Fr. 142 des Places :

(...) σώματα τοις αὐτόπτοις φάσμασιν υμῶν  
εἴνεκεν ἐνδέδεται (...).

131. Voir chapitre 1, p. 37.

132. Fr. 141 des Places "Ἐκλυσις ἐστὶ θεοῦ νωθρός βροτός ἐς τὰδε νεύων.

133. *P.G.M.*, I, 335 (ἐάν θέλης ἀπολύσαι αὐτὸν τὸν θεόν) ; IV, 250 (ἀπόλυε τὸν θεόν τῷ ἰσχυρῷ ὀνόματι), etc.

134. Fr. 150 des Places : ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξης.

135. Voir chapitre 1, p. 115.

136. Fr. 140 des Places : Δηθύνοντι βροτῶ κραιπνοὶ μάκαρες τελέθουσιν. (= PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 212, 17 et A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Timée*, II, p. 34, note 1).

137. Fr. 219 des Places : (...), ἢδ' ἐπιβαίνω.  
γαίης ζωοτρόφοιο τεῆς ὑποθημοσύνησι  
πειθοῖ τ' ἀρρητων ἐπέων, οἷς δὴ φρένα τέρπειν  
αθανάτων ἕαδε θνητός βροτός (...).

138. Fr. 220 des Places : Κλυθί μευ οὐκ ἐθέλοντος, ἐπεὶ μ' ἐπέδησας ἀνάγκη.

139. Fr. 221 des Places : Τίπτε μ' ἀεὶ θεῖοντος ἀπ' αἰθέρος ὡδε χατίζων.  
θειοδάμοις Ἐκάτην με θεῖν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις ;

140. Fr. 222 des Places : "Ἦλυθον εἰσαΐουσα τεῆς πολυφράδμονος ευχής.  
ἦν θνητῶν φύσις εὔρε θεῶν ὑποθημοσύνησι.

141. Fr. 223 des Places : (...) ρηϊδίως ἀεκοντας ἐπὶ χθόνα τήνδε κατήγες (...).

142. Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, p. 120, note 1.

143. E.R. DODDS, *New light on the « Chaldaean Oracles »* in *Harvard Theological Review*, 54, 1961, p. 267 ; W. THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, p. 252 ; G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlin, J. Springer, 1856, p. 25 et 66. H. Lewy, par contre, trouve étonnant que dans la *Philosophie des oracles*, il n'y eût pas trace d'oracles chaldaïques pour lesquels Porphyre a marqué de l'intérêt par ailleurs (op. cit., p. 8). Aussi le premier chapitre de son ouvrage est-il consacré à l'étude de « nouveaux » oracles tirés, entre autres sources, de ce traité de Porphyre. Néanmoins, aux fragments qui nous préoccupent ici, il reconnaît également une origine non chaldaïque (op. cit., p. 51, note 162).

144. Voir p. 129-136.

145. Fr. 121 des Places : τῷ πυρί γὰρ βρότος ἐμπελάσας φάος ἔξει.

146. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 211, 19-24 : ἐπὶ δέ ταύταις ἢ ἐμπέλασις – οὕτως γὰρ αὐτὴν καλεῖ τὸ λόγιον τῷ πυρί (...) – μείζω τὴν κοινωνίαν ἡμῖν παρεχομένη καὶ τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ τῶν θεῶν φωτός. (« Voici quelles sont les étapes de la prière parfaite et qui est véritablement prière : (...)

le voisinage immédiat – car c’est ainsi que l’oracle nomme cette étape : "*le mortel (...)*"- qui nous met davantage en communication avec le divin et nous fait participer en plus de clarté à la Lumière divine »).

147. Voir chapitre 1, p. 113-117.

148. Fr. 149 des Places : Ηνίκα δαίμονα δ’ ἐρχόμενον πρόσγειον ἀθρήσεις, θυε λίθον μνίζουριν ἐπαυδών (...).

149. H. LEWY, *op. cit.*, p. 289 et note 113, citant PSELLOS, *Scripta minora*, p. 446, 21-23 Kurtz : Οὔτοι (= οἱ Χαλδαῖοι) καί τό πρό τῶν πάντων ἐν δογματίζουσι καί τήν ὕλην εἰσάγουσιν ὡς κακίας ἐργάτιν, καί τήν ἱερατικὴν τέχνην συνέστησαν καί ζωοθυσίαν εἰσηνέγκαντο, καί καταχθόνιους θεοὺς ἐσεβάσθησαν, καί τοιῶσδε ἢ τοιῶσδε θύειν ἐθέσπισαν. (Texte publié par J. BIDEZ, *Proclus, περί της ἱερατικῆς τέχνης*, in *Mélanges Franz Cumont*, Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves, Université Libre de Bruxelles, 1936, p. 93).

150. Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, p. 103, note 2 du fr. 149. Ce fragment des *Oracles* a pu être mis en parallèle avec deux vers du *Lapidaire orphique* faisant allusion à des pierres permettant d’exorciser les âmes des défunts sorties des ténèbres d’Hadès (*Orphei Lithica*, 52-53 et la notice de R. HALLEUX et J. SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), 1985, p. 12).

151. PSELLOS, *Exposition sommaire et concise des croyances chaldaïques*, 1153 a, 11-12 des Places : Συμπαθὴ δέ τα ἄνω τοῖς κάτω φασὶ καί μάλιστα τὰ ὑπὸ σελήνην.

152. Voir p. 139-140.

153. H. LEWY, *op. cit.*, p. 256, note 100.

154. Fr. 107 des Places : Μὴ τὰ πελώρια μέτρα γῆς ὑπὸ σὴν φρένα βάλλου· οὐ γὰρ ἀληθείης φυτὸν ἐν χθονὶ <έστιν>.

Μηδέ μέτρει μέτρον ἡελίου κακόννας συνάθροισα  
αἰδίω βουλή φέρεται πατρός, οὐχ ἔνεκεν σοῦ.

Μήνης ροῖζον ἕασον ἀεὶ τρέχει ἔργω ἀνάγκης.

Ἀστέριον προπόρευμα σέθεν χάριν οὐκ ἔλοχεύθη.

Αἰθριος ορνίθων ταρσός πλατύς οὔποτ’ ἀληθής,  
οὐ θυσιῶν σπλάγγων τε τομαὶ τὰδ’ ἀθύρματα πάντα,  
εμπορικῆς ἀπατης στηρίγματα. Φεύγε σύ ταῦτα,  
μέλλων εὐσεβίης Ἱερὸν παράδεισον ἀνοίγειν,  
ἐνθ’ ἀρετὴ σοφία τε καὶ εὐνομία συνάγονται.

155. A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaire sur le Timée*, I, Paris, Vrin, 1966, p. 261, note 1.

156. Terme technique pour le son émis par les astres au cours de leur révolution (Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. 18). Dans ce sens, voir aussi PLUTARQUE, *De genio Socratis*, 22, 590 C).

157. Voir chapitre 1, p. 118-119.
158. Fr. 211 des Places : οὐ φέρει με του δοχης ἢ τάλαινα καρδία.
159. JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 11 (127, 9)
160. *Ibid.*, III, 11 (127, 10).
161. Fr. 225 des Places : Λύετε λοιπόν ανακτά βροτός θεόν ούκέτι χωρεί.
162. JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 11, (125, 7)
163. H. LEWY, *op. cit.*, p. 43 et EUSÈBE de CÉSARÉE, *Prép. év.*, V, 8, 11 :  
 ρεύμα τό φοιβείης (...) αίγλης  
 (...)  
 κάππεσεν ἀμφί κάρηνον ἀμωμήτιο δοχῆος.
164. Voir p. 143 et note 133.
165. Fr. 141 des Places (cité p. 143 et note 132).
166. Fr. 140 des Places (cité p. 143 et note 136).
167. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *op. cit.*, V, 9,1.
168. Fr. 208 des Places.
169. H. LEWY, *op. cit.*, p. 228-229.
170. *Ibid.*, p. 238.
171. *Ibid.*, p. 230 et note 9. Ce texte est cité aussi par J. BIDEZ et Fr. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*. Tome II, les textes, Paris, Les Belles Lettres, 1973<sup>2</sup>, p. 172, note 2. J. Bidez et Fr. Cumont ne présentent pas ces cérémonies comme proprement chaldéennes : « De pareilles prescriptions pour la cueillette des simples et des plantes magiques se retrouvent fréquemment ».
172. OLYMPIODORE, *In Phaedonem*, p. 120, 29 – 121, 3 Norvin : "Ὅτι ἐν τοις ἱεροῖς ἡγοῦντο μὲν αἱ πάνδημοι καθάρσεις, εἶτα ἐπὶ ταύταις <αἱ> ἀπορρητότεραι, μετὰ δὲ ταύτας συστάσεις παρελαμβάνοντο καὶ ἐπὶ ταύταις μυήσεις, ἐν τέλει δὲ ἐποπτεῖαι.
173. M. TURCAN, *Martianus Capella et Jamblique*, in *Revue des Études Latines*, 36, 1958, p. 240-241.
174. PROCLUS, *In Alc*, 39, 20 – 40, 1 : (...) ἐν ταῖς ἀγιωτάταις τῶν τελετῶν πρό τῆς τοῦ θεοῦ παρουσίας δαιμόνων χθονίων τινῶν ἐμβολαὶ προφαίνονται καὶ δψεις ἐκ ταραττουσαι τοὺς τελεμένους καὶ ἀποσπῶσαι τῶν ἀχραντῶν αγαθῶν καὶ εἰς τὴν ὕλην προκαλοῦμενοι (extrait cité avec une référence erronée par H. LEWY, *op. cit.*, p. 238, note 1).
175. H. LEWY, *op. cit.*, p. 238.
176. Fr. 135 des Places (cité p. 133 et note 46), cité par PROCLUS, *In Alc*, 40, 7-8.

177. H. LEWY, *op. cit.*, p. 247-248.
178. Voir p. 88-97.
179. P. BOYANCÉ, *Théurgie et téléstique néoplatoniciennes*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 147, 1955, p. 189-209.
180. Fr. 206 des Places.
181. PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1133 a, 5-9 des Places : Ἐκατικός στρόφαλος σφαίρα ἐστὶ χρυσή, μέσου σάπφειρον περικλείουσα, δια ταυρείου στρεφόμενη ἰμάντος, δι' ἧς αὐτῆς ἔχουσα χαρακτήρας ἦν δὴ στρέφοντες ἐποιοῦντο τὰς ἐπικλήσεις. Καὶ τὰ τοιαῦτα καλεῖν εἰώθασιν ἴυγγας, (...).
182. PSELLOS, *Sur un miracle de Sainte Marie des Blachemes*, in *C.M.A.G.*, VI, p. 201, 20-22 : (...) ἡ Ἐκατική δὲ στροφάλιγξ μετὰ τοῦ ταυρείου ἰμάντος καὶ τῆς ἴυγγικῆς ἐπικλήσεως ὀνόματα μόνα κενὰ καὶ ἀτέλεστα, εἰ δὲ τι καὶ τελοῖτο, ἀλλ' ἐκ χείρονος πνεύματος.
183. Th. HOPFNER, *Griechisch-Agyptischer Offenbarungzauber, Studien zur Palaeo-graphie und Papyrus kunde*, herausgegeben von Dr C. WESSELY, Leipzig, H. Haessel-Verlag, 1921, XXI, I, 602-604.
184. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, II, 12 (p. 53 Louis).
185. PHILOSTRATE, *Vita Ap.*, I, 25 et surtout VI, 11 où l'auteur parle d'oiseaux magiques en or suspendus à un temple et ayant un charme semblable à celui des Sirènes.
186. Voir, entre autres références, PINDARE, *Pyth.*, 4, 214. Sur cet instrument de la magie amoureuse, voir A.S.F. GOW, *Ἰυγξ, Ῥομβός, Rhombus, Turbo*, in *Journal of Hellenic Studies*, 54, 1934, p. 1-13 et A.-M. TUPET, *op. cit.*, p. 50-55.
187. H. LEWY, *op. cit.*, p. 250.
188. Fr. 2 des Places : Ἐσσάμενον πάντευχον ἀκμήν φωτός κελάδοντος ἀλκῆ τριγλῶχινι νόον ψυχὴν θ' ὀπλίσαντα παν τριάδος σύνθημα βαλεῖν φρενὶ μηδ' ἐπιφοιτᾶν ἐμπυρίοις σποράδην ὄχετοῖς, ἀλλὰ στιβαρηδόν.
189. DAMASCIUS, I, 154 Ruelle = II, p. 105, 14-15 Westerink : Καὶ γὰρ περὶ τοῦ νοητοῦ σαφῶς ταῦτα εἴρηται καὶ περὶ γνῶσεως τῆς ἐκεῖνο γνῶναι δυνασομένης. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation*, *op. cit.*, IV, p. 134.
190. DAMASCIUS, I, 154 Ruelle = II, p. 105, 18-19 Westerink : (...) ἀλλ' ἡ ἀφεισα ἑαυτὴν ἐκείνῳ πρὸς τὴν εἰς αὐτὸ ἀνάπλωσιν, (...). Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, IV, p. 135 : cette méthode de connaissance aurait pour but de « nous mener jusqu'à l'absorption en Dieu, en sorte que le sujet devienne lui-même l'objet ».
191. JAMBLIQUE, *De Myst.*, VI, 6 (247, 4-6) : (...) τὴν πρὸς θεοῦς ἔνωσιν, ἣν παρέσχεν αὐτῷ τῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἡ γνῶσις.

