



Presses universitaires de Liège

La Théurgie | Carine Van Liefferinge

Chapitre 3. La théurgie après Jamblique

p. 213-280

Texte intégral

*Dans le ciel d'une pureté impeccable,
le soleil étale sa souveraine omnipotence. Il
pèse de tout son poids doré sur la mer couchée
sous lui dans une soumission totale, sur*

*l'île pâmée et desséchée, sur les constructions
de Robinson qui ressemblent pour l'heure à
autant de temples dédiés à sa gloire. La
parole intérieure lui souffle que peut-être au
règne tellurique de Speranza succédera un
jour un règne solaire...*
(Michel Tournier)

La théurgie selon l'empereur Julien

L'attitude religieuse de Julien

- 1 L'influence de la pensée de Jamblique sur celle de Julien, le récit de son « initiation à la théurgie »¹ et sa rencontre avec Maxime d'Éphèse, l'emploi du terme *θεουργία* dans certains de ses écrits, son admiration pour son homonyme, auteur des *Oracles Chaldaïques* à l'origine du néologisme *θεουργός*, sont autant de raisons d'envisager l'œuvre et la pensée de celui que les Chrétiens appelèrent « *l'Apostat* »².
- 2 Julien est-il « un mystique qui aurait pris au sérieux les impostures d'un Maxime »³ ? Ou est-il l'ardent partisan d'une restauration « traditionnelle, conservatrice et d'une certaine manière réactionnaire »⁴ du paganisme ?
- 3 Le néoplatonisme sur lequel il fonde cette restauration est-il au IV^e siècle un « mouvement philosophique syncrétisant avec une nostalgie du passé »⁵ ? Ou est-il un culte secret dans lequel on s'initiait à la théurgie⁶ ?
- 4 Enfin, l'idée que, malgré le triomphe écrasant du christianisme, la pensée de Julien ait pu survivre à travers les siècles, jusqu'à Pléthon qui s'en prétendait l'héritier⁷, donne à penser que la théurgie a peut-être joué un rôle dans cette survie.
- 5 Mais avant d'envisager l'influence de la théurgie sur la restauration du paganisme au IV^e siècle, il importe de resituer l'attitude religieuse de Julien. Celle-ci se caractérise par son attachement à la tradition hellénique.
- 6 Grâce à son précepteur Mardonius, Julien fut imprégné de la connaissance d'Homère. Son œuvre abonde également en références aux grands maîtres, tels Hésiode et Platon, dont

l'enseignement et la lecture ont présidé longtemps à l'éducation des Grecs. À de nombreuses reprises, Julien exprime son admiration pour le maître de l'Académie. Mais ce n'est pas seulement à la culture grecque qu'il est attaché, c'est aussi à la religion et à ses rites. Que ce soit dans ses propres œuvres ou dans les témoignages de ses contemporains qui constituent les principales sources à son sujet (Grégoire de Naziance, Libanios et Ammien Marcellin), on le sent attaché aux oracles, faisant des sacrifices selon la règle ancestrale et adressant des prières conformément aux rites traditionnels⁸.

7 Cet attachement profond à la culture et à la religion païennes correspond à la définition de l'hellénisme, en tant que force spirituelle comprenant culture et religion, ainsi que l'ont formulée ceux que les apologistes appelèrent les « Hellènes », comme Celse au II^e siècle déjà⁹. Ainsi, quand, dans ses lettres, Julien se range parmi les amis de l'hellénisme, en tant que tradition païenne, il faut y voir également ce double aspect¹⁰.

8 Alors que Grégoire de Naziance critique violemment la loi scolaire édictée par Julien¹¹, ce dernier veut faire de l'hellénisme un bien exclusivement réservé aux païens puisqu'à ses yeux, il s'agit plus d'une religion (θρησκεία) que d'une simple langue¹². L'opposition qu'établit Julien entre l'hellénisme, dont il déplore le peu de progrès, et l'athéisme, qui désigne évidemment le christianisme, vient confirmer ce dernier point¹³.

9 À l'examen de quelques aspects particuliers de l'attitude religieuse de Julien, il apparaît qu'à côté des prières et sacrifices traditionnels qu'il pratiquait au grand jour¹⁴, on lui attribue de nombreuses initiations¹⁵, aux mystères d'Attis et de Cybèle, de Mithra, aux mystères d'Eleusis... et même aux pratiques mystérieuses de la théurgie.

10 Dans le début de son discours *Sur la Mère des Dieux*, Julien laisse supposer qu'hésitant à écrire « les vérités indicibles » et à révéler « les secrets interdits et ineffables »¹⁶, il parle ici en initié, en inspiré. Mais l'usage métaphorique du langage des mystères, nous l'avons souligné, est fréquent dans la tradition platonicienne et tout particulièrement chez les philosophes néoplatoniciens car il donne au contenu de leur message le caractère d'une révélation

réservée à quelques initiés. En l'occurrence, ce discours *Sur la Mère des Dieux* se présente, en dernière analyse, comme un exposé rationnel et philosophique fondé sur l'exégèse du mythe d'Attis, dont le ton est certes teinté de mysticisme, puisqu'il a reçu une révélation de la Déesse elle-même et parle en inspiré¹⁷. Dans cet exposé, du reste, l'intention politique est à peine voilée puisqu'il se termine sur le vœu que la « souillure de l'athéisme » soit extirpée du peuple romain¹⁸. Peut-on en déduire alors que l'empereur fut un sectateur des mystères de Cybèle et d'Attis ?

11 Avait-il été également initié aux mystères de Mithra ? Les avis sont partagés sur ce point. J. Bidez répond par l'affirmative en se fondant sur un extrait d'un discours de Libanios, dans lequel on apprend que l'empereur, afin d'éviter de se rendre chaque jour aux temples, fit élever au milieu de son palais, en hommage au dieu « qui conduit le jour » un temple où il prit part à ses mystères, initié et à son tour initiant¹⁹. Mais plus récemment, R. Turcan a émis des doutes quant au mithriacisme de Julien²⁰, et ce, malgré cette affirmation d'Hermès à la fin des *Césars*, qui dit avoir donné à l'empereur de connaître Mithra son père²¹. Cette affirmation fut à l'origine de l'opinion quasi générale selon laquelle Julien était mithriaste. Or, se fondant sur l'adjectif « bienveillant » (eupevfj) qui qualifie ce dieu dans la même citation²² et qui caractérise ailleurs le Soleil-Roi, R. Turcan pense avec certitude que Mithra n'est pour Julien que le nom persique du *Sol Invictus* qui avait préservé son enfance et sa jeunesse²³. Toujours selon R. Turcan, le récit par Julien d'une initiation – récit dans lequel il ne prononce pas le nom de Mithra – serait celui d'une initiation à Hélios²⁴. Quant au texte de Libanios cité plus haut²⁵, où il n'est pas fait mention de mithraeum, il décrit un sanctuaire consacré au Soleil²⁶. Il ne peut donc être question que d'une « hypothétique initiation mithriaque »²⁷.

12 Quant à l'éventuelle initiation de Julien aux mystères d'Eleusis, elle s'inscrirait dans l'insatiable curiosité de ce dernier en matière de culte. En effet, si l'on en croit Eunape, après avoir passé un certain temps à Éphèse auprès de Maxime et de Chrysanthe, il voulut rencontrer l'hiérophante présidant aux mystères d'Eleusis. Il le fit même venir en Gaule par la suite, lorsque Constance l'y

envoya en qualité de César²⁸. Si Julien lui-même ne se dit nulle part initié²⁹, il semble néanmoins avoir une certaine connaissance des petits et des grands mystères et du déroulement de l'initiation³⁰. Par ailleurs, on trouve à plusieurs reprises dans son œuvre, la formule de la liturgie éleusi-nienne sur l'Ἀγαθή ελπις au moment de la mort³¹. Par conséquent, même si les multiples initiations attribuées à Julien restent sujettes à caution, il n'est pas hasardeux d'affirmer que l'empereur semble avoir été un fervent adepte de la religion gréco-romaine, recherchant une relation avec le divin tant dans le culte officiel que dans les cultes à mystères³².

13 Nous en arrivons alors à « l'initiation », digne d'un intérêt tout particulier pour notre propos, son « initiation aux mystères de la théurgie »³³, ou encore « à la théurgie chaldaisante »³⁴.

14 J. Bidez a reconstitué l'initiation de Julien chez Maxime d'Éphèse, la plaçant « au nombre des fantasmagories produites par Maxime dans le secret de sa théurgie néo-platonicienne »³⁵, d'après le récit de Grégoire de Naziance. Se fondant sur le témoignage de Libanios, il mit cette scène en rapport avec la conversion de Julien³⁶, et situa celle-ci en 351, d'après le témoignage de Julien lui-même. Depuis lors, il est généralement admis qu'en 351, en effet, Julien fut initié par Maxime, dans une cave à Éphèse³⁷.

15 Étudions attentivement les cinq textes qui constituent les sources essentielles à ce sujet.

1. Grégoire de Naziance, *Or., IV, 55-56*

Il descendait dans un de ces sanctuaires interdits au grand nombre et redoutables, (...) accompagné par un homme digne de nombreux lieux interdits, habile dans ce genre de choses, ou plutôt un sophiste. Ils pratiquent, en effet, ce genre de divination qui consiste à fréquenter certain lieu téné-breux et des démons souterrains afin de connaître l'avenir (...).

Alors, devant cet homme de noble race qui avançait, des objets de frayeur s'élançant, toujours plus nombreux et plus effrayants, et, dit-on, des bruits étranges, des odeurs désagréables, des images flamboyantes et je ne sais quelles autres balivernes et absurdités. Frappé par ce spectacle inattendu, car instruit tardivement en ces matières, il a recours à la croix, au vieux remède et il se signe

pour se défendre contre ses terreurs et il appelle au secours celui qu'il persécute. La suite est plus effrayante. Le signe l'a emporté, les démons sont vaincus, les frayeurs s'évanouissent. Que se passe-t-il ensuite ? Il respire à nouveau le mal, il retrouve son audace. À nouveau il s'élançait et ce sont les mêmes frayeurs ; un nouveau signe de croix et les démons s'apaisent. Le myste est dans l'embarras, mais, près de lui, le mystagogue, donnant une mauvaise interprétation de la réalité : « Nous leur avons fait horreur, dit-il, nous ne leur avons pas fait peur : c'est le pire qui triomphe ». Il dit cela et, l'ayant dit, il le persuade et, l'ayant persuadé, il entraîne son élève dans le gouffre de la perte. Il n'y a là rien d'étonnant. La méchanceté est plus facile à suivre le mal qu'à se laisser retenir par le bien. Ce qu'il dit ou fit, ce par quoi il fut abusé avant de remonter au jour, ceux qui initient à ce genre de choses et qui se font initier pourraient le savoir. Il remonte donc, manifestant par son âme et sa conduite démoniaques et par la folie de son regard quels étaient ceux qu'il avait honorés³⁸.

- 16 Ce qui frappe sans doute le plus après une première lecture du témoignage de Grégoire de Naziance, c'est l'imprécision d'éléments essentiels : quand et où se passe cette scène ? Quels en sont les intervenants ? Là où l'on cherche une cave à Éphèse, on ne trouve qu'un vague sanctuaire interdit à la foule ; là où on cherche Maxime, on ne trouve qu'un homme « digne de ces lieux », appellation bien vague pour celui qui aurait joué un rôle si important dans la conversion de l'empereur. Une seule indication de temps pourrait être tirée du fait que Julien semblait alors novice en la matière, vraisemblablement converti au paganisme de fraîche date. Aucune allusion non plus à une quelconque théurgie chaldaisante ou néoplatonicienne et loin de nous l'intention de ranger dans la théurgie les effrayantes apparitions décrites par Grégoire.
- 17 Aussi ce témoignage, émanant d'un auteur chrétien, ennemi de Julien et du paganisme, doit-il être envisagé avec la plus grande prudence. Néanmoins, il rend probablement compte d'une certaine réalité. Alors, s'il ne s'agit pas de théurgie, à quoi fait-il allusion ? Le début du récit est très clair à cet égard : il s'agit d'une scène de divination, consistant à interpeller les démons souterrains. Le lieu souterrain simule les Enfers et les divers

objets de frayeur représentent les obstacles que l'on est censé y rencontrer : c'est le type même de la descente aux Enfers accomplie par Énée (rappelons-nous ses frayeurs), accompagné de la Sibylle de Cumès, comme Julien est accompagné ici d'un mystagogue³⁹.

- 18 On peut encore rapprocher cette scène d'un procédé mantique en usage en Béotie, dont R. Flacelière nous rapporte la description de Pausanias qui a vécu l'expérience : dans l'antré du héros Trophonios, il y avait un oracle constitué par une grotte, ou plutôt par une crevasse au flanc de la montagne, juste assez large pour laisser passer un corps humain. Cette crevasse matérialisait un passage souterrain vers les Enfers, dont le consultant devait braver les terreurs⁴⁰. Et de rappeler encore une inscription d'époque romaine faisant allusion à la tombe d'une prêtresse qui pouvait devenir oracle pour un culte d'initiés, de mystes⁴¹.
- 19 Par conséquent, de même que nous avons vu Julien s'initier à différents mystères, nous le voyons ici s'adonner à des pratiques païennes sinon aberrantes, du moins mineures. Cette démarche le situe dans la continuité de Jamblique qui s'était attaché à récupérer le culte païen dans ses aspects les plus divers. Quant à parler d'une initiation aux mystères de la théurgie, nous en sommes loin.
- 20 J. Bernardi⁴² et J. Bidez⁴³ voient pourtant encore une allusion à cette initiation dans un extrait d'un discours de Libanios qui constitue un deuxième témoignage.