192. Fr. 113 des Places (cité p. 133 et note 44).

193. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, IV, p. 133, note 2, choisit, à la suite de Kroll, de traduire ἀλκή par « glaive » et entend par celui-ci le feu ou la lumière du dieu suprême qui est à trois pointes en raison des trois intellects divins. Selon son raisonnement toujours, l'homme doit donc se munir de Dieu lui-même pour connaître Dieu. Quant à H. LEWY, *op. cit.*, p. 193-194, il traduit par « *three-barbed strenght* » et y voit une force composée de trois substances : il s'agirait alors du véhicule de l'âme qui acquiert, selon Psellos, grâce à des lustrations, le pouvoir d'accomplir l'ascension.

194. Fr. 46 des Places : (...) πίστιν κάλήθειαν καὶ έρωτα.

195. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 212, 12-22 : δεῖ δὴ οὖν τὸν γενναίως ἀντιληψόμενον τῆς ευχῆς ἰλεῶς τε ποιεῖσθαι τοὺς θεοὺς καὶ ἀνεγείρειν ἐν ἑαυτῷ τὰς περὶ θεῶν ἐνοίας (...) καὶ ἀδιαλείπτως ἔχεσθαι τῆς περὶ τὸ θεῖον θρησκείας, (...) καὶ τὴν τάξιν τῶν θείων ἔργων ἀσάλευτον φυλάττειν ἀρετὰς τε ἀπὸ τῆς γενέσεως καθαρτικὰς καὶ ἀνάγωγους προβεβλήσθαι καὶ πίστιν καὶ ἀλήθειαν καὶ έρωτα, ταύτην ἐκείνην τὴν τριάδα, καὶ ἐλπίδα τῶν ἀγαθῶν (...). Voir encore PROCLUS, *In Aie*, 52, 15 -53, 1 : Πάντα γάρ ἐν τρισὶ τοῖσδε, φησὶ τὸ λόγιον, κυβερνάται τε καὶ ἔστι καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοῖς θεουργοῖς οἱ θεοὶ παρακελεύονται διὰ τῆς τριάδος ταύτης εαυτοὺς τῷ θεῷ συνάπτειν. (« Tout est gouverné et existe dans cette triade, dit l'Oracle ; c'est pourquoi les dieux recommandent aux théurges de s'unir à Dieu par cette triade »).

196. Nous avons choisi de traduire l'adjectif ἀρηΐφατοι par le sens actif « qui tue au combat » plutôt que par le sens passif « tué par Arès ».

197. Fr. 159 des Places : (...) βίη δτι σώμα λιπόντων  
ψυχὰ ἀρηΐφατοι καθαρῶτεραι ἢ ἐττί νούσοις.

198. Sur ces diverses interprétations : voir la note 1 du fr. 159 des Places (p. 105).

199. Fr. 117 des Places : σωζόμενοι δι' ἑῆς ἀλκης (...).

200. Fr. 119 des Places : (...) θεοσυνδέτου ἀλκης.

201. H. LEWY, *op. cit.*, p. 194-195 parle de « *warlike action* ».

202. Fr. 128 des Places : (...) ἐκτείνας πύριον νοῦν  
ἔργον ἐπ' εὐσεβίης (...).

203. Fr. 66 des Places : μιγνυμένων δ' οχετών πυρός ἀφθίτου Ἰργα τελούσα. La traduction d'Éd. des Places reste volontairement aussi ambiguë que le texte grec : πυρός est-il complément du nom έργα ou du nom οχετών ?

204. Voir p. 151 et note 188. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, IV, p. 134 et note 3 propose une autre traduction et une autre interprétation : « Ne te disperse pas dans la fréquentation des canaux de feu, mais concentre et ramasse ton esprit » ; les canaux de feu sont ceux qui conduisent le feu divin de Dieu au monde : il ne faut donc pas attacher sa pensée à ces instruments de Dieu, mais

à Dieu lui-même.

205. Fr. 115 des Places (cité p. 131 et note 24).

206. Fr. 121 des Places (cité p. 145 et note 145). Sur l'έμπέλασις, quatrième degré de la prière, voir p. 145.

207. Fr. 1 des Places "Εστιν γάρ τι νοητόν, δ' χρή σε νοεῖν νόου άνθει η̄ν γάρ έπεγκλίνης σόν νουν κάκεινο νοήσης ώς τι νοῶν, ού κείνο νοήσεις έστι γάρ αλκής άμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν.

Ού δὴ χρή σφοδρότητι νοεῖν τδ νοητδν εκείνο άλλα νόου ταναοῦ ταναή φλογῖ πάντα μετρούση πλήν τό νοητόν εκείνο- χρεώ δὴ τούτο νοήσαι ούκ άτενώς, άλλ' άγνόν άπόστροφον δμμα φέροντα σῆς ψυχῆς τείναι κενεόν νόον εἰς τό νοητόν, ὄφρα μάθης τό νοητόν, έπει νόου έξω υπάρχει.

208. Fr. 4 des Places : ή μέν γάρ δύναμις σύν εκείνω, νοῦς δ' άπ' εκείνου.

209. Fr. 37 des Places : (...) στράπτονσαι (...) πηγῆς πατρικῆς άπο, πουλύ δρεπτόμεναι πυρός άνθος (...). Voir aussi le fr. 36 :

vous πατρός άρράτοις εποχούμενος ίθυντήρσιν,  
άγναμπτον στράπτονσιν αμείλικτου πυρός όλκοῖς.

210. Fr. 22 des Places : Εἰς τρία γάρ νοῦς εἶπε πατρός τέμνεσθαι άπαντα, (...).

211. A.-J. FESTUGIÈRE, *Op. cit.*, IV, p. 133.

212. *Ibid.*, IV, p. 139.

213. *Ibid.*, IV, p. 132.

214. Elles ont été longuement étudiées par H. LEWY, *op. cit.*, p. 311-398 et Fr. CUMONT, *Lux perpetua*, *op. cit.*, p. 363-364 en avait déjà souligné l'importance.

215. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, IV, p. 132, note 3.

216. H. LEWY, *op. cit.*, p. 168.

217. *Ibid.*, p. 169, note 384.

218. JULIEN, *Sur Hélios-Roi*, 7, 134 A : Τό δέ φῶς είδος έστι ταύτης οίον ύλης ύπεστρωμένης καί παρεκτεινομένης τοῖς σώμασιν. Αύτού δέ τού φωτός όντος άσωμάτου άκρατης άν εἶη τις καί ὡσπερ άνθος ακτίνες.

219. A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, IV, p. 135.

220. Voir chapitre 1, p. 125.

221. Le fragment 18 des Places va peut-être aussi dans ce sens : ο'ί τόν ύπερκοσμον πατρικόν βυθόν ἴσθε νοοῦντίς : « Vous qui connaissez, en le pensant, l'άβίμη paternel hypercosmique ». Toutefois, H. LEWY, *op. cit.*, p. 159, considère que cet oracle s'adresse aux dieux planétaires.

222. J. BIDEZ, *Proclus, Περί τῆς ίερατικῆς τέχνης*, in *Mélanges Franz Cumont*, p. 90.

223. Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. 17-19. Pour H.-D. Saffrey (*La théurgie dans la philosophie grecque tardive*, dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, p. 160), c'est la théologie chaldaïque qui donne le ton à l'ensemble du *De Mysteriis*.

224. Fr. 153 des Places (cité p. 136 et note 72).

225. JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 18 (144, 12-14) : Τό γὰρ ἀνθρώπειον φύλον ἀσθενές ἐστὶ καὶ σμικρόν, βλέπει τε ἐπὶ βραχύ, σύμφυτόν τε οὐδένειαν κέκτηται (...). B. Nasemann (*op. cit.*, p. 98) se fonde sur cet extrait pour souligner, à juste titre, qu'en insistant sur la faiblesse humaine, Jamblique avance un argument en faveur de la théurgie, en ceci que le seul remède à cette faiblesse est la participation à la lumière divine (voir ci-après, note 236).

226. *Ibid.*, III, 19 (146, 10-12) : Τό δ' ἀνθρώπειον αἰσχροὺν καὶ ἐν οὐδενός μέρει καὶ παίγνιον ἐστὶ πρὸς τὸ θεῖον παραβαλλόμενον.

227. *Ibid.*, V, 18 (223, 10-14) : extrait cité complètement chapitre 1, p. 105 et note 483.

228. Fr. 116 (cité p. 133 et note 74).

229. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 18 (223, 16-18) : chapitre 1, p. 105 et note 484

230. Fr. 113 des Places : cité p. 133 et note 48.

231. Fr. 130 des Places : Μοίρης εἰμαρτῆς τὸ πτερόν φεύγουσιν ἀναιδές, ἐν δὲ θεῶν κῖνται (...).

232. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (238, 5-6) : (...) τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν (...).

233. *Ibid.*, V, 18 (224, 2-3) : chapitre 1, p. 105 et note 483.

234. *Ibid.*, V, 20 (228, 11-12) : (...) οὗτοι ἀμωσγέπως σωματοειδῆ ποιούνται τὴν ἐπι-μέλειαν τῆς ὀσιότητος.

235. *Ibid.*, V, 23 (233, 4-5) : (...) οὐδὲ τὴν ὕλην οὐν ἀφίστησιν οὐδὲν τῆς τῶν βελτιόνων μετουσίας, (...)

236. *Ibid.*, III, 18 (144, 15-17) : (...) μία δ' ἐστὶν ἐν αὐτῷ τῆς ἐνυπαρχούσης πλάνης καὶ παραχῆς καὶ τῆς ἀστατου μεταβολῆς ἰατρεία, εἰ τινα μετουσίαν θεοῦ φωτός κατὰ τὸ δυνατόν μεταλάβοι (...).

237. *Ibid.*, V, 20 (228, 6-12) : chapitre 1, p. 105 et note 487.

238. Fr. 1 des Places : cité p. 154 et note 207.

239. Fr. 2 et 113 des Places : cités respectivement p. 151 et note 188, p. 133 et note 48.

240. Fr. 110 des Places : cité p. 135 et note 68.

241. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2 (104, 10-12) : Τελειότερον δ' ἐτι τούδε θεωρεῖται, ἡνίκα ἂν καὶ ἡ ὄφρις βλέπη καὶ ὁ νοῦς ἐρρωμένος ἐπακόλουθη τοῖς δρωμένοις, κίνησὶς τε τῶν θεωρούντων συνυπάρχη.

242. *Ibid.*, III, 3 (107, 10-12) : 'Αλλ' ἔάν μὲν τό νοερόν εαυτῆς ἢ ψυχῆ καί τό θεῖον συνυφαίνῃ τοῖς κρείττοσι, τότε καί τα φαντάσματα αὐτῆς ἔσται καθαρώτερα, (...).
243. *Ibid.*, III, 3 (106, 6-9) : (...) ἐγρηγορότες τά πολλά τῆ κοινή μετά του σώματος ζώῃ χρώμεθα, πλὴν εἰ που κατά τό νοεῖν καί διανοεῖσθαι τοῖς καθαροῖς λόγοις ἀφιστάμεθα ἀπ' αὐτοῦ παντάπασιν (...).
244. *Ibid.*, II, 6 (81, 13-14) : (...) ἢ μὲν τῶν θεῶν παρουσία δίδωσιν ἡμῖν ὑγιάν σώματος, ψυχῆς ἀρετήν, νοῦ καθαρότητα (...).
245. *Ibid.*, V, 26 (238, 15 – 239, 1) : 'Η δ' ἐν αὐταῖς ἐγχρονίζουσα διατριβή τρέφει μὲν τὸν ἡμέτερον νοῦν, τὴν δὲ τῆς ψυχῆς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ποιεῖ λίαν εὐρυτέραν, (...).
246. *Ibid.*, II, 11 (96, 13-16 et 97, 2-4) : cité chapitre 1, p. 33 et note 85.
247. *Ibid.*, II, 11 (97, 11-15) : 'Οθεν δὴ οὐδ' ὑπὸ τῶν ημετέρων νοήσεων προηγουμένως τά θεῖα αἷτια προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν ἄλλα ταύτας μὲν καί τὰς δὲ τῆς ψυχῆς ἀρίστας διαθέσεις καί τὴν περὶ ἡμᾶς καθαρότητα ὡς συναίτια ἅττα προὔποκεῖσθαι χρή, (...).
248. *Ibid.*, V, 18 (223, 16-17) : extrait cité chapitre 1, p. 105 et note 483.
249. *Ibid.*, V, 18 (225, 3-4) : extrait cité chapitre 1, p. 105 et note 485.
250. Fr. 1 des Places (cité p. 154 et note 207 ; voir notre analyse ci-dessus, p. 154-155).
251. JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 11 (96, 17 – 97, 2) : (...) ἀλλ' ἢ τῶν ἐργῶν τῶν ἀρρητων καί ὑπὲρ πάσαν νόησιν θεοπρεπῶς ενεργούμενων τελεσιουργία ἢ τε τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τὴν θεουργικὴν ἐνῶσιν.
252. *Ibid.*, VI, 6 (246, 16 – 247, 6) : extrait cité entièrement chapitre 1, p. 57 et note 219.
253. *Ibid.*, I, 12 (42, 15-16).
254. *Ibid.*, VI, 7 (249, 4-8) : Διόπερ παρά Χαλδαίοις, παρ' οἷς διακέκριται καθαρὸς ὁ πρὸς μόνους τοὺς θεοὺς λόγος, οὐδαμοῦ ἀπειλή λέγεται Αἰγύπτιοι δὲ συμμιγνύοντες ἅμα μετά τῶν θεῶν συνθημάτων καί τοὺς δαιμόνιους λόγους, χρώνται ἔστιν δτε καί ταῖς ἀπειλαῖς.
255. *Ibid.*, I, 15 (48, 5-7) : Εἰ δὲ τις ἐννοήσειε καὶ τὰς Ἱερατικὸς ἰκετείας ὡς ἀπ' αὐτῶν τῶν θεῶν ἀνθρώποις κατεπέμφθησαν, καί δτι τῶν θεῶν αὐτῶν εἰσὶ συνθήματα.
256. *Ibid.*, I, 11 (38, 14-15) : (...) τὴν μὲν τῶν φαλλῶν στάσιν τῆς γονίμου δυνάμεως σύνθημα τι εἶναι φαμεν, (...)
257. *Ibid.*, VII, 4 (254, 15-16).
258. *Ibid.*, VII, 4 (255, 9-11) : texte cité chapitre 1, p. 115 et note 551.
259. *Ibid.*, I, 21 (65, 6-7) : (...) καί ἐνθήματα θαυμαστά, οἷα ἀπὸ τοῦ

- δημιουργού καί πατρός τών δλων δεῦρο καταπεμφθεντα, (...).
260. Fr. 108, 109 et 2 des Places : cités respectivement p. 134 et note 54, p. 134 et note 50, p. 151 et note 188.
261. JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 11 (97, 15-17) : (...) τά δ' ὡς κυρίως ἐγείροντα τήν θείαν βούλησιν αὐτά τά θεία ἔστι συνθέματα (...).
262. *Ibid.*, IV, 2 (184, 4-6) : (...) τό δέ κρατυνόμενον τοις θείοις συνθήμασι καί ἄνω μετέωρον δι' αὐτῶν τοις κρείττοσι συναπτόμενον, (...).
263. *Ibid.*, VI, 6 (247, 4-6) : (...) τήν προς θεοῦς ἔνωσιν ἤν παρέσχηκεν αὐτῶν ἀπορρήτων συμβόλων ἤ γνώσις.
264. *Ibid.*, V, 26 (237, 16-17) : (...) τῶ μὲν πρώτον της ευχής εἰδός ἔστι συναγωγόν (...).
265. Traduction de A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Timée*, II, p. 33 (= PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 211, 20-21). Voir p. 145 et note 146.
266. Fr. 121 des Places : (...) τῶ πυρί γαρ βρότος ἐμπελάσας φάος ἔξει. (cité p. 145 et note 145). Voir Éd. DES PLACES, *Oracles chaldaïques*, notice, p. 27.
267. Fr. 139 des Places : (...) τήν περιθαλή ἔννοιαν (...).
268. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 211, 9-10 : (...) ευχής πρώτον ἤ γνώσις τών θείων τάξεων πασῶν, αἰς πρόσεισιν ὁ ευχόμενος (...).
269. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (237, 18).
270. *Ibid.*, VII, 4 (256, 6-11) : cité p. 70 et note 288 ; VII, 5 (257, 15-19) : τά βάρβαρα ὀνόματα (...) συναρμόζει τοις κρείττοσιν ; VII, 5 (259, 2-9) : cité p. 116 et notes 555-556.
271. Fr. 150 des Places : ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξης.
272. A.-J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, XVI, 2 et la note 7, p. 232-234 et du même auteur : *L'idéal religieux des Grecs*, *op. cit.*, p. 286.
273. P.G.M., VIII, 20-21 : οἰδά σου καί τά βαρβαρικά ὀνόματα (...) ταυτά σοι ἔστιν τά βαρβαρικά ὀνόματα.
274. ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, 214-228.
275. PLATON, *Lois*, II, 656 d – 657 a, salue, par exemple, la stabilité des Égyptiens en matière d'éducation musicale. Voir Éd. DES PLACES, *Pindare et Platon*, Paris, Beauchesne, 1949, p. 108 : « Dans son culte de l'antiquité, l'Égypte occupe une grande place. Il en célèbre la fidélité aux règles nationales et l'esprit conservateur ».
276. Voir p. 146-148.
277. Sur ces différents modes de divination, voir JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2-11 et chapitre 1, p. 117-123.
278. JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 1 (100, 19) ; III, 5 (111, 5) ; III, 15 (135, 12 et 14) ; III, 16 (138, 8) ; III, 17 (141, 12) ; III, 18 (143, 12-13) ; X, 3 (288, 8 et 9).

279. *Ibid.*, III, 15 (136, 2-8) : Συμβολικῶς δε τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι (...) σημαίνοντες (...) δια συνθημάτων.

280. Fr. 101 (αυτοπτον ἀγάλμα) et 142 (τοις αυτοπτοις φασμασιν) des Places. Sur ἀγάλμα désignant un astre, comme dans les *Oracles* s'il faut en croire Proclus, voir aussi JAMBLIQUE, *op. cit.*, I, 9 (32, 8) et I, 19 (57, 18) : souvenir de l'*Épinomis*, 984 a1 : θεῶν εἰκόνας ὡς ἀγάλματα ὑπολαβεῖν γεγονέναι (...).

281. Voir p. 38-39.

282. JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 3 (73, 13 : τα δαιμόνια δέ καί τα ηρωικά αὐτοπτικά πνεύματα) ; II, 6 (82, 17-18 : ἡ δέ τῶν ἀρχόντων αὐτοπτική δεῖξις) ; II, 10 (91, 9-10 : τα αὐτοπτικά ἀγάλματα) ; II, 10 (93, 1-2 : τό αὐτοπτικόν πῦρ).

283. *Ibid.*, I, 12 (40, 19-20 ; αὐτοφανής γάρ τις ἐστὶ καὶ αὐτοθελής ἢ διὰ τῶν κλήσεων ἐλλαμψις, (...)) ; II, 4 (76, 15-16 : τὴν ἐνάργειαν τῶν αὐτοφανῶν ἀγαλμάτων (...)) ; II, 10 (92, 11-12 : ἐργα τῆς αὐτοφανοῦς δεῖξεως) ; II, 10 (93, 12-13 : ἐν τοῖς αὐτοφανέσι πνεύμασι) ; IV, 3 (185, 7-9 : ἡ αὐτή δέ τις ἐνέργεια κοινῶς αὐθαίρετος ἐλλάμπουσα τοῦ θεοῦ πυρός αὐτόκλητος τε καὶ αὐτενέργητος δι' ὅλων ὠσαύτως ἐνεργεῖ).

284. H. LEWY, *op. cit.*, p. 467-468 et note 8.

285. Voir p. 137 et note 85.

286. Fr. 176 des Places (cité p. 137 et note 84).

287. Fr. 136 des Places (cité p. 137 et note 85).

288. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (176, 14 et 177, 14) et III, 31 (177, 12 – 178, 1).

289. *Ibid.*, V, 15 (220, 10-18).

290. *Ibid.*, V, 14 (218, 3-4).

291. *Ibid.*, I, 12 (42, 15-16).

292. *Ibid.*, VII, 5 (260, 1-2).

293. *Ibid.*, VII, 4 (256, 6-8).

294. *Ibid.*, III, 31 (175, 15-16).

295. *Ibid.*, V, 3 (201, 6-7 et 10).

296. Voir chapitre 1, p. 77-78.

297. Fr. 90 des Places : (...) ἐκ δ' ἀρα κόλπων γαίης θρώσκουσιν χθόνιοι κύνες οὔ ποτ' ἀληθές σῆμα βροτῶ δεικνύντες.

(« Du sein de la terre s'élancent des chiens terrestres ne montrant jamais un signe vrai à un mortel »).

298. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 22 (154, 7-15) : (...) οὐκ ἀπογεννῶνται οἱ

δαίμονες ἀπό τῶν ἐν τοῖς σώμασι δυνάμεων, προηγούμενοι δ' αὐτῶν καί προϋπάρχοντες συγκινούνται αὐταῖς ὁμοειδῶς. Εἴ δέ δή διτι μάλιστα καί οὕτως εἰσὶ συμπαθεῖς οὐχ δρῶ τίνα τρόπον εἴσονται τι περί τοῦ μέλλοντος ἀληθές. Οὐ γάρ συμπαθοῦς δυνάμεως οὐδ' ἐνύλου καί κατεχόμενης ἐν τινι τόπῳ καί σώματι τό προγιγνώσκειν τε καί προμηνύειν τό μέλλον, (...). (« Les démons ne naissent pas des puissances corporelles, mais, les précédant et existant avant elles, ils se meuvent avec elles, comme choses de même sorte. Et si, de cette manière, ils ont le plus possible les mêmes passions, *je ne vois pas de quelle manière ils sauront quelque chose de vrai sur l'avenir*. Car il n'appartient pas à une puissance sympathique, matérielle et retenue dans un lieu ou un corps de connaître et d'annoncer l'avenir »).

299. Fr. 135 des Places (cité p. 133 et note 46).

300. Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 260 et note 5.

301. JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 6 (82, 8-15) : ἡ δέ τῶν δαιμόνων βαρεῖ μὲν τό σώμα καί νόσοις κολάζει, καθέλκει δέ καί τήν ψυχὴν ἐπί τήν φύσιν, σωματῶν δέ καί τῆς συγγενούς τοῖς σώμασιν αἰσθήσεως οὐκ ἀφίστησι, τοὺς δ' ἐττί τό πῦρ σπεύδοντας κατέχει περί τόν τήδε τόπον, τῶν δέ τῆς ἐμαρμένης δεσμῶν οὐκ ἀπολύει.

302. Fr. 115 des Places (cité p. 130 et note 17).

303. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (176, 1-2) : (...) Χαλδαίων ποτέ προφητῶν λεγόντων.

304. *Ibid*, III, 31 (176, 13 – 177, 10) : Ὅσοι δέ εἰσιν αὐτοῖ τε ἀλιτήριοι (...) τοῖς κακοῖς πνεύμασι συνάπτονται, (...) παραπλήσιοι τοῖς πονηροῖς δαίμοσι γιγνόμενοι μεθ' ὧν συμφύονται.

305. *Ibid.*, IV, 6 (189, 6-7) : (...) ἀδίκῃ τινα δρασθαι ἐν ταῖς κατὰ τάς κλήσεις πραγματείαις.

306. H. LEWY, *op. cit.*, p. 58, note 184, citant JAMBLIQUE, *op. cit.*, VI, 7 (249, 3).

307. Voir p. 143-144.

308. Voir p. 59-60.

309. Fr. 14 des Places : Πατήρ οὐ φόβον ἐνθρῳσκει, πειθῶ δ' ἐπιχεύει.

310. Fr. 81 des Places : Τοῖς δέ πυρός νοερού νοεροῖς πρηστήρησιν ἅπαντα εἴκαθε δουλεύοντα πατρός πειθηνίδι βουλή.

311. Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, p. 126, note 1 au fr. 14.

312. PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1141 d, 7-9 des Places : (...) τό θεῖον οὐκ ἐστι φριμάσσον καί ἀγανακτητικόν, ἀλλά γλυκύ καί γαληναῖον δθεν οὐ φόβον ἐμποιεῖ ταῖς ὑποκειμέναις φύσεσιν, ἀλλά πειθοί καί χάριτι πάντα ἐφέλκεται.

313. Voir chapitre 1, p. 59-60. Voir aussi H. LEWY, *op. cit.*, p. 58 (citant à la

note 184 des références à des textes non chaldaïques).

314. Fr. 5 des Places : πῦρ ἐπέκεινα τό πρώτον.

315. Fr. 37 des Places : νοερώ πυρί.

316. Fr. 3 des Places : ίδιον πῦρ. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation*, *op. cit.*, IV, p. 132.

317. Fr. 60 des Places : πῦρ πυρός ἐξοχέτευμα.

318. Fr. 65 des Places : και πέμπτον μέσον ἄλλο πυρήοχον, ἐνθα κάτεισι μέχρι <καί> ὑλαίων οχετών ζωηφόριον πῦρ.

319. Fr. 96 des Places (cité p. 130 et note 23) et fr. 127 des Places : πάντοθεν ἀπλάστω ψυχή πυρός ηνία τείνον.

320. Fr. 128 des Places : πυριον πῦρ.

321. PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1140 b, 3-4 des Places : ἐάν ἐκτείνης τόν φωτισθέντα σοι νουν ἄνωθεν, καί τοῦ θείου πυρός ἔργον γενόμενος, (...).