2. Libanios, *Or.*, XVIII, 18

Un jour, il rencontra ceux qui sont imbus des doctrines de Platon, il entendit parler des dieux et des démons et des êtres qui, en vérité, ont fait ce tout et assurent sa survie, il apprit ce qu'est l'âme, d'où elle vient, où elle va, ce qui la fait déchoir, ce qui la relève, ce qui la déprime, ce qui l'exalte, ce que sont pour elle la captivité et la liberté, comment elle peut éviter l'une et atteindre l'autre. Alors, il lava la tradition amère par un discours agréable et rejetant tout à fait les balivernes de jadis, il introduisit à leur place dans son âme la beauté de la vérité, comme si, dans un grand temple, on introduisait des statues de dieux, auparavant outragées par la fange⁴⁴.

- 21 Ce texte fait incontestablement allusion à la conversion de Julien. D'après Libanios, celle-ci a été favorisée par sa rencontre avec des philosophes néoplatoniciens. Mais, de là à affirmer, comme J. Bidez, que ce texte révèle le sens des rites décrits dans l'extrait de Grégoire de Naziance cité précédemment, il y a un pas que l'on ne pourrait franchir, en l'absence de renseignements sur ces rites dans le texte de Libanios. Par contre, c'est tout un enseignement théorique et philosophique qu'il a reçu, concernant l'âme et son salut, enseignement qui a probablement conduit Julien à la conversion. Une indication de Julien lui-même permet de situer celle-ci chronologiquement : elle constitue un troisième témoignage.

3. Julien, *Lettres*, 111, 434 d

J'ai marché dans cette voie-là [c'est-à-dire le christianisme] jusqu'à l'âge de vingt ans et voici la douzième année qu'avec l'aide des dieux, je marche dans celle-ci⁴⁵.

- 22 On a pu situer la conversion de l'empereur en 351. En effet, la lettre de Julien répond aux partisans d'Athanase, évêque d'Alexandrie banni par Constance, amnistié par Julien et chassé par celui-ci comme agitateur. Elle fut écrite peu après le 24 octobre 362, date à laquelle l'édit enjoignant à Athanase de quitter la ville fut présenté à celui-ci⁴⁶.
- 23 Cela étant, rien n'indique que c'est également cette année-là que s'est déroulée la scène rocambolesque racontée par Grégoire de Naziance ni que sa conversion fut aussi la conséquence d'une quelconque initiation par Maxime d'Ephèse à la théurgie néoplatonicienne.
- 24 Interrogeons précisément Julien lui-même à propos de son « initiation » par Maxime.

4. Julien, *Contre Héracléios*, 235 a-c

C'est à sa suite [= à la suite de Mardonios, premier maître de Julien] que je parvins au vestibule de la philosophie pour me faire initier par un homme dont j'estime qu'il l'emporte sur tous ceux de mon temps. Il m'apprit avant tout à pratiquer la vertu et à considérer les dieux comme chefs de tous les biens (...). Il me fit

perdre mon emportement et ma pétulance et il essaya de me rendre plus modéré que je n'étais (...). Je lisais tous les livres qu'il avait approuvés. Ainsi *initié* par mes maîtres – le philosophe qui me donna l'instruction préliminaire, ainsi que l'éminent philosophe qui m'ouvrit le vestibule de la philosophie -, j'ai du moins retiré le profit d'une bonne direction⁴⁷.

- 25 Si Julien parle effectivement d'initiation, c'est d'une initiation à la philosophie qu'il s'agit, non de quelque rite secret se déroulant dans un lieu souterrain. Maxime n'est pas le mystagogue décrit par Grégoire de Naziance, mais un « éminent philosophe »⁴⁸, et cet extrait de Julien est à mettre en parallèle avec le témoignage de Libanios cité ci-dessus : Julien doit sa conversion à des philosophes platoniciens qu'il a rencontrés, d'après Eunape, avant son départ en Gaule en 355. Cela vient confirmer la date de 351.
- 26 L'utilisation par Julien du terme initiation émane d'une volonté d'employer la terminologie des mystères afin de sacraliser des doctrines qui ne sont pas forcément du ressort de ceux-ci. Nous l'avons déjà souligné et aurons encore maintes fois l'occasion de le remarquer, principalement dans l'œuvre de Proclus, où cet usage atteint son achèvement.
- 27 Un cinquième témoignage, celui d'Eunape, traite de la rencontre de Julien avec Maxime à l'origine de sa conversion, de son « initiation » au paganisme et vient clore notre enquête.

5. Eunape, *Vita philosophorum*, 475

[À Eusèbe qui lui avait raconté les miracles accomplis par Maxime d'Éphèse, Julien dit :] « Tu m'as montré celui que je cherchais ». Après avoir dit cela et baisé la tête de Chrysanthé, il partit à Éphèse. Là, il rencontra Maxime, s'attacha à cet homme et s'empara fermement de tout son savoir. Maxime le persuada de faire venir aussi le très divin Chrysanthé, et, lorsque cela fut fait, les deux suffirent à peine à satisfaire l'avidité à apprendre du jeune homme⁴⁹.

- 28 Même si cet extrait est précédé de la description par Eusèbe de miracles accomplis par Maxime, rien ici ne fait état de rites, mystérieux ou non, théurgiques ou autres, auxquels Julien lui-même aurait été initié sous la conduite de Maxime d'Éphèse. Au contraire, le texte rapporte un apprentissage (μάθησις), un savoir

(σοφία), qui doivent correspondre aux doctrines philosophiques à l'origine de la conversion du prince.

- 29 Une lecture plus attentive de ces témoignages permet donc de conclure que le seul texte que l'on considère généralement comme le récit d'une initiation de Julien à la théurgie (c'est-à-dire le récit de Grégoire de Naziance) fait figure isolée par rapport aux autres témoignages. En effet, que ce soit chez Julien lui-même, ou chez Libanios, ou même chez Eunape que l'on sait pourtant friand de récits fantastiques⁵⁰, il n'est jamais question que d'un apprentissage à la philosophie qui aurait été à la base de sa conversion. Celle-ci est présentée par Julien et Libanios comme une initiation. Elle fut nécessairement secrète puisque les Néoplatoniciens agissaient en secret depuis longtemps, comme le confirme encore Eunape qui attribue cette activité clandestine au règne de Constantin, lequel avait détruit des temples et construit des églises chrétiennes⁵¹.
- 30 Par conséquent, cette « initiation », ainsi que le secret dans lequel les philosophes et les rites païens étaient confinés, ajoutés à la réputation de γόητες qu'avaient les philosophes païens à cette époque⁵², ont pu donner naissance à des récits effrayants, *a fortiori* sous la plume d'un adversaire chrétien tel que Grégoire de Naziance.
- 31 Quant à la personnalité de ce Maxime qui, il est important de le rappeler, n'est cité ni dans l'extrait de Grégoire de Naziance ni dans celui de Libanios, elle est tout compte fait méconnue. La plupart des érudits modernes le présentent comme un faiseur de miracles et un charlatan. Or, la source principale, en ce qui concerne Maxime, reste Eunape qui, souvent, se contente de rapporter « *an improbable collection of bizarre details* »⁵³. Julien et Ammien Marcellin, pour leur part, le présentent comme un philosophe.
- 32 Enfin, il n'est nulle part question de théurgie, mais bien de philosophie et plus précisément de philosophie platonicienne.
- 33 Si elle semble nous avoir éloignée quelque peu de notre sujet, l'analyse de ces divers témoignages constitue cependant une nécessaire remise en question de l'opinion qu'on se fait traditionnellement de la théurgie chez Julien. Elle permet de

souligner une fois encore le caractère profondément religieux de Julien. Nous en comprenons dès lors d'autant mieux son désarroi face à l'indifférence de ses contemporains pour le culte, à leur ignorance⁵⁴ et au triste sort que les temps ont infligé aux temples⁵⁵.