322. H. LEWY, *op. cit.*, p. 169.

323. Fr. 139 des Places : cité p. 162 et note 267 (avec le commentaire de A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Timée*, II, p. 33, note 1).

324. Fr. 146, 148 et 38 des Places : (...) πῦρ ἀτύπωτον (...); μορφῆς ἀτερ εὔιερον πῦρ; ἐμόν (...) πῦρ (...).

325. Fr. 66 des Places (cité p. 136 et note 71).

326. Fr. 121 des Places (cité p. 145 et note 145).

327. JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 4 (78, 1) : τό τῶν θεῶν πῦρ ἀτομον ἀφθελκτον ἐκλάμπει; II, 7 (84, 8) : πῦρ ὀραται ἀνείδειον; II, 8 (86, 10) : οἱ θεωροί τοῦ θείου πυρός; II, 10 (93, 1-2) : τό αὐτοπτικόν πῦρ; III, 6 (112, 12-13) ; Ὀράται (...) τό τοῦ πυρός εἶδος; III, 6 (113, 8) : παρουσία τοῦ τῶν θεῶν πυρός.

328. Voir les deux premiers extraits de Jamblique cités dans la note précédente et le fragment 148 des *Oracles* cité à la note 324.

329. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (179, 9-10) : ἡ πρός τό νοητόν πῦρ ἀνοδος (...).

330. *Ibid.*, V, 11 (214, 9) : (...) ἐπί τό θεῖον καί οὐράνιον πῦρ καί ἄυλον (...) et V, 11 (215, 3-5) : ἡμάς τε ἀνάγει διά τῶν θυσιῶν καί τοῦ θυηπολικοῦ πυρός προς τό τῶν θεῶν πῦρ (...).

331. *Ibid.*, III, 11 (126, 11) : ἀπό τε τῆς τοῦ θείου πυρός ἀκτίνοσ καταυγάζεται (...).

332. Fr. 115 des Places (cité p. 130 et note 24).

333. JAMBLIQUE, *Op. cit.*, II, 6 (82, 13).

334. Fr. 66 des Places (cité p. 136 et note 71).

335. JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 10 (92, 13-14) : τῶν ἀληθινῶν ἀθλητῶν περὶ τὸ πῦρ.

336. Voir la notice d'Ed. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. 19.

337. A.-J. FESTUGIÈRE, *La religion grecque à l'époque romaine*, in *Revue des Études Grecques*, 66, 1951, p. 482.

338. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 18). Voir Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain, Conférences faites au Collège de France en 1905*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 19244, p. 278, note 49 ; J. BIDEZ et Fr. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 19732, II, p. 280, note 3 et H. LEWY, *op. cit.*, p. 284.

339. Fr. 201 des Places.

340. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 5, 5. : (...) γίνονται κατὰ τὰ ὀχήματα τὰ εαυτῶν (...).

341. Fr. 120 des Places (voir p. 170 et note 345).

342. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 5, 13-17 : Νους τε γὰρ ἐστὶν ἡμῖν ὁ κατ' ἐνέργειαν, καὶ ψυχὴ λογικὴ προελθούσα ἐκ τοῦ αὐτοῦ πατρός καὶ τῆς αὐτῆς ζωογόνου θεᾶς τῆ δλη, καὶ ὄχημα αἰθέριον ἀνάλογον τῷ οὐρανῷ, καὶ σῶμα γήινον ἐκ τῶν τεττάρων στοιχείων φουραθέν, (...).

343. JAMBLIQUE, *De l'âme, apud STOBÉE*, I, 49, 43 (p. 385, 3-10 Wachsmuth) : Οἱ μὲν γὰρ εὐθύς αὐτὴν τὴν ψυχὴν αὐτίψ τῷ σώματι τῷ οργανικῇ συνοικίζουσιν, ὡσπερ οἱ πλείστοι τῶν Πλατωνικῶν οἱ δὲ μεταξὺ τῆς τε ἀσωμάτου ψυχῆς καὶ τῆς ἀγγελιώδους αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα περιαμπέχοντα τὴν νοεράν ζωὴν προβεβλήσθαι μὲν αὐτῆς φρουρὰς ἐνεκεν, ὑπηρετεῖν δὲ αὐτὴ καθάπερ ὀχήματα, συμμετρῶς δ' αὐ καὶ πρὸς τὸ στερεόν σῶμα συμβιβάζειν μέσοις τισὶ κοινοῖς συν-δέσμοις αὐτὴν συνάπτοντα. (Texte cité et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation, op. cit.*, III, p. 237).

344. PORPHYRE, *À Gauros. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme* (édition K. KALBFLEISCH, in *Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1895, p. 49, 14-18) : (...) οὐδ' [εἶ] ὡσπερ ὄρνειον διὰ θυρίδος εἰς οἰκίαν, οὕτως ἵπταται διὰ στόματος ἢ ρινῶν ἢ ψυχὴ δια τοῦ ἀέρος πετομένη, ἀλλ' εἴτε διὰ τὸ εἶναι ἐγκόσμιος ἐφέλκοιτό τι σῶμα αἰθερώδες ἢ πνευματώδες ἢ ἀερῶδες ἢ καὶ ἐκ τούτων (ων τι) σύμμικτον. (Texte cité et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, III, p. 286).

345. Fr. 120 des Places : ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα.

346. PROCLUS, *In rem publicam*, I, p. 152, 14-18 : (...), ἵνα καὶ τὸ φαινόμενον ὄχημα διὰ τῆς εμφανοῦς αὐτῶν κινήσεως τύχη τῆς πρεπούσης θεραπείας, καὶ τὸ τούτου θεϊότερον ἀφανῶς καθαρῆ καὶ εἰς τὴν οἰκείαν ἀποκαταστή λήξιν, ὑπὸ τῶν ἀερίων καὶ τῶν σεληναίων καὶ τῶν ἡλιακῶν αὐγῶν ἀνελκόμενον, ὡς πού φησὶν τις τῶν θεῶν, (...).

347. A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, In rem publicam*, Paris, Vrin, 1970, I, p. 172, note 2.

348. PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 234, 26-30 (citant fr 61e des Places) : Καί δοκοῦσιν ἐπεσθαι τοις λογίοις ἐν τῇ καθόδῳ τὴν ψυχὴν λέγουσι συλλέγειν αὐτό λαμβάνουσαν αἴθρης μέρος ἡλίου τε σεληναίης τε καί δσ<σ>α ἡέρι συννήχονται (...).

349. Attestée par les trois extraits de Jamblique cités aux notes 353, 354 et 359, dans lesquels le πνεῦμα et 1' ὄχημα se voient attribuer les mêmes qualités.

350. Fr. 104 des Places : (...) μή πνεύμα μολύνης (...).

351. H. LEWY, *op. cit.*, p. 184 et note 30.

352. PSELLOS, *Commentaire des Oracles Chaldaïques*, 1132 a, 8-11 des Places : (...) δ δε Χαλδαῖος οὐκ ἄλλως φησὶν ἡμᾶς ἀνάγεσθαι πρὸς θεόν, εἰ μή δυναμώσομεν τό τῆς ψυχῆς ὄχημα διὰ τῶν υλικῶν τελετῶν.

353. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 26 (239, 9-11) : (...) απορρίπτει τοῦ αἰθερώδους και ἀύγοειδοῦς πνεύματος περί αὐτὴν ὅσον ἐστὶ γενεσιουργόν (...).

354. *Ibid.*, III, 11 (125, 3-7) : οὐ μέντοι του γε θεοῦ πασά ἐστὶν ἡ ἐπίπνοια ἡντινα παρέχει τό ὕδωρ, ἀλλ' αὐτὴ μὲν ἐπιτηδειότητα μόνον καί ἀποκάθαρσιν τοῦ ἐν ἡμῖν ἀύγοειδοῦς πνεύματος ἐμποιεῖ, δι' ἣν δυνατοὶ γιγνόμεθα χωρεῖν τόν θεόν.

355. *Ibid.*, III, 14 (132, 12).

356. *Ibid.*, IV, 13 (198, 15-17) : ἐπὶ δέ πνεύματος θολεροῦ καί διύγρου περιπλανᾶται κάτω περί τούς τῆς γενέσεως τόπους (...).

357. G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 379-384.

358. JAMBLIQUE, *op. cit.*, II, 3 (73, 15).

359. *Ibid.*, III, 14 (132, 11-15) : Αὐτὴ δὴ που τό περικείμενον τῇ ψυχῇ αἰθερωδες και ἀύγοειδές ὄχημα ἐπιλάμπει θεῖῳ φωτί, ἐξ οὐ δὴ φαντασίαι θεῖαι καταλαμβάνουσι τὴν ἐν ἡμῖν φανταστικὴν δύναμιν, κινούμενοι ὑπὸ τῆς βουλήσεως τῶν θεῶν.

360. Sur l'origine chaldaïque de ce terme, voir la notice d'Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. 18.

361. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 2 (103, 14 – 104, 1) : Καὶ ποτέ μὲν ἀναφές καὶ ἀσώματον πνεύμα περιέχει κύκλῳ τούς κατακειμένους, ὡς δρασιν μὲν αὐτοῦ μὴ παρῆναι, τὴν δ' ἄλλην συναίσθησιν καὶ παρακολούθησιν ὑπάρχειν, ροιζομένου τε ἐν τῷ εἰσιέναι.

362. *Ibid.*, III, 8 (117, 1-4) : 'Αλλά δεῖ ἰητεῖν τά τῆς θείας μανίας αἴτια ταῦτα δ' ἐστὶ τά καθήκοντα ἀπὸ τῶν θεῶν φῶτα καὶ τά ἐνδιδόμενα πνεύματα ἀπ' αὐτῶν καὶ ἡ ἀπ' αὐτῶν παρούσα παντελής επικράτεια, (...).

363. *Ibid.*, III, 4 (109, 12-14) : εἰ γάρ τὴν εαυτῶν ζωὴν ὑποθεθεῖκασιν δλην ὡς ὄχημα ἢ ὄργανον τοῖς ἐπιπνεύουσι θεοῖς, (...).

364. G. VERBEKE, *op. cit.*, p. 383-384.
365. Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, p. 86, note 1.
366. Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, p. 25.
367. H. LEWY, *op. cit.*, excursus VII, p. 487-489.
368. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : *Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro nondum receptum in unam quaridam sectam, quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina, aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eandem viam historiali cognitione perlatam : procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam.*
369. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, avec les extraits des traités *Περὶ ἀγαμάτων* et *De regressu animae*, Gand, Van Goethem / Leipzig, Teubner, 1913, p. 42\*.
370. Fr. 110 des Places : déjà cité p. 133 et note 42.
371. Fr. 190 des Places = PROCLUS, *In Alc.*, 188 : "Ὅτι δὲ καὶ παρὰ τῶν κτειπτόνων ἐγγίνεται τις ἡμῖν γνώσις τῶν πραγμάτων, αἱ τῶν θεῶν αὐτοψία καὶ ὑφηγήσεις ἱκανῶς δηλοῦσιν, ἐκφαίνουσαι μὲν τὴν τάξιν τῶν ὄλων ταῖς ψυχαῖς, προκαθηγούμεναι δὲ τῆς προς τὸ νοητὸν πορείας καὶ τοὺς πυρσοὺς ἀνάπτουσαι τοὺς ἀνάγωγους.
372. A.Ph. SEGONDS, *Proclus, In Alc.*, p. 396, note 9.
373. PROCLUS, *Théologie platonicienne*, III, 1, p. 5, 15-16 : (...) τὸν ἐν αὐταῖς ἀνάφασα πυρσόν, ἀφ' οὗ δὴ μάλιστα πρὸς τὴν ἀγνωστον συνάπτονται τοῦ ενός ὑπεροχὴν.
374. *Ibid.*, II, 8, p. 56, 11-13 : ἄλλα καὶ νοὺς πρὸ ἡμῶν καὶ πάντα τὰ θεῖα ταῖς ἀκρο-τάταις ἐνώσεσιν εαυτῶν καὶ τοῖς ὑπερουσίοις πυρσοῖς καὶ ταῖς ὑπάρξεσι ταῖς πρώτοις ἴκωνται τῷ πρώτῳ (...).
375. Fr. 126 des Places : πυρσόν ἀνάφασ' (...) et fr. 130 des Places : (...) πυρσοὺς ἐλκουσαι ακμαίους ἐκ πατρόθεν κατιόντος (...).
376. Voir le fr. 128 des Places : cité p. 153 et note 202.
377. PLATON, *Rép.*, VII, 521 c : Βούλει οὖν τοῦτ' ἤδη σκοπώμεν, τίνα τρόπον οἱ τοιοῦτοι ἐγγενήσονται, καὶ πῶς τις ἀνάξει αὐτοὺς εἰς φῶς, ὥσπερ ἐξ' Αἰδοῦ λέγονται δὴ τίνες εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν ;
378. H. LEWY, *op. cit.*, p. 489.
379. Outre les extraits cités par H. Lewy, signalons encore I, 12 (42, 14) ; II, 2 (69, 12) ; II, 5 (79, 8-9) ; II, 6 (81, 15-16) ; II, 6 (83, 3) ; II, 7 (84, 13) ; III, 7 (114, 10) ; V, 26 (240, 4).
380. Ils. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, Études Augustiniennes, 1978, p. 70-71.