34 Or, en tant que chef d'état, l'empereur voudra imposer son attitude religieuse à tous ceux qui gravitent dans la sphère de son pouvoir⁵⁶. De là, ses efforts de restauration qui prennent les directions les plus diverses, comprenant l'exégèse des fables de la mythologie⁵⁷, la recherche de la signification des rites, le désir d'organiser le clergé païen, la volonté d'aboutir à un syncrétisme gréco-oriental et d'adapter le culte aux besoins mystiques du siècle. C'est à travers tous les moyens mis en œuvre par Julien que l'on pourra déceler l'influence de Jamblique et des *Oracles Chaldaïques*, ainsi que l'importance de la théurgie, le statut que lui attribue Julien et son rôle dans sa tentative de restauration religieuse.

35 On aborde ainsi l'étude d'une nouvelle facette de la théurgie, qui intervient dans la volonté de l'empereur de l'utiliser, aux côtés de la philosophie néoplatonicienne⁵⁸, afin de sauver le paganisme. Dans cette optique, la restauration du paganisme doit être envisagée comme une question politique plus encore que religieuse.

Julien, empereur, philosophe et théurge

36 Aussi bien dans ses discours que dans ses lettres, l'empereur n'a de cesse de clamer son attachement à la philosophie : il se dit « plein de goût pour la philosophie et terriblement passionné pour cette étude »⁵⁹, « épris seulement de philosophie »⁶⁰, souhaitant « être accueilli et reçu »⁶¹ dans la classe des philosophes. Mais la philosophie est-elle, à ses yeux, compatible, avec sa tâche de chef d'état ? Cette dichotomie semble, dans un premier temps, lui avoir posé un problème.

37 *L'Épître à Thémistius* fait suite à une première lettre de Julien au philosophe – lettre aujourd'hui perdue – dans laquelle le nouvel empereur lui faisait part de son désarroi à l'idée d'abandonner la vie contemplative pour la vie pratique⁶² : il lui faudra dorénavant

être à la fois philosophe et roi⁶³, préférer « la philosophie à l'air libre » à la « philosophie en chambre »⁶⁴ qui était « sa vie d'autrefois »⁶⁵. Ainsi, à cette époque de sa vie qui suit directement son accession au trône (cette lettre fut écrite entre la mi-novembre et la mi-décembre 361⁶⁶), Julien, conscient des devoirs et des tâches qui lui incombent, regrette de ne plus pouvoir proclamer la supériorité de la contemplation sur la *πραξις*. C'est un Julien proche de Plotin qui apparaît ici. Analysant la vie active, Plotin avait, en effet, condamné l'irrationalité qu'elle renferme, affirmant que dans la contemplation, par contre, « la raison n'est pas trompée »⁶⁷, et soulignant l'incompatibilité entre *πραξις* et *θεωρία*. Car dans l'action, le *vous*, qui est, selon lui, l'instrument de la contemplation, n'est pas mis en œuvre, étant donné que les objets produits par l'action s'offrent à la vue, non à l'intelligence et ne sont qu'une image de la vérité⁶⁸.

- 38 Dans un autre extrait fortement marqué par l'influence du maître néoplatonicien⁶⁹, Julien affirme encore que le *vous* rapproche ceux qui consacrent leur vie à la contemplation de l'être supérieur⁷⁰ et leur permet de voir ce qu'on ne peut appréhender par la vue⁷¹. Alors, précise Julien en termes plotiniens, « notre esprit, se concentrant, s'entretient avec lui-même d'abord, puis, seul à seul avec Dieu, sans que personne y fasse obstacle. Car l'esprit n'a pas besoin d'oreilles pour apprendre, pas plus que Dieu n'a besoin de voix pour enseigner le devoir ; mais, en dehors de toute sensation, il y a communication entre notre intelligence et l'Être supérieur. Comment et par quel moyen, je n'ai pas le loisir de l'examiner en ce moment ; mais de cela, on a des témoins clairs et sûrs, parmi ceux que la sagesse élève au premier rang »⁷². La fin de cette citation fait plus que probablement allusion aux philosophes néoplatoniciens de ce temps qui, jusqu'ici, sont loin d'apparaître comme les thaumaturges dont on attribue la fréquentation à Julien⁷³.
- 39 Le *vous*, qui, ailleurs encore, est « le Dieu qui est en nous (...) et qui nous élève de cette terre vers notre parenté céleste »⁷⁴, amène Julien à faire l'éloge de la vie contemplative qui ne peut se concevoir qu'en dehors de toute activité humaine⁷⁵. Ce n'est donc

pas un hasard si son attachement à la philosophie contemplative et ses conceptions plotiniennes sont caractéristiques de la période qui précède son accession au trône. Les extraits significatifs cités ci-dessus proviennent du discours *Sur le départ de Salluste*⁷⁶ et de la *Lettre*⁷⁷ qui datent de son séjour en Gaule, plus précisément des années 358-359- Son désarroi se marque dans *l'Épître à Thémistius* écrite en 361, première année de son règne.

40 Une fois empereur, Julien voudra donc s'attacher à concilier $\pi\rho\alpha\zeta\iota\varsigma$ et $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, s'écartant par là de Plotin. Les parallèles avec Jamblique apparaissent alors de plus en plus nombreux⁷⁸ et les mentions explicites de théurgie se situent dans la même fourchette chronologique, à savoir entre 361 et 363.

41 Avant d'en arriver à la figure de Julien en tant que théurge, voyons d'abord comment il adapte sa conception de la philosophie à sa nouvelle tâche.

42 Précisément à l'époque où la théurgie se glisse dans son œuvre, à deux reprises, Julien précise le but de la philosophie, à savoir se connaître soi-même et se rendre semblable aux dieux⁷⁹. En effet, c'est grâce au précepte delphique du *Connais-toi toi-même*⁸⁰ qu'il cherche à concilier action et contemplation. Dans son discours *Contre Héracléios*, il affirme que réaliser dans ses actes le précepte delphique *Connais-toi toi-même* est en tout point digne d'un homme qui veut être à la fois stratège et philosophe⁸¹. L'intention politique de Julien se marque d'ores et déjà car ce précepte qui, chez Porphyre⁸² et Jamblique⁸³, invite à se tourner vers soi par amour de la contemplation, est élargi aux actes par Julien, en tant qu'empereur-philosophe.

43 L'exemple qu'il choisit pour illustrer ce point est celui de Diogène et de Cratès qui ont cherché dans leurs *actes* la réalisation du conseil divin⁸⁴. Écoutant le conseil delphique, Diogène était pieux non seulement en paroles mais aussi en *actes*⁸⁵. Un glissement s'est donc opéré dans l'interprétation par Julien du conseil delphique afin d'associer actes et philosophie.

44 Ces actes étant aussi les *œuvres de la piété*⁸⁶ ($\tau\acute{\omega}\nu$ της ευσέβειας έργων, expression synonyme de théurgie chez Jamblique⁸⁷), la même association entre actes et philosophie se retrouve dans la conception que Julien a de la tâche du prêtre. Selon lui, seule la

philosophie peut convenir aux prêtres⁸⁸, à qui il recommande encore de passer dans les temples les trente jours fixés par la loi romaine, en se consacrant à la philosophie⁸⁹, entendons à la contemplation⁹⁰.

45 Julien préconiserait-il pour le prêtre une alliance entre πράξις et θεωρία ? Comme il veut être roi-philosophe, n'envisage-t-il pas ici le rôle du prêtre-philosophe ? Dans un contexte où apparaît en filigrane la théurgie en tant qu'actes, n'a-t-il pas trouvé en celle-ci le moyen de concilier la figure du roi et du philosophe et, dans un même élan, celle du prêtre et du philosophe ?

46 C'est dans le statut particulier qu'il donne à la philosophie que nous allons trouver la réponse à ces questions et ajouter à cette double figure celle du théurge. Deux œuvres viennent nous éclairer à ce sujet, le *Contre Héracléios* et, rédigé quelques jours plus tard, *l'Hymne à la Mère des Dieux*.

47 Dans son discours *Contre le philosophe cynique Héracléios*, Julien envisage encore la philosophie comme voie de salut et il en précise le genre. Il fait l'éloge de la *philosophie initiatique et mystagogique*, qui a pour objet le mythe. Même si, dans le *Contra Galilaeos*, il ne manifeste à première vue aucune indulgence vis-à-vis des Grecs qui, selon ses propres termes, « ont forgé des fables invraisemblables et monstrueuses »⁹¹, dans le discours *Contre Héracléios* en revanche, il cherche plutôt à les justifier en leur attribuant une portée initiatique. Ces mythes doivent précisément conduire à Dieu par leur sens caché et leur invraisemblance : « Chaque fois que les mythes relatifs aux choses divines sont en désaccord avec la pensée, ils nous crient sur-le-champ, pour ainsi dire, et nous attestent de ne pas les croire à la lettre, mais d'en examiner et d'en explorer le sens caché (...). Par l'invraisemblance, en regardant au-delà de ce qui est dit clairement, il y a l'espoir de remonter jusqu'à l'essence abstraite des Dieux et la pensée pure se situant au-delà de tous les étants (...). Voilà les raisons pour lesquelles la philosophie initiatique et mystagogique s'exprime en termes singulièrement purs et graves, alors que par la pensée, l'interprétation de ceux-ci est assez différente »⁹². Ce que Julien appelle philosophie initiatique et mystagogique dérive donc à première vue de l'exégèse

allégorique, telle que nous l'avons rencontrée chez Porphyre. Mais Julien va plus loin que ce dernier à plusieurs égards. D'abord, alors que Porphyre rejetait les mythes scandaleux, Julien, au contraire, non seulement les accepte mais il leur attribue même une fonction importante pour le philosophe, car plus le mythe est scandaleux, plus il invite celui-ci à rechercher ses vérités cachées. Bien plus, Julien fait de ce type de démarche un moyen d'entrer en communication avec les dieux, puisque c'est avec l'aide de ceux-ci que la fable s'éclaire. Cette intervention, cette action des dieux est proche de la théurgie conçue, à la manière de Jamblique, non seulement comme une action de l'homme, mais surtout en dernier ressort comme une action des dieux. On ne s'étonnera donc pas que Julien attribue à Jamblique la paternité de cette conception nouvelle du mythe⁹³, conception qu'il expose ailleurs encore, soulignant le rôle que jouent les dieux dans l'élucidation des mythes obscurs : « Plus la fable est paradoxale et monstrueuse, plus elle semble attester de ne pas croire en ce qui y est dit, mais de s'ingérer dans ce qui y est caché et de ne pas renoncer avant que, *sous la conduite des dieux*, les choses, devenant claires, initient ou plutôt achèvent l'esprit qui est en nous, *sans oublier ce qu'il y a en nous de supérieur à l'esprit même* – une petite partie de l'Un et du Bien, possédant le Tout sans partage, un plérôme de l'âme -, et incluant l'âme tout entière dans l'Un et le Bien, par la présence transcendante, distincte et abstraite de celui-ci »⁹⁴.

- 48 Cette branche de la philosophie permet donc d'obtenir le salut de l'âme. On serait tenté de dire que Julien, qui se dit pourtant initié par Jamblique⁹⁵, attribue à la philosophie un rôle que Jamblique lui refuse⁹⁶, mais cette philosophie met en jeu quelque chose de supérieur au *vouç*, quelque chose qui pourrait bien être Γάνθος *vou*, la fleur de l'intellect du théurge des *Oracles Chaldaïques*⁹⁷ ou encore la *ὑπερφουῆς δύναμις του νοῦ*, la force surnaturelle d'intellect dont use le théurge de Jamblique⁹⁸. À ce stade, la philosophie devient méthode initiatique ; en d'autres termes, son degré suprême, assimilé aux pratiques de la théurgie, devient mystagogie. Le vocabulaire mystérique lui est appliqué, usage annoncé par Jamblique et développé par Proclus : les verbes

τελείν et μυεῖν lui sont désormais liés⁹⁹.

- 49 Afin de défendre les mythes grecs qui présentent un contenu invraisemblable et fabuleux, Julien souligne les monstruosités et les absurdités que renferme également la Bible¹⁰⁰. Cependant, il n'en rejette que le sens littéral qualifié de « blasphématoire », convaincu que ces histoires renferment chacune leur interprétation secrète¹⁰¹. À ses yeux, le tort des Juifs est d'accepter la littéralité de la mythologie, sans chercher à découvrir son sens caché.
- 50 À partir de Julien, l'idée que les mythes monstrueux possèdent une valeur suprême va faire son chemin et nous la verrons attestée à de nombreuses reprises chez Proclus, dont l'inspirateur est plus probablement Jamblique que Julien¹⁰².
- 51 Dans son *Hymne à la Mère des Dieux*, Julien développe un thème identique à celui du *Contre Héracléios* : il y fait l'exégèse du culte et du mythe d'Attis. La mutilation d'Attis est le *symbole* de l'arrêt de sa course vers l'infini et le début de la remontée de l'âme vers l'Un¹⁰³. Le rôle du mythe est toujours de pousser, par son aspect invraisemblable, à rechercher la vérité qui y est cachée, apanage d'une élite intellectuelle. Mais il faut bénéficier de l'aide des dieux, comme Julien l'a déjà souligné dans le *Contre Héracléios* : « Les Anciens (...) cherchèrent les causes des êtres éternels soit sous la conduite des dieux, soit par eux-mêmes, il vaut peut-être mieux dire qu'ils les cherchèrent sous la conduite des dieux ; quand ils les eurent trouvées, ils les recouvrirent de mythes paradoxaux, afin que, grâce au paradoxe et à l'invraisemblance, la fiction une fois découverte nous poussât à chercher la vérité (...). La vérité sur les dieux ne sera utile à l'élite intellectuelle que si en la recherchant *sous la conduite des dieux*, on la trouve et la saisit (...) »¹⁰⁴. G. Rochefort ajoute dans une note que cette aide des dieux sera obtenue par les pratiques théurgiques¹⁰⁵. Cette idée – déjà émise par Jamblique¹⁰⁶ –, si on ne la trouve pas dans cet extrait, est attestée dans d'autres passages, qui viennent ainsi confirmer la note de G. Rochefort : « [Se conformer aux rites divins] est d'autant plus efficace pour le salut de l'âme si elle fait plus grand cas d'elle-même que de la santé du corps, et en outre le corps lui-même paraît en retirer à son insu un

profit plus grand et plus admirable »¹⁰⁷.