381. Éd. DES PLACES, *Numénius, fragments*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), 1973, notice, p. 7. Nombreux sont les parallèles entre les *Oracles* et Numénius (A.-J. FESTUGIÈRE, *Révélation*, *op. cit.*, III, p. 53-57 et Éd. DES PLACES, *op. cit.*, p. 17-19), ce qui pose la question de la dépendance des uns par rapport à l'autre (voir, p. 129).

382. Il le cite, entre autres, dans *l'Antre des nymphes*, 10, 15 (Le Lay).

383. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : (...) *et utique se a Chaldaeis oracula divina sumpsisse, quorum adsiduam commemorationem facit, tacere non potuit*. Pour H.-D. Saffrey (*La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, in *Koinonia*, 8, 1984, p. 166), le tout premier ouvrage connu faisant usage des *Oracles Chaldaïques* est le *De regressu animae* de Porphyre, connu seulement à travers ce que nous en dit saint Augustin. Nous reviendrons sur ce point de vue en son temps.

384. Voir p. 127 et note 2.

385. H. LEWY, *op. cit.*, p. 3-65 : chapitre intitulé : *New Chaldaean Oracles in Porphyry's work « On the Philosophy of the Oracles »*.

386. P. HADOT, *La métaphysique de Porphyre*, in *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 12, Vandœuvres-Genève (Fondation Hardt), 1966, p. 130.

387. D J. O'MEARA, *Porphyry's philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959.

388. G. LARDREAU, *La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation*, préface à PORPHYRE, *L'antre des nymphes dans l'Odyssée*, traduit du grec par Y. LE LAY, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 12.

389. Récemment, R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection Histoire*), 1992, p. 282, affirmait encore qu'« il n'est rien dans le système chaldaïque qu'on ne puisse expliquer en fonction de la philosophie grecque ».

390. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, avec les fragments des traités *Περὶ ἀγαλμάτων* et *De regressu animae*, Gand, Van Goethem / Leipzig, Teubner (*Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Gand*, 43), 1913, p. 37 – 50.

391. J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 16 ; H.W. PARKE, *Greek Oracles*, London, Hutchinson University Library, 1967, p. 144.

392. E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, *op. cit.*, p. 283-284.

393. Voir note précédente. Voir aussi R. TURCAN, *op. cit.*, p. 278.

394. Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, notice p. 24.

395. H. LEWY, *op. cit.*, p. 64-65.

396. Référence p. 157 et note 390.
397. J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 15-16.
398. *Ibid.*, p. 21.
399. Sur l'opinion que l'on a traditionnellement de l'évolution de la pensée de Porphyre, voir G. LARDREAU, *op. cit.*, p. 27.
400. Voir p. 185-186.
401. G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlin, Springer, 1856.
402. FIRMICUS MATERNUS, *De errore*, XIII, 4.
403. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, XIX, XXIII, 1 (393 Dombart et Kalb).
404. PHILOPON, *De opificio mundi*, IV, 20. Ces trois extraits seront étudiés en leur temps.
405. J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 17.
406. Voir ci-dessus, p. 157.
407. Telle est l'opinion de H. LEWY, *op. cit.*, p. 3-65. Certes, les ressemblances de vocabulaire et de doctrine entre les oracles porphyriens et chaldaïques sont troublantes. Dans les oracles relevés par H. Lewy, on retrouve la conception d'un dieu de feu, qui nourrit de ses rayons (ὄχετοί), Père ineffable, inengendré, inexplicable, à qui obéit un second feu. On retrouve encore la triade chaldaïque Père, puissance, intellect. Toutefois, les rapprochements fondés sur le rituel sont plus hasardeux : on ne peut pas déclarer avec certitude l'origine chaldaïque des oracles porphyriens que sur le seul fait que le medium par la bouche duquel le dieu s'exprime est appelé δοχεύς par Porphyre. Et ce, pour plusieurs raisons : ce terme appartient à un fragment des *Oracles* jugé douteux pour des raisons métriques (fr. 211 des Places) ; par ailleurs, dans le *Commentaire sur le Cratyle*, Proclus met les δοχεῖς en rapport avec les théurgies et non avec la théurgie chaldaïque en particulier (PROCLUS, *In Cratylum*, CLXXVI (p. 100, 19-22 Pasquali) : voir chapitre 3, p. 275 et note 346).
408. Od. ZINK, *Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique*, Livres IV – V, 1-17, Paris, Éd. du Cerf (*Sources Chrétiennes*, 262), introduction, p. 53-55.
409. EUSÈBE, *Prép. év.*, IV, 6, 3 : Ούτος τοιγαροῦν ἐν οἷς ἐπέγραψεν Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας συναγωγὴν ἐποιήσατο χρησμάτων του τε Απόλλωνος καὶ τῶν λοιπῶν θεῶν τε καὶ ἀγαθῶν δαιμόνων, ους καὶ μάλιστα ἐκλεξάμενος αὐτῷ ἠγήσατο ἱκανοὺς εἶναι εἰς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς εἰς τε προτροπὴν ἢς αὐτῷ φίλον ὀνομάσειν θεοσοφίας.
410. *Ibid.*, IV, 7, 2 "Ἐξεῖ δέ ἡ παρούσα συναγωγὴ πολλῶν μὲν τῶν κατὰ φιλοσογίαν δογμάτων ἀναγραφῆν, ὡς οἱ θεοὶ τάληθές ἔχειν ἐθέσπισαν.
411. Dans ce même extrait, dans lequel Porphyre ajoute : ἐπ' ὀλίγον δέ καὶ τῆς

χρηστικής οψόμεθα πραγματείας, on soulignera en effet l'opposition πολλῶν μὲν (...) δογμάτων, ἐπ' ὀλίγον δέ καί της χρηστικής (...) πραγματείας.

412. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, XIX, XXIII, 1 (393 Dombart et Kalb) : *Nam in libris quos ἐκ λογίων φιλοσοφίας appellat, in quibus exequitur atque conscribit rerum ad philosophiam pertinentium velut divina responsa (...).*

413. EUSÈBE, *Prép. év.*, IV, 9.

414. EUSÈBE, *Prép. év.*, IV, 7, 1 : (...) τί τῶν μή πρός τήν πρόθεσιν συντεινόντων διέγραφα, ὡς τόν γε νουν ακραιφνή τῶν ρηθέντων διετήρησα, εὐλαβούμενος τήν ἐκ τούτων ἀσέβειαν μάλλον ἢ τήν ἐκ τῆς Ιεροσουλίας τιμωρόν ἐπομένην Δίκην. Certains ont même vu dans ces propos de Porphyre une condamnation du dieu qui rend les oracles : THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, X, 18 (p. 366 Canivet) : Δια δέ τούτων καί ἀμαθίαν τού Πυθίου κατηγορεῖ. Οὐ γάρ μόνον τάς ἡμαρτημένας διώρθωσε λέξεις καί σαφεῖς τάς ἀμφιβόλους ἀπέφηεν, ἀλλά καί τῶν ἐπὶ τήν χωλότητα ἰάσατο, ἦν ὁ Πύθιος διά τῶν ὑποφητῶν ἀπεφθέγγετο. (« Par là (après le serment de Porphyre), il accuse aussi le Pythien d'ignorance : car, non seulement il a corrigé les mots fautifs et éclairci les passages douteux, mais il a encore amélioré les vers boiteux que le Pythien avait proférés par la bouche des devins »).

415. Celle-ci ne manque pas d'être soulignée par Porphyre : οὐδέ γάρ οἱ θεοὶ φανερώς περί αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλά δι' αἰνιγμάτων (EUSÈBE, *op. cit.*, IV, 8, 2).

416. *Ibid.*, IV, 7, 2 : Ἦν δ' ἔχει ὠφέλειαν ἢ συναγωγή, μάλιστα εἴσονται δσοιπερ τήν ἀλήθειαν ὠδίναντες ἠϋξαντό ποτε τῆς ἐκ θεῶν ἐπιφανείας τυχόντες ἀνάπαυσιν λαβεῖν τῆς ἀπορίας διά τήν τῶν λεγόντων ἀξίόπιστον διδασκαλίαν.

417. K. GOULET et autres, *Porphyre. Vie de Plotin*, I, Paris, Vrin (*Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique*, 6), 1982, p. 316-317 : « Les Chrétiens n'ont cité du *De philosophia* que les vers qui (...) soulignaient la contrainte exercée par le théurge ou les passions manifestées par les dieux ».

418. Voir ci-dessus, p. 180 et note 409.

419. EUSÈBE, *op. cit.*, V, 8, 1 et 3 : Ὁρθῶς καί τούτο ὁ Ῥόδιος Πυθαγόρας ἀπεφήνατο, ὅτι οὐχ ἡδονταί οἱ κληζόμενοι ἐπὶ ταῖς παρουσίαις θεοῖ, ἀνάγκη δέ τινι ἀκολουθίας συρόμενοι παραγίνονται, καί οἱ μὲν μάλλον, οἱ δέ ἥττον. (...) Τοῦ γάρ Πυθαγόρου ταῦτ' εἰρηκότος παρετήρησα ἐκ τῶν λογίων ὡς ἀληθές ἐστιν τό εἰρημένον.

420. *Ibid.*, V, 8, 12 : Τούτων οὔτε σαφέστερα οὔτε θεϊκώτερα καί φυσικώτερα γένοιτ' ἂν. Πνεῦμα γάρ τό κατιόν καί ἀπόρροια ἐκ της ἐπουρανίου δυνάμεως εἰς ὀργανικόν σῶμα καί ἐμψυχον εἰσελθοῦσα, βάσει χρωμένη τη ψυχῇ, διά τού σῶματος ὡς ὀργάνου φωνήν ἀποδίδωσιν.

421. Voir texte cité dans la note précédente.

422. Pour ne citer qu'un exemple afin d'illustrer le principe de la *ratio physica*, voir FIRMICUS MATERNUS, *De errore*, II, 6 (attaquant les adeptes des mystères d'Isis) : (...) *defensores eorum volunt addere physicam rationem, frugum semina Osyrim dicentes esse, Isim terram, Tyfonem calorem.*

423. Od. ZINK, *Eusèbe. Préparation évangélique*, IV – V, 1-17, p. 125, note 4 et introduction, p. 24-25.

424. EUSÈBE, *Prép. év.*, IV, 8, 4 : Ὁ δὴ οὖν προδηλωθεὶς ἀνὴρ ἐν αὐτοῖς οἷς ἐπέγραψεν Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας χρησμούς τίθησι τοῦ Ἀπόλλωνος, τὰς διὰ ζώων θυσίας ἐργάζεσθαι παρακελευομένου καὶ μὴ μόνοις δαίμοσιν μηδὲ μόνοις ταῖς περιγεῖοις δυνάμεσιν, ἀλλὰ καὶ ταῖς αἰθερίοις καὶ οὐρανίοις ἰωοθυτεῖν. (« L'auteur dont j'ai déjà parlé, dans son ouvrage intitulé *La philosophie des oracles*, présente des oracles d'Apollon ordonnant de faire des sacrifices d'animaux non seulement aux démons et aux puissances terrestres, mais aussi à celles de l'éther et du ciel »).

425. PORPHYRE, *De abstinentia*, II, 36, 5 : Οἶδε δὲ ὁ τῆς ευσέβειας φροντίδων ὡς θεοὶς μὲν οὐ θύεται ἐμψυχον οὐδέν, δαίμοσι δὲ καὶ ἄλλοις ἤτοι ἀγαθοῖς ἢ καὶ φαύλοις, (...). (« Celui qui se soucie de la piété sait qu'on ne sacrifie aucun être animé aux dieux, mais qu'on le fait aux autres, aux démons, bons ou mauvais »).

426. EUSÈBE, *op. cit.*, IV, 10, 3 : Ὁ δὲ τὸν Θεόφραστον μαρτυρόμενος θεοὶς μὲν οὐ φησιν ἀρμόξειν τὴν δια ζώων θυσίαν, δαίμοσιν δὲ μόνοις, ὥστε κατὰ τὸν αὐτοῦ καὶ Θεοφράστου λόγον δαίμονα εἶναι ἀλλ' οὐ θεὸν τὸν Απόλλωνα, (...). (« Prenant Théophraste à témoin, il dit que le sacrifice d'êtres vivants ne convient pas aux dieux, mais seulement aux démons, de sorte que selon son raisonnement et celui de Théophraste, Apollon est un démon, pas un dieu »).

427. *Ibid.*, V, 2, 5 ; V, 10, 12 ; V, 15, 3.

428. *Ibid.*, V, 9, 16 (deux occurrences).

429. *Ibid.*, V, 9, 11.

430. *Ibid.*, V, 10, 9.