- 52 L'idée que le culte assure le salut de l'âme et du corps, qu'on décèle également dans le *Contre Héracléios*¹⁰⁸, Julien l'affirme encore : « Par le rituel, non seulement l'âme, mais aussi le corps, sont dignes d'une aide importante et du salut »¹⁰⁹. Dans cette dernière citation, le rituel est désigné par le mot *ἀγιστεία*, qui, nous l'avons montré par de multiples références, désigne, chez Jamblique, le rituel théurgique¹¹⁰. L'idée du salut de l'âme et du corps se rencontre chez Jamblique. Mais ici, c'est par une citation des *Oracles Chaldaïques* que Julien choisit d'appuyer ses dires : « Les oracles des dieux en témoignent (...) »¹¹¹, dit-il. Et de citer l'oracle suivant : « C'est aussi la conservation de l'enveloppe mortelle de la chétive matière »¹¹².
- 53 Cet oracle qui fait, en effet, partie du recueil oraculaire attribué à Julien le Théurge ne constitue pas la seule référence aux *Oracles* que fait l'empereur : il attribue encore au « Chaldéen » l'idée que la remontée de l'âme se fait par l'intermédiaire des rayons du soleil¹¹³. On voit par là comment les *Oracles* viennent cautionner sa politique héliolâtrique.
- 54 Les *Oracles Chaldaïques* et Jamblique¹¹⁴ sont donc bien présents dans cet hymne et la théurgie vient s'inscrire dans une perspective que l'on peut résumer comme suit : elle constitue les rites par lesquels l'âme, se détachant du corps après purification, s'élève jusqu'aux dieux et reçoit d'eux illumination et divinisation, ce qui a la double conséquence de lui apporter l'aide des dieux nécessaire à la compréhension des mythes et de conférer au souffle vital une vigueur qui assurera la santé du corps¹¹⁵.
- 55 Mais revenons à la philosophie initiatique et mystagogique prônée par Julien dans le *Contre Héracléios*. Le passage le plus intéressant de ce discours est sans doute le suivant : « La nature ineffable et inconnue des *caractères* est par nature utile : elle soigne non seulement les âmes, mais aussi les corps et elle suscite la venue des dieux. Je pense que cela arrive souvent *aussi* par les mythes »¹¹⁶. Aux yeux de Julien, les mythes ont le même effet que ces « caractères ». Que sont ces caractères ? On pense évidemment à la divination « sur les caractères » évoquée par

Jamblique dans le *De Mysteriis*¹¹⁷. Or, ce genre de divination, condamné par Jamblique, n'apporte pas la venue des dieux, mais plutôt celle des mauvais démons. Il peut s'agir alors de ces caractères écrits sur une paroi que Jamblique ajoute à la suite des objets, formules et incantations « disposés pour les préparatifs de l'accueil, la venue (παρουσία, même terme chez Julien) et l'épiphanie des dieux »¹¹⁸. Mais la nature « ineffable » (ἀπόρητος) des caractères de Julien rappelle surtout les σύμβολα ἀπόρητα¹¹⁹, les symboles ineffables dont le pouvoir, selon Jamblique, opère l'union¹²⁰, dont la connaissance confère l'union¹²¹ : ce sont les symboles de la théurgie. Or, les rites de la théurgie provoquent la venue des dieux qui nous apporte « santé du corps et vertu de l'âme »¹²². Les rapprochements entre les deux textes sont significatifs. Cette branche particulière de la philosophie qu'est la philosophie initiatique et mystagogique, ayant pour objet la compréhension des mythes, est assimilée à la théurgie à deux égards : d'une part, les mythes et les rites présentent un caractère mystérieux et symbolique, d'autre part, les initiés qui les pratiquent obtiennent le salut de l'âme et même du corps.

- 56 Les extraits analysés ci-dessus ne nous ont donné qu'une approche implicite de la théurgie. Il en est d'autres où celle-ci apparaît explicitement. Nous nous proposons de les étudier systématiquement, dans l'ordre chronologique de leur apparition sous la plume de Julien, en remarquant d'ores et déjà que ces extraits proviennent des œuvres dogmatiques composées durant son règne.
- 57 La première utilisation du terme θεουργία se rencontre précisément dans le *Contre Héracléios*. Le thème central de ce discours ne concerne pas directement la théurgie. Celle-ci, nous l'avons montré, n'intervient en filigrane que pour éclairer ce que Julien appelle la philosophie initiatique et mystagogique ayant pour objet l'exégèse allégorique du mythe. Julien choisit d'illustrer son propos en présentant l'exégèse des mythes de Dionysos, d'Héraclès et de Sémélé¹²³. Il s'en prend ainsi à ceux qui, interprétant faussement le mythe de Dionysos, soutiennent que celui-ci « était un homme, puisqu'il naquit de Sémélé, mais

que devenu dieu par la *théurgie* et la *télestique* (...) il fut transporté sur l'Olympe par Zeus son père »¹²⁴. La théorie que combat Julien se rattache au courant évhémériste qui considérait que les dieux étaient d'anciens hommes. Dans cette optique, la théurgie apparaît dès lors comme le procédé par lequel cette déification s'est opérée, procédé initiatique, si l'on tient compte du rapprochement des termes théurgie et télestique, qui peut se concevoir, si l'on suit les catégories assignées à la théurgie par P. Boyancé, comme « la troisième forme de l'action théurgique (...) celle de Γάπαθανα-τισμό ?, des moyens par lesquels on assure la transformation d'une âme humaine en être immortel »¹²⁵. Ceci étant admis, on peut se demander à quelle origine on doit rattacher le mythe auquel Julien fait allusion et dont il condamne l'interprétation évhémériste. J. Bidez y décèle une influence orphique, mettant cet extrait en rapport avec la révélation des « anciens théurges » (autre allusion à la théurgie chez Julien, chronologiquement la dernière), rapportée par Julien dans une lettre adressée à Théodore. Selon cette révélation, « lorsque Zeus ordonnait l'univers, des gouttes d'un sang sacré tombèrent du ciel et donnèrent naissance au genre humain »¹²⁶. Cette origine orphique est suggérée par J. Bidez sur la simple présence des termes « théurges » et « théurgie » dans un contexte où il est question de Dionysos. L'interprétation de R. Turcan va dans le même sens dans la mesure où il attribue une origine orphique au mythe rapporté dans la lettre à Théodore : les gouttes de sang seraient celles de Dionysos Zagreus¹²⁷. Pour Anna Penati, par contre, chaque utilisation par Julien du terme « théurgie » veut indiquer précisément une origine chaldaïque. En ce qui concerne le mythe du *Contre Héracléios* relatif à l'immortalisation de Dionysos cité ci-dessus, elle établit un rapprochement entre l'origine phénicienne de Sémélé et les diverses mentions de Phéniciens dans le *Discours à Hélios Roi* qui expose une doctrine en affinité avec le système chaldaïque¹²⁸. Il semble difficile de trancher la question et les arguments avancés en faveur de l'une ou l'autre origine apparaissent bien fragiles. On ne peut exclure l'influence orphique dans la mesure où Julien lui-même rattache les mythes dits initiatiques à Orphée¹²⁹. Il y a cependant des