431. A. SMITH, *Porphyry's place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, M. Nijhoff, 1974, p. 134.

432. PHILOPON, *De opificio mundi*, IV, 20 : (...) τούτοις οὖν ἅπασιν ὡς καὶ τοῖς ἀνθρώποις τὴν τε πρακτικὴν θεοσοφίαν – οὕτω τὴν μαγείαν κάλων – χαλεπὴν εἰς ἐγχείρησιν εἶναι φησι καὶ τὴν φορὰν τὴν ακριβὴ τῶν ἀστρῶν καὶ τὰς ἐκ τούτων συμβάσεις ακατάληπτους διὸ καὶ ψεύδεσθαι περὶ πολλῶν ἐρωτηθέντος (...).

433. Entre autres justifications, Porphyre avance que les dieux qui descendent dans les lieux oraculaires sont gênés dans leur descente par le mouvement des astres, de sorte que ces dieux eux-mêmes sont soumis à la destinée (*Ibid.*, IV, 20 : πᾶν γὰρ φησὶ τό κατιόν εἰς γῆν, δε κάτεισι υποπίπτει τῆ φορὰ τῶν κρατούντων θεῶν, τουτέστι τῆ κινήσει τῶν ἀστρῶν, ὥστε καὶ αὐτοὺς τοὺς

κατιόντος θεούς υπό τας μοίρας είναι κατίασι δέ καί κάτω χρησμοδοῦσιν άπαντες, δπου καί τά χρηστήρια αυτών ιδρυται καί τά αγάλματα).

434. EUSÈBE, *op. cit.*, IV, 9, 1 : (...) α περί τής θεραπείας αυτών έχρησαν άναγρά-φοιμεν άν. (« Nous allons citer les oracles des dieux émis au sujet du culte qui leur est dû »).

435. *Ibid.*, IV, 9, 7 : Τοιαύτα μέν τά άπό έκ λογίων φιλοσοφίας τού θαυμαστού θεοσόφου.

436. *Ibid.*, IV, 6, 3 : déjà cité p. 180 et note 409.

437. *Ibid.*, V, 14, 3 : Δια τούτων καί τών τούτοις ομοίων ό γενναίος Έλλήνων φιλόσοφος, ό θαυμαστός θεολόγος, ό τών απορρήτων μύστης, τήν έκ λογίων φιλοσοφίαν ώς άπόρρητα θεών περιέχουσιν λόγια παραφαινει, (...).

438. Nous avons défini ce terme plutôt comme le savoir théologique détenu par les théurges (voir chapitre 1, p. 29).

439. JULIEN, *Lettres*, 12 (p. 19, 12-13 Bidez) : (...) περί δέ τόν όμώνυμον έν θεοσοφία μέμνηνα, (...).

440. EUSÈBE, *op. cit.*, IV, 7, 1 : Βέβαιος δέ καί μόνιμος ό εντεύθεν ώς αν έκ μόνου βεβαίου τας ελπίδας τοῦ σωθήναι αρυτόμενος.

441. *Ibid.*, IV, 8, 1 : Δοτέον δή τοίς τόν βίον ένστησαμένοις πρός την της φνηης σωτηρίαν.

442. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : (...) *dicit vel a philosophia verissima aliqua nondum in suam notitiam pervenisse sectam, quae universalem contineat viam animae liberandae* (...).

443. EUSÈBE, *op. cit.*, IV, 7, 2 (extrait cité entièrement p. 181 et note 416).

444. P. HADOT, *Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent)*, in *Revue des Études Augustiniennes*, 6, 1960, p. 211, 288-289, avance des arguments pour la distinction des deux ouvrages et oppose des passages que D.J. O'Meara a mis en parallèle.

445. Du moins dans l'édition qu'en a donnée J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, *op. cit.*, p. 27\*-44\*. Depuis, on s'accorde à reconnaître que le *De regressu* a également fait l'objet de citations chez Macrobe et Claudianus Mamertus (voir P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, E. de Boccard, 1943, p. 226-232 pour Mamertus et p. 26 pour Macrobe). Cependant, outre l'étonnement qu'on peut éprouver devant cet engouement qu'on ne trouve que chez des auteurs latins du v<sup>e</sup> siècle pour une œuvre connue d'eux seuls, on peut avancer diverses objections à la thèse de P. Courcelle. Entre autres, les extraits de Mamertus qui citeraient le *De regressu* (on n'a, en effet, aucune mention explicite de ce traité) ont tous leur parallèle chez Augustin, avec des différences qui ne sont pas suffisantes pour ne pas envisager un emprunt à Augustin lui-même, plutôt qu'une source directe. Macrobe, quant à lui, ne cite ni Porphyre ni le *De regressu*, mais évoque des

« *arcanae de animae reditu disputationes* », ce qui évoque le caractère oral et ésotérique de sa source (les cours de Plotin ?).

446. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, IX, 1 (415 Dombart et Kalb) : *Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quant vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant, (...).*

447. D. O'BRIEN, « *Pondus meum amor meus* » (*Conf.*, XIII, 9, 10) : *saint Augustin et Jamblique*, in *Studia Patristica*, 16, 1985, p. 524-527, présente, dans un contexte tout à fait différent de celui qui nous occupe, un extrait de saint Augustin où se décèle avec beaucoup de probabilité une influence de Jamblique ; J.-Cl. FREDOUILLE, *Sur la colère divine : Jamblique et Augustin*, in *Recherches Augustiniennes*, 5, 1968, p. 7-13, avait déjà proposé un autre parallèle entre Jamblique et Augustin sur le thème de la colère divine.

448. SAINT AUGUSTIN, *op. cit.*, X, IX, 2 (415 Dombart et Kalb).

449. *Ibid.*, X, XI, 1 (419 Dombart et Kalb).

450. *Ibid.*, X, XI, 1 (419 Dombart et Kalb) : (...) *et ipsum ad quem scribit, Anebontem tamquam talium sacrorum praeclarissimum antistitem et altos talium operum divinorum et ad deos colendos pertinentium admiratores (...).*

451. *Ibid.*, X, I, 1 (401 Dombart et Kalb) : (...) *ut quidam eorum etiam daemonibus divinos honores sacrorum et sacrificiorum deferendos esse censerent, (...).*

452. *Ibid.*, X, IX, 2 (415 Dombart et Kalb) : *Nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animae per theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputa-tione promittit ; reversionem vero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat ; ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sentiis alternantibus fluctuare.*

453. *Ibid.*, X, XXVII (445-446 Dombart et Kalb) : (...) *negare non potuisti errare homines theurgica disciplina (...) et rursum, quasi ne operam perdidisse videaris ista discendo, mittis homines ad theurgos, (...).*

454. *Ibid.*, X, XXVIII (446 Dombart et Kalb) : (...) *versas haec multis modis et repetis, (...).*

455. PLOTIN, *Ennéades*, III, 8, 5 (p. 159, 10-15 Bréhier) : Τό πρώτον οὖν αὐτῆς ἄνω πρὸς τοῦ ἄνω αἰεὶ πληρούμενον καὶ ἐλλαμπόμενον μένει ἐκεῖ, τό δέ τῆ τοῦ μεταλαβόντος πρώτη μεταλήψει μεταλάμβανον πρόεισιν δεῖ ζῶν ἐκ ζωῆς <ζωῆς> ἐνέργεια γὰρ πανταχοῦ φθάνει καὶ οὐκ ἔστιν δτου ἀποστατεῖ. Προϊούσα μέντοι ἐὰ τό εαυτῆς πρόσθεν μέρος οὐ καταλέλοιπε μένειν.

456. SAINT AUGUSTIN, *op. cit.*, X, IX, 2 (415 Dombart et Kalb) : (...) *utilem dicit esse munda idae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intellegibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum ; sed spirituali, qua corporalium rerum capiuntur imagines.*

457. *Ibid.*, X, XXVIII (446 Dombart et Kalb) : *Confiteris tamen etiam spiritalem animam sine theurgicis artibus et sine teletis (...) posse continentiae virtutepurgari.*

458. *Ibid.*, X, X (417 Dombart et Kalb) : (...) *Porphyrius, per nescio quam theurgicam disciplinam etiam ipsos deos obslricos passionibus et perturbationibus dicit, quoniam sacris precibus adiurari tenerique potuerunt, ne praestarent animae purgationem, et ita terreri ab eo, qui imperabat malum, (...).*

459. *Ibid.*, X, XXVII (444 Dombart et Kalb) : *Quibus divinis te tamen per intellectualem vitam facis altiozem, ut tibi videlicet tamquam philosopho theurgicae artis purgationes nequaquam necessariae videantur ; sed aliis eas tamen inportas, ut hanc veluti mercedem reddas magistris tuis, quod eos, qui philosophari non possunt, ad ista seducis, quae tibi tamquam superiorum capaci esse inutilia confiteris.*

460. H.-D. Saffrey (*Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? Réponse provisoire*, in *Porphyre, La Vie de Plotin*, II, Paris, Vrin (*Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique*, 16), 1992, p. 39-42, 50-51) a revu l'opinion que l'on se fait traditionnellement des rapports maître-disciple qui ont pu exister entre Porphyre et Jamblique. Selon lui, ce dernier aurait reçu un enseignement de Porphyre, non dans une école, mais dans une relation personnelle. Saffrey observe encore que Porphyre ne devait être l'aîné de Jamblique que d'une dizaine d'années et qu'ils pouvaient se considérer comme des contemporains. Il montre enfin que, dès le début du *De Mysteriis*, Jamblique entreprend de faire la leçon à Porphyre, se présentant comme un maître reconnu officiellement.

461. SAINT AUGUSTIN, *op. cit.*, X, XXXII, 1 (455 Dombart et Kalb) : (...) *dicit vel a philosophia verissima aliqua nondum in suam notitiam pervenisse sectam, quae universalem contineat viam animae liberandae, (...).*

462. *Ibid.*, X, XVI (426 Dombart et Kalb) : (...) *respondeant platonici, respondeant quicumque philosophi, respondeant theurgi vel potius periurgi.* Sur les diverses interprétations du mot *periurgi*, voir p. 483, note 2 dans l'édition Dombart et Kalb : il s'agirait d'hommes « adonnés à la magie », ce qui rejoindrait l'assimilation théurgie/sorcellerie établie par Augustin.

463. Voir chapitre 1, p. 55-85.

464. Sur cette question, voir ci-dessus, p. 179 et note 407.

465. EUSÈBE, *Prép. év.*, IV, 9, 6 : τὼ γὰρ ὁμοίῳ χάρει τό δμοιον.

466. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, IX, 2 (416 Dombart et Kalb) : (...) *discernat a daemonibus angelos, aëria loca esse daemonum, aetheria vel empyria disserens angelorum, (...).*

467. *Ibid.*, X, XXVII (445 Dombart et Kalb) : (...) *daemones deorum speciem figurasque fingentes inquinant potius quam purgant humanum spiritum*

*falsitate phantasmatum (...).*

468. JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 10 (91, 9-15 et 17-18) : texte cité dans le chapitre 1, p. 77 et note 336.

469. P. HADOT, *op. cit.*, p. 209.

470. Voir p. 196-199.

471. P. HADOT, *op. cit.*, p. 240, contrairement à J. Bidez, considère que le *De regressu* a été rédigé après la *Lettre à Anébon*. Succédant à une phase de la pensée de Porphyre dans laquelle la voie du salut lui est inconnue, le *De regressu* prône la délivrance par la remontée vers l'Un.

472. Jamblique est cité par saint Augustin (*Civ. Dei*, VIII, XII (339 Dombart et Kalb)) aux côtés de Plotin et Porphyre et, du côté latin, d'Apulée : *Ex quibus sunt valde nobilitati Graeci Plotinus, Iamblichus, Porphyrius ; in utraque autem lingua, id est et Graeca et Latina, Apuleius Afer extitit Platonius nobilis. Sed hi omnes et ceteri eius modi et ipse Plato diis plurimis esse sacra facienda putaverunt.* (« Les plus réputés d'entre eux sont les Grecs Plotin, Jamblique, Porphyre et dans les deux langues, la grecque et la latine, un platonicien notoire, l'Africain Apulée. Tous ces philosophes et d'autres semblables et Platon lui-même, ont estimé qu'il fallait sacrifier à une multitude de dieux »). Pour P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 86, Jamblique resta inconnu en Occident jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et saint Augustin ne le connaît que de nom (*cf.* extrait cité ci-dessus). Nous avons déjà montré par des citations qu'il a aussi connu son œuvre (p. 187).

473. Dans le livre X de la *Cité de Dieu*, saint Augustin ne peut cacher son admiration pour le platonisme qu'il avait déjà manifestée ailleurs (voir *Cité de Dieu*, édition Dombart et Kalb, notes de G. Bardy, p. 593-594). Voici ce qu'il en dit (*Civ. Dei*, X, I, 1 (401 Dombart et Kalb)) : *Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos, propterea quia sapere potuerunt licet inmortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam nisi participato lumine illius Dei a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse ; ita illud, quod omnes homines appetunt, id est vitam beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non illi uni optimo, quod est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhaeserit.* (« Nous avons choisi les Platoniciens, à juste titre les plus illustres de tous les philosophes, parce qu'ils ont pu reconnaître que l'âme humaine, bien qu'immortelle ou raisonnable ou intellectuelle, ne peut être bienheureuse sans la participation à la lumière de ce Dieu par qui elle-même et le monde ont été faits. Ce que désirent tous les hommes, affirment-ils, c'est-à-dire la vie bienheureuse, nul ne peut l'atteindre s'il ne s'unit par la pureté d'un chaste amour à cet être unique et excellent qui est le Dieu immuable »).