arguments en faveur d'une influence chaldaïque. En effet, par le mythe rapporté dans la lettre à Théodore, qui attribue une origine divine à la naissance de la race humaine, en tant que provenant des gouttes d'un sang sacré, Julien veut prouver que tous les hommes descendent des dieux et sont συγγενείς (de la même race). Cette συγγένεια implique le culte des dieux et l'amour du prochain ; elle légitime les œuvres de la piété (τα της ευσέβειας εργα¹³⁰) et justifie que l'on considère les temples et les images des dieux avec déférence et dévotion, comme étant des symboles (σύμβολα) établis par nos pères¹³¹. Outre les rapprochements que l'on a pu établir entre les σύμβολα de Julien et ceux de Jamblique¹³², on relève une nouvelle utilisation du vocabulaire de la théurgie de Jamblique et, par-delà Jamblique, de la théurgie des *Oracles* : τα εργα. On a vu aussi combien la notion de συγγένεια était fondamentale pour la théurgie selon Jamblique, notion profondément grecque qui avait déjà permis à Platon de justifier le culte aux dieux¹³³. Dans ce cas précis, l'hypothèse d'une influence des Orphiques pourrait alors céder le pas à celle d'une influence de Jamblique et des *Oracles Chaldaïques*. Ceux-ci font depuis longtemps l'objet d'une grande admiration de la part de l'empereur qui, alors qu'il n'était que César, déclarait : « Je raffole de Jamblique en philosophie et de mon homonyme en théosophie »¹³⁴. Il n'est pas impossible dès lors que le mythe de la lettre à Théodore, donné par Julien comme une « révélation des dieux plus importante, plus respectable, plus décisive »¹³⁵ atteste une origine chaldaïque, d'autant plus que l'expression même την τών θεών φήμην ή παρα-δέδοται est à rapprocher d'autres qui, sans conteste, évoquent les *Oracles Chaldaïques*. A. Penati y voit une preuve supplémentaire d'une origine chaldaïque¹³⁶. Effectivement, nombreuses sont les références qui viennent étayer cette hypothèse¹³⁷. Pour en terminer avec cette question qui tend à nous éloigner de notre sujet, nous voudrions émettre la possibilité qu'il y ait, dans l'œuvre de Julien, la présence d'une double influence, orphique et chaldaïque, que l'on pourrait envisager à la lumière de certains extraits des *Noces de Philologie et de Mercure* de Martianus Capella que P. Boyancé choisit précisément afin d'illustrer le rite théurgique d'immortalisation et

dans lesquels on a pu déceler l'influence conjointe des *Orphica* et des *Chaldaica*¹³⁸. Il est intéressant de souligner que cette influence conjointe sera particulièrement fréquente dans l'œuvre de Proclus. Par conséquent, on peut croire que la théurgie devient un concept de plus en plus large, englobant toute sorte d'initiation. Cela se conçoit d'autant plus aisément que Jamblique lui-même avait élargi la théurgie chaldaïque au rite païen tout entier lui conférant ainsi le statut revalorisant de culte à mystères : on s'initie dorénavant au culte païen, comme, de façon plus abstraite, on s'initie à la philosophie platonicienne. Cet élargissement de la théurgie, depuis son sens chaldaïque (théurgie telle qu'elle est exposée dans les *Oracles Chaldaïques*) jusqu'au sens jambliquien (théurgie telle qu'elle est exposée dans le *De Mysteriis*), repris et accommodé par Julien, permet de comprendre que, quelques années plus tard, Proclus parle « des théurgies »¹³⁹.

- 58 Le *Contre Héracléios* et l'*Hymne à la Mère des Dieux* ont été rédigés à quelques jours d'intervalle au mois de mars 362¹⁴⁰. Dans l'*Hymne à la Mère des Dieux*, on note trois autres emplois des termes θεουργός et θεουργία.
- 59 Le premier se trouve dans un contexte moins énigmatique que les précédents, puisque le « Chaldéen » et sa « mystagogie » sont explicitement désignés : « Si je touchais maintenant à la mystagogie secrète que le Chaldéen inspiré a célébrée à propos du Dieu aux sept rayons, élevant les âmes par celui-ci, je dirais des choses ignorées, et même tout à fait ignorées du moins de la populace, mais connues des bienheureux *théurges* »¹⁴¹. Le terme *ἐπτάκις*, appartenant au vocabulaire chaldaïque¹⁴², et la distinction entre les *théurges* et la masse, rencontrée dans les *Oracles*¹⁴³, attestent à coup sûr une influence chaldaïque dans cet hymne, qui atteste encore d'autres termes proprement chaldaïques et des allusions aux τῶν θεῶν λόγια, expression fréquemment utilisée pour désigner les *Oracles Chaldaïques*¹⁴⁴. Les *théurges* sont ici ceux qui connaissent l'enseignement transmis dans les *Oracles*, et désignent donc probablement Jamblique et également les philosophes néoplatoniciens contemporains de Julien, à qui il doit peut-être sa conversion¹⁴⁵.