474. J.-Cl. GUY, *Unité et structure logique de la « Cité de Dieu » de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes, 1961, p. 63.

475. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXXII, 1 (456 Dombart et Kalb) : (parlant des persécutions) *Videbat ergo ista Porphyrius et per huius modi persecutiones cito istam viam perituram et propterea non esse ipsam liberandae animae universalem putabat.*

476. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, *op. cit.*, p. 21.

477. V. FAZZO, *La giustificazione della immagini religiose dalla tarda antichità al christianesimo*, I, *La tarda antichità (con un'Appendice sull'Iconoclasmo bizantino)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1977, p. 204-205.

478. Voir chapitre 1, p. 88-93.

479. PORPHYRE, *Περὶ ἀγαλμάτων*, fr. 2 Bidez, p. 2\*, 1-5 : Φωτειδοῦς δὲ δντος τοῦ θεοῦ καὶ ἐν πυρός ἀίθερίου περιχύσει διάγοντος, αφανούς τε τυγχάνοντος αἰσθήσει περί θνητόν βίον ἀσχόλω, διὰ μὲν τῆς διαυγούς ὕλης, οἷον κρυστάλλου ἢ Παρίου λίθου ἢ καὶ ἐλέφαντος, εἰς τὴν τοῦ φωτός αὐτοῦ εννοϊαν ἐνήγον.

480. Voir p. 182.

481. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1958, p. 167 et 178 : « C'est avec le pseudo-Héraclite (I<sup>er</sup> siècle de notre ère) que l'allégorie stoïcienne connut le plus d'éclat. Après, elle décroît sauf chez Porphyre, dans *l'Antre des nymphes*. Un problème analogue à celui de l'exégèse homérique était posé par l'interprétation des réponses oraculaires formulées par la Pythie de Delphes au nom d'Apollon ». Nous ajoutons que la symbolique des idoles relève toujours du même problème. Plutarque qui, à bien des égards, annonce la démarche néoplatonicienne – nous l'avons montré dans le chapitre consacré à Jamblique –, fut déjà un adepte de cette *ratio physica* tant pour les mythes que pour les rites (voir PLUTARQUE, *Sur les fêtes Dédales qui se célèbrent à Platées* (= EUSÈBE, *Prép. év.*, III, I, 1-2) : (...) λόγος ἦν φυσικός ἐγκεκαλυμμένος μύθοις, τὰ πολλὰ δι' ανιγμάτων καὶ υπονοιῶν ἐπίκρυφος καὶ μυστηριώδης θεολογία. (« Chez les Anciens, (...) la science de la nature se présentait sous la forme d'un exposé physique caché dans les mythes, le plus souvent comme une théologie d'allure mystérieuse, dissimulée par des énigmes et des sous-entendus (...). Mais ce sont surtout les liturgies d'initiation aux mystères et les rites symboliques des sacrifices qui manifestent la pensée des Anciens »). Ce texte est cité par J. PÉPIN, *op. cit.*, p. 287.

482. PORPHYRE, *Περὶ ἀγαλμάτων*, fr. 7 Bidez, p. 9\*, 5-7 et fr. 8 Bidez, p. 12\*, 10-14 (extraits choisis arbitrairement dans un long passage ayant trait au même sujet) : Σύμβολα γάρ ἡ Κόρη φέρει τὰς προβολὰς τῶν κατὰ τοὺς καρπούς ὑπὲρ τὴν γῆν ἐκφύσεων ὁ δὲ Διόνυσος κοινὰ μὲν πρὸς τὴν Κόρην ἔχει τὰ κέρατα, ἐστὶ δὲ θηλύμορφος, μηνύων τὴν περί τὴν γένεσιν τῶν ἀκροδρύων ἀρρενόθηλυν δύναμιν. (...) Τοῦ δ' αὐ πυρός τὴν δύναμιν προσειπόντες Ἡφαιστον ἀνθρωποειδὲς μὲν αὐτοῦ τό ἀγάλμα πεποιήκασιν πῖλον δὲ

περιέθεσαν κυάνεον τῆς ουρανίου σύμβολον περιφοράς, (...).

483. Jamblique aussi fut un adepte de l'exégèse : *De Myst.*, III, 15 (136, 7-10) : (...) σημαίνουσιν ωσαύτως [και] δια συνθημάτων ίσως δέ και τήν ήμετέραν σύνθεσιν από τῆς αυτής αφορμῆς είς οξύτητα πλείονα άνακινούσιν. ([Les démons] « signifient par des symboles ; peut-être du même coup pousent-ils notre compréhension à une plus vive acuité »). Voir J. PÉPIN, *Porphyre, exégète d'Homère*, in *Porphyre. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 12, Vandœuvre-Genève (Fondation Hardt), 1966, p. 260.

484. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, *op. cit.*, p. 432.

485. HOMÈRE, *Odyssée*, XIII, 102-112.

486. PORPHYRE, *De antro nympharum*, 9 : (...) σύμβολον κόσμου τα άντρα και τών εγκόσμιων δυνάμεων έτίθεντο ο'ι θεολόγοι (...) ήδη δέ και δι τῆς νοητής ουσίας είρηται (...) Του μέν γάρ αίσθητοῦ κόσμου διά τό σκοτεινά είναι τά άντρα και πετρώδη και δύργα (...) Του δ' αύ νοητού διά τό αφανές αίσθήσει και στερρόν και βέβαιον τῆς ουσίας.

487. Voir à ce sujet : F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

488. On pourra consulter sur cet ouvrage de Porphyre : F. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 419-459 ; J. PÉPIN, *Porphyre, exégète d'Homère*, *op. cit.*, p. 229-266 ; PORPHYRE, *L'antre des nymphes dans l'Odyssée*, traduit du grec par Y. LELAY, précédé de *La philosophie de Porphyre et la question de l'interprétation*, par G. LARDREAU, Lagrasse, Verdier, 1989.

489. PORPHYRE, *Lettre à Anébon*, 1, 1 (2, 11-14 Sodano) = EUSÈBE, *Prép. év.*, XIV, 10 : Άρξομαι δέ τῆς πρό σέ φιλίας από θεών και δαιμόνων αγαθών τών τε τούτοις συγγενών φιλοσοφμάτων, περί ών είρηται μέν πλείστα και παρά τοις Έλλήνων φιλοσόφοις, είρηται δέ έκ στοχασμού τό πλέον τάς αρχάς έχοντα τῆς πίστεως.

490. A.R. SODANO, *Porfirio, Lettera ad Anebo*, Naples, L'arte tipografica, 1958, Appendice I, *Divinazione e teurgia*, p. 47.

491. PORPHYRE, *Lettre à Anébon*, 2, 3b (11, 9-10 et 16-17 Sodano) : έπειτα απορείς εί άχρι τοσούτου κατάγεται εις ύπηρεσίαν ανθρώπων τό θεϊον (...). Ού μήν έτι γε δίδομεν δ σύ προσέρριψας ώς όμολογούμενον, δι δι' ημών έλκόμενος άνάγκαις ταίς τῆς κλήσεως ταύτα επιτελεί. Sur les άνάγκαι, voir encore A.R. SODANO, *op. cit.*, p. 60.

492. Voir chapitre 1, p. 38-39, 85, etc.

493. G. PARTHEY, *Iamblichi de mysteriis liber*, Berlin, F. Nicolai, 1858, p. XXIX-XLV : *Porphyrii epistola ad Anebonem Aegyptium, a Thoma Galeo partim refecta*.

494. Référence en note 490.

495. G. FAGGIN, *Porfirio, Lettera Ad Anebo, Sulla teurgia*, Genova, Il

basilisco, 1982.

496. *Ibid.*, p. 58 – 69 : *La lettera ad Anebo nella testimonianza di S. Agostino*.

497. JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 9 (29, 16 – 30, 1) : Τίθημι δὴ ὁδὸν ἐρωτώντα σε οὐκ ἐκεῖνο τό ἀπόρημα, δια τί, ἐν οὐρανῷ κατοικούντων τῶν θεῶν μόνως, χθονίων καί ὑπο-χθονίων εἰσί παρά τοις θεουργικοῖς κλήσεις.

498. *Ibid.*, X, 1 (286, 1-3) et X, 2 (286, 13-15) : 'Ἐπέστησας γὰρ μήποτε ἄλλη τις λανθάνη οὐσα ἢ πρὸς εὐδαιμονίαν ὁδὸς καί τις ἀν γένοιτο ἕτερα υφισταμένη τῶν θεῶν εὐλογος πρὸς αὐτὴν ἀνοδος ; (...) Μάτην οὖν διαπορεῖς ὡς οὐ δεῖ πρὸς δόξας ἀνθρωπίνας βλέπειν.

499. *Ibid.*, II, 11 (96, 7-10) : cité chapitre 1, p. 29 et note 59.

500. *Ibid.*, III, 28 (167, 9-13) : cité chapitre 1, p. 40 et note 129.

501. *Ibid.*, IX, 1 (272, 16 – 273, 4 et 273, 9 – 12) : Φέρε δὴ οὖν καί τὴν πολύτροπον ἀπορίαν τὴν περὶ τοῦ Ἰδίου δαίμονος ποικίλαις τε ἀντιλήψεσι χρωμένην ἀπευθύνειν πειραθώμεν τὸν δυνατὸν τρόπον. Ὡς μὲν οὖν ἀπλῶς εἰπεῖν, διττῆς οὐσῆς περὶ τὸν ἴδιον δαίμονα πραγματείας, τῆς μὲν θεουργικῆς τῆς δὲ τεχνικῆς, (...) ἀτόπως μοι σὺ δοκεῖς τὴν τελειοτέραν Ἱερουργίαν ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην ὑπενεχθῆναι, καί ἐπὶ ταύτης γυμνάσαι τὰς σαυτοῦ ἐρωτήσεις.

502. *Ibid.*, X, 2 (287, 6-10) : 'Ἄλλ' οὐδέ δσα ὡς ἀγύρτας καί ἀλαζόνας διασύρουσί τίνες τοὺς τῶν θεῶν θεραπευτάς, οἷς καὶ σὺ παραπλήσια εἰρηκας, οὐδὲν οὐδέ ταῦτα ἀπτεται τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καί θεουργίας.

503. J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *Porphyre, De l'abstinence*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), 1977, tome I, introduction, p. XVII.

504. *Ibid.*, p. XXXVIII.

505. PORPHYRE, *De abst.*, II, 49, 2.

506. *Ibid.*, I, 29, 1 et 5-6 'Ἐχει γὰρ οὕτως. Οὐκ ἔστιν ἢ εὐδαιμονοκὴ ἡμῖν θεωρία λόγων ἀθροισις καί μαθημάτων πλήθος, ὡς ἀν τις οἰηθεῖη, (...). "Ὅθεν εἰ μὲν ἐν λόγων ἀναλήψει ἀφώριστο τό εὐδαιμον, οἷον τ' ἦν ὀλιγω-ροῦντας καί τροφῶν καί ποιῶν ἔργων τυγχάνειν τοῦ τέλους. Ἐπεὶ δὲ ζωὴν δεῖ ἀντὶ ζωῆς ἀλλάξασθαι τῆς νῦν διὰ λόγων καί ἔργων καθαρθέντας, φέρε ποῖοι λόγοι καί τίνα ἔργα εἰς ταύτην ἡμᾶς καθίστησι σκεψώμεθα.

507. *Ibid.*, I, 57, 1 : (...) δι' ἔργων ἡμῖν τῆς σωτηρίας (...) γιγνομένης.

508. Fr. 110 des Places : cité p. 133 et note 42.

509. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, XXIX (449 Dombart et Kalb).

510. PORPHYRE, *De abst.*, I, 31, 3 : 'Ἀποδυτέον ἀρα τοὺς πολλοὺς ἡμῖν χιτώνας, τὸν τε ὀρατὸν τούτον καί σάρκινον καί οὖς ἐσωθεν ἡμφέσμεθα προσεχείς ὄντας τοις δερματίνοις. Γυμνοὶ δὲ καί ἀχιτώνες ἐπὶ τό στάδιον ἀναβαίνωμεν τὰ τῆς ψυχῆς Ὀλύμπια ἀγωνισόμενοι. Ἀρχὴ δὲ τό ἀποδύσασθαι καί οὐ οὐκ ἀνευ τό ἀγωνίζεσθαι γένοιτο.

511. Fr. 116 des Places : cité p. 136 et note 74. Sur la métaphore assimilant le corps à une tunique dont l'âme peut ou doit se débarrasser : voir la notice de J. Bouffartigue et M. Patillon dans l'édition des Belles Lettres, p. 37-41, qui en soulignent l'origine ancienne et hellénique.

512. Voir p. 151-152.

513. PORPHYRE, *De abst.*, I, 35, 1 et 3 : Διό πολὺς μὲν ὁ ἄγων τούτων καθαρῆσαι, (...).

514. *Ibid.*, II, 49, 1 : Ἐϊκότως ἄρα ὁ φιλόσοφος καὶ θεοῦ τοῦ ἐπὶ πάσιν Ἱερεὺς πάσης ἀπέχεται ἔμψυχου βοράς, μόνος μόνῳ διὰ τοῦ ἑαυτοῦ θεῷ προσίειναι σπουδάζων (...). ὁ τοῦ ἐπὶ πάσι θεοῦ Ἱερεὺς ἔμπειρος τῆς αὐτοῦ ἀγαλματοποιίας καθάρσεων τε καὶ τῶν ἄλλων δι' ὧν συνάπτεται τῷ θεῷ.

515. L'influence de Numénius n'est toutefois pas à exclure (voir J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *op. cit.*, p. 48-49).

516. PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 9 (p. 105, 13 Bréhier) : (...) μὴ παύση τεκταίνων τό σόν ἀγάλμα, (...).

517. PORPHYRE, *op. cit.*, II, 52, 4 : Αὐτός δέ δι' ἑαυτοῦ, ὡς λέγομεν, προσιών τῷ θεῷ, &ς ἐν τοῖς ἀληθινοῖς αὐτοῦ σπλάγχνοις ἴδρυται, περὶ τοῦ αἰωνίου βίου λήψεται τὰς ὑποθήκας, ὅλος ἐκεῖ συρρεύσας, καὶ ἀντὶ μάντεως « Διὸς μεγάλου ὀαριστῆς » εὐχόμενος γενέσθαι.

518. PLOTIN, *Ennéades*, VI, 9, 7 (p. 182, 21-24 Bréhier) : (...) κάκεινω συγγενόμενον καὶ ἱκανῶς οἶον ὀμιλήσαντα ἤκειν ἀγγέλλοντα, εἰ δύναιτο, καὶ ἄλλῳ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν (οἶαν ἴσως καὶ Μίνως ποιούμενος ὀαριστῆς τοῦ Διὸς ἐφημίσθη εἶναι, ...). (Voir aussi la notice de J. Bouffartigue et M. Patillon p. 49 et note 5 : l'interprétation de ce passage est due à P. Hadot).

519. PORPHYRE, *op. cit.*, II, 51, 1 : Φαίη γάρ ἂν τις διὰ πολὺ μέρος ἀναίρουμεν μαντείας τῆς διὰ σπλάγχνων ἀπεχόμενοι τῆς τῶν ζῶων ἀναίρεσεως. (« On pourrait dire que nous détruisons une grande partie de la mantique, celle qui se fait par les entrailles, en nous abstenant de détruire les animaux »). On pourra voir dans cet extrait une influence des *Oracles* (fr. 107 des Places, cité p. 146 et note 154) qui condamnent, comme on l'a vu, diverses formes de mantique.

520. PORPHYRE, *op. cit.*, II, 53, 1 : Ἐτ δ' ἄρα καὶ ἐπέξειέ τι τῶν τῆς ἀνάγκης, εἰσὶν οἱ τῷ οὐτῶ ζῶντι τῷ οἰκέτῃ τοῦ θεοῦ καὶ δι' ὄνειράτων καὶ συμβόλων καὶ δι' δττης ἀγαθοὶ δαίμονες προτρέχοντες καὶ μνηύσοντες τὸ ἀποβησόμενον καὶ δ ἀναγκαῖον φυλάξασθαι.

521. *Ibid.*, II, 33, 1 : Ἐγὼ δέ τὰ μὲν κεκρατηκότα παρ' ἐκάστοις νόμιμα λύσων οὐκ ἔρχομαι. (« Moi, je ne viens pas abolir les lois qui règnent chez chacun »).

522. *Ibid.*, I, 28, 4 : (...) οἱ πολλοὶ οἷς τὰ ἔκτος ὡς τὰ ἀγαθὰ ἢ κακὰ καὶ τὰ τοῦ σώματος ὡσαύτως ὑπείληπται (...).

523. *Ibid.*, II, 3, 1 : Ἡ τε ἀποχὴ τῶν ἔμψυχων, καθάπερ κὰν τῷ πρώτῳ ἐλέγομεν, οὐχ ἀπλῶς πάσιν ἀνθρώποις παραγγέλλεται, ἀλλὰ τοῖς φιλοσόφοις.

(« L'abstinence d'êtres animés, comme nous le disions dans notre premier livre aussi, n'est pas prescrite purement et simplement à tous les hommes, mais aux philosophes »).

524. *Ibid.*, I, 27, 1 : Πρώτον μὲν τοίνυν ἰστέον ὡς οὐ παντὶ τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ὁ λόγος μου τὴν παραίνεσιν οἰσει.

525. *Ibid.*, I, 35, 2.

526. *Ibid.*, I, 52, 4 : (...) οὐδέ τοῦ συμφέροντος οὔτε τοῦ ἰδίου οὔτε τοῦ κοινοῦ συνετός ὁ πολὺς, (...). Διό οὐδέ φοβητέον μὴ ποτε οὐκ ὦσιν οἱ βρωσόμενοι τὰ ζῷα.

527. Voir chapitre 1, p. 105.

528. Pour la traduction du verbe δοξοποιέω, voir la note complémentaire 7 de la page 101, p. 213 dans l'édition des Belles Lettres.

529. PORPHYRE, *op. cit.*, II, 35, 1 : (...) πολλοὶ τῶν φιλοσοφῶν ἐσπουδακῶν, δοξοποιούντες δὲ μᾶλλον ἢ τὸ θεῖον τιμώντες περὶ τὰ ἀφιδρύματα στρέφονται, οὐδέ πῆ ἀπαντητέον ἢ μὴ ἐπεσκεμμένοι, οὐδέ παρὰ τῶν θεοσόφων μαθεῖν σπουδάσαντες ἀχρι τίνος καὶ πόσου κἀνταῦθα παραβλητέον.

530. Voir p. 184-185.

531. PORPHYRE, *op. cit.*, II, 3, 1 : (...) τοῖς ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ τῆς τούτου μιμήσεως τὴν σφῶν εὐδαιμονίαν ἀνάψασιν.

532. V. FAZZO, *op. cit.*, p. 231. Voir aussi p. 233, où il souligne la tendance de Porphyre à absorber les manifestations extérieures du culte dans la spiritualité.

533. JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 31 (176, 14-15) : (...) καὶ ἀθέσμως καὶ ἀτάκτως ἐπιτηδῶσι τοῖς θεοῖς (...). Voir J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *Porphyre, De abstinentia*, II, notice p. 42-43.

534. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 12 – 178, 1) : "Α τοίνυν τῆς ἀνοσιουργίας ἐστὶν ἀσεβῆ πταίσματα, ἀτάκτως μὲν αὐτὰ προσφερόμενα τοῖς ἱεροῖς ἐργοῖς, (...) ταυτὰ μὴδέποτε ἐν λόγῳ τῷ περὶ τῆς Ἱερατικῆς μαντείας τίθεσο.

535. J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, *Op. Cit.*, I, p. XLX.

536. Éd. DES PLACES, *Jamblique, De Mysteriis*, notice p. 12.

537. *Ibid.*, p. 12.

538. PORPHYRE, *op. cit.*, II, 45, 2 : (...) οὐ γοήτων ἦν ἢ ἀγνεία, ἀλλὰ θεῶν καὶ θεοσόφων ἀνδρῶν, (...).

539. *Ibid.*, II, 45, 3.

540. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (177, 3-4 et 7).

541. *Ibid.*, V, 22 (231, 3).

542. PORPHYRE, *op. cit.*, I, 27, 1 ; I, 35, 2 ; I, 52, 4 ; II, 3, 1 et II, 39, 5 et JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 18 (144, 12-14), III, 19 (146, 10-12) et V, 18 (223,

10-14).

543. PORPHYRE, *op. cit.*, II, 6, 2 : (...) ού συνορώντες δέ τίνων χάριν τούτων έκαστα δρώμεν (« sans voir pourquoι nous accomplissons chacun de ces rites ») et II, 41, 4-5 et JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 31 (176, 14-15 et 177, 14-15).

544. PORPHYRE, *op. cit.*, II, 35, 1. Pour Jamblique, voir chapitre 1, p. 27- 28.

545. PORPHYRE, *op. cit.*, II, 34, 1 : (...) θύσομεν, ώς προσήκει, διαφόρους τάς θυσίας ώς άν διαφοροίς δυνάμεσι προσάγοντες (« nous ferons des sacrifices différents dans la mesure où nous les offrons à des puissances différentes ») et JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 14 (217, 3-11 et 218, 16-17) : voir chapitre 1, p. 103 et note 479.

546. PORPHYRE, *op. cit.*, II, 33, 2 et JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 10 (213, 8-214, 2).

547. PORPHYRE, *op. Cit.*, II, 61, 1 et JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 17 (223, 3-9).

548. PORPHYRE, *op. cit.*, II, 61, 1 (suite de l'extrait cité à la note précédente).

549. Éd. DES PLACES, *Porphyre, Vie de Pythagore et Lettre à Marcella*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), 1982, notice, p. 89.

550. PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, 18 (p. 116, 14-18 des Places) : Ούτος γαρ μέγιστος καρπός ευσέβειας, τιμάν τό θείον κατά τα πάτρια, ούχ ώς εκείνου προσδεομένου, άλλ' από της εκείνου ευλαβέστατης και μακαρίας σεμνότητος εις τό σέβας αύτου έκκαλούμενον. Βωμοί δέ θεου ιερουργούμενοι μέν ουδέν βλάπτουσιν, άμελούμενοι δέ ουδέν ώφελουσιν. "Οστις δέ τιμά τόν θεόν ώς προσδεόμενον, ούτος λέληθεν εαυτόν δοξάζων του θεου κρείπτων ειναί. Ου χολωθέντες ούν οι θεοί βλάπτουσιν, άλλ' άγνοηθέντες όργή γάρ θεών αλλότρια, (...).

551. *Ibid.*, 33 (p. 125, 10-13 des Places) : Γυμνός δέ αποσταλείς γυμνητεύων καλέσει τόν πέμψαντα μόνου γαρ του μή τοις άλλοτρίοις πεφορτισμένου έπήκοος ό θεός, και τών καθαρών από τής φθοράς υπερκείμενος.

552. *Ibid.*, 17 (p. 116, 4-5 des Places) : (...) διά δέ τών έργων τήν προς θεόν ασκών ευσέβειαν.

553. *Ibid.*, 14 (p. 113, 24-25 des Places) : (...) τω θεοφιλει νώ έν τώ καθαρώ σώματι έστωσαν και πράξις ακόλουθος και λόγος, (...).

554. *Ibid.*, 15 (p. 115, 1 des Places) : τά θεοφιλή έργα.

555. *Ibid.*, 11 (p. 112, 2-5 des Places) : (...) τόν σοφόν, ω τιμητέον διά σοφίας τό θείον και κατακοσμητέον αύτώ διά σοφίας έν τή γνώμη τό ιερόν, έμψύχω άγάλαπι τιν νω ένεικονισαμένου άγάλλοντα <του θεου>.

556. *Ibid.*, 12 (p. 112, 17-18 et 23, p. 113, 1 des Places) : (...) εύκτέον θεώ τά άξια θεου. Και αίτώμεθα α μή λάβοιμεν αν παρ' έτερου (...). τΩν δή του σώματος άπαλλαγείσα ού δεηθήση, εκείνων καταφρόνεί.

557. *Ibid.*, 12 (p. 112, 20 des Places) : ευχή γάρ ραθυμου μάταιος λόγος. Voir le fragment 140 des *Oracles Chaldaïques*, cité p. 143 et note 136.

558. *Ibid.*, 16 (p. 115, 7-10 des Places) : Καί τιμήσεις μὲν ἀρίστα τὸν θεόν, δταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοίωσης. Ἡ δὲ ὁμοίωσις ἐστὶν διὰ μόνης ἀρετῆς μόνῃ γὰρ ἀρετῇ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές.

559. *Ibid.*, 19 (p. 117, 15-16 des Places) : Παρασκευαστέον δὲ αὐτὸν καὶ κοσμητέον εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον.

560. *Ibid.*, 16 (p. 115, 20 des Places).

561. Voir chapitre 1, p. 100-123.

562. P. COURCELLE, *Op. cit.*, p. 394.

563. Ceci ne signifie pas, comme on a tendance à le croire encore (cela a été rappelé par H.-D. SAFFREY, *La théurgie dans la philosophie grecque tardive*, in *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin (*Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique*, 14), 1990, p. 159), que Porphyre, après la mort de Plotin, en revient à sa première tendance que l'on juge – erronément aussi – tournée vers l'irrationnel.

© Presses universitaires de Liège, 1999

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

### *Référence électronique du chapitre*

VAN LIEFFERINGE, Carine. *Chapitre 2. La théurgie avant Jamblique* In : *La Théurgie : Des Oracles chaldaïques à Proclus* [en ligne]. Liège : Presses universitaires de Liège, 1999 (généré le 09 août 2017). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pulg/715>>. ISBN : 9782821828971. DOI : 10.4000/books.pulg.715.

### *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)