- 60 Le second emploi du terme *θεουργός* se trouve dans un extrait de l'hymne où l'influence de Jamblique et des *Oracles* a été soulignée plus haut¹⁴⁶ : les théurges sont ceux qui, par le rite (δια τη ? ἀγιστείας) sauvent le corps et l'âme : « Les Dieux la [= la conservation de l'enveloppe mortelle de la chétive matière] promettent à ceux d'entre les *théurges* qui sont d'une incomparable pureté »¹⁴⁷.
- 61 Enfin, à la fin de son hymne, Julien demande à la déesse de lui accorder « la perfection dans les pratiques *théurgiques* »¹⁴⁸. Et là, on se souviendra combien Jamblique s'était attaché à montrer que le rite ne souffre ni oubli ni erreur dans son déroulement¹⁴⁹. On constate aussi dans cette prière finale que Julien demande encore « la vérité sur les dogmes »¹⁵⁰. Ce rapport de connaissance est inspiré d'une certaine théurgie propre aux *Oracles*¹⁵¹ et rappelle que les théurges constituent une minorité détentrice de la vérité¹⁵².
- 62 Quelques mois plus tard, en décembre 362, Julien rédige le *Discours sur Hélios-Roi*. Si, contrairement aux deux oeuvres précédentes, il ne contient aucune mention expresse de théurgie, en revanche, l'influence du « divin Jamblique »¹⁵³, s'y marque aussi fortement¹⁵⁴. Outre l'intérêt philosophique de ce discours, révélateur des accommodements que Jamblique a apportés à la théorie des deux mondes de Platon, c'est aussi l'aspect politique qu'il convient de souligner ici : car le but de Julien n'est pas seulement de justifier philosophiquement l'omnipotence du dieu solaire, il veut aussi en imposer le culte dans tout l'empire. À cette fin, il a recours à des sources diverses, se référant aux *Oracles Chaldaïques*, parfois sans les citer, mais dans les termes mêmes¹⁵⁵. Par cette manière de cautionner son propos, il se rapproche de Jamblique, mais il le fait à des fins politiques.
- 63 Vers le mois de janvier 363, soit un mois à peine après avoir rédigé le *Discours à Hélios-Roi*, Julien adresse à son ami Théodore – à qui il confère bientôt le titre de grand-prêtre – une lettre particulièrement éclairante sur sa politique religieuse et sur les réformes qu'il envisage pour le clergé païen. Cette conception d'un clergé païen, décelée chez Jamblique, a donc ses prolongements chez Julien. Cette lettre en fixe les règles.
- 64 Conscient que le christianisme tire sa force de l'organisation de

son église et de la manière de vivre de son clergé, Julien tente de riposter, en invoquant des coutumes ancestrales. Ainsi, face à la charité chrétienne, il dresse la loi de l'hospitalité qu'il justifie par l'idée que l'homme est un parent pour l'homme¹⁵⁶. Et comme caution à cette συγγένεια, il fait appel à une révélation des théurges¹⁵⁷.

65 Dans cette lettre, Julien expose également une conception de la piété et du culte, digne d'un disciple de Jamblique. Ses propos reflètent les trois principales caractéristiques de la théurgie selon le *De Mysteriis*. Le culte doit être constitué d'actions¹⁵⁸, qui sont des *symboles* établis par les dieux et transmis aux hommes : « Que chacun de nous (...) accomplisse les *œuvres de la piété*, en s'efforçant d'avoir toujours quelque pensée pieuse à propos des dieux et en tournant son regard vers leurs temples et leurs images avec déférence et piété, plein de respect comme s'il voyait les dieux présents. En effet, les statues, les autels, la garde du feu inextinguible et en un mot toutes les choses de ce genre, nos pères les ont établis comme *symboles*¹⁵⁹ de la présence des dieux (...) »¹⁶⁰. « Quant aux hymnes en l'honneur des dieux, la plupart sont un *don accordé par les dieux eux-mêmes* quand nous leur avons adressé des prières »¹⁶¹.

66 Même si les dieux n'en ont pas besoin, il faut leur accorder un culte qui, comme eux, est éternel : « Ceux qui honorent les statues des dieux, même si ceux-ci n'en ont nullement besoin, les persuadent de leur apporter protection et sollicitude (...). En effet, si un dieu n'a besoin de rien, ce n'est pas pour cela qu'il ne faut rien lui offrir »¹⁶². Au contraire, « il convient d'adorer non seulement les images des dieux, mais aussi leurs temples, leurs enceintes sacrées et leurs autels »¹⁶³. Enfin, dans le culte, le prêtre « s'approche des dieux »¹⁶⁴. Toutes ces caractéristiques dérivent de la théurgie selon Jamblique et c'est bien au sens large du terme qu'il faut l'entendre dans l'œuvre de Julien. L'innovation consiste à faire intervenir la théurgie dans une politique religieuse plutôt que dans la religion en tant que telle.

67 Toujours dans cette même fourchette chronologique très étroite – une année à peine s'est écoulée entre le *Contre Héracleios* et la *Lettre à Théodore* –, pendant l'hiver 362, à Antioche, Julien

compose le *Contra Galilaeos*. La portée politique de ce traité ne saurait être passée sous silence, puisqu'au siècle suivant, Cyrille, le patriarche d'Alexandrie, ressent encore le besoin d'en écrire une réfutation¹⁶⁵. La théurgie s'y trouve mêlée, plus encore que dans les œuvres précédentes, dans une intention de récupération à des fins politiques. Cette récupération est double, dans la mesure où Julien veut montrer que le christianisme a pratiqué une double apostasie, l'une à l'égard de l'hellénisme, l'autre à l'égard du judaïsme. Ainsi, abordant le thème de la circoncision, qui ne pouvait manquer de passer pour étrange aux yeux des païens, Julien va même jusqu'à se poser en adorateur du Dieu des Juifs car, dit-il, Abraham, Isaac et Jacob étaient des Chaldéens, « race sainte de *théurges* »¹⁶⁶. Il évoque donc la théurgie dans un passage de circonstance, où il s'agit de démontrer la supériorité des Juifs sur les Chrétiens, en tant que représentants d'une lointaine tradition, acquise, de surcroît, par l'intermédiaire des Égyptiens¹⁶⁷. Les Chrétiens, par contre, adorent Jésus, « dont le nom n'est prononcé que depuis à peine trois cents ans »¹⁶⁸. Il apparaît donc que, quand il s'agit de comparer judaïsme et christianisme, à l'avantage du premier, Julien se sert de la théurgie comme moyen de revalorisation.

68 Pourtant, dans le même traité, lorsqu'il compare les Hébreux aux Hellènes, il avance que ce qui manque aux premiers, c'est précisément la théurgie. Il affirme que Salomon passe pour un théurge aux yeux des Hébreux : « Le très sage Salomon a-t-il quelque ressemblance avec, chez les Grecs, Phocylide, Théognis et Isocrate ? Laquelle ? (...) Salomon était versé en *théurgie*, dit-on. Comment cela ? N'est-ce pas également ce Salomon qui adora nos dieux, trompé, prétendent-ils, par sa femme ? (...) Donc, s'il a été trompé par une femme, ne dites pas qu'il est *sage* ; par contre, si vous êtes convaincus de sa sagesse, ne croyez pas qu'il ait été trompé par une femme, mais que c'est (...) pour obéir à *l'enseignement reçu du dieu qui s'est révélé à lui*, qu'il a également adoré les autres dieux. Car l'envie et la jalousie n'atteignent pas *les hommes supérieurs* (...) »¹⁶⁹. Cet extrait nous permet d'entrevoir le théurge comme un sage, un homme supérieur ayant reçu une révélation et la théurgie comme action

(adoration des dieux) fondée sur celle-ci. Salomon ne peut être considéré comme théurge que si son adoration des autres dieux lui a été inspirée par une révélation divine. Ce sont ces mêmes hommes supérieurs, « *élite intellectuelle* »¹⁷⁰ qui sont capables, avec l'aide des dieux – obtenue grâce à la théurgie¹⁷¹ –, de déceler la signification des mythes monstrueux. Les Juifs, ne possédant pas la théurgie, comme l'affirme Julien dans l'extrait ci-dessus, ne peuvent donc pas aller au-delà du sens littéral de leurs mythes.

69 Dans le *Contra Galilaeos* encore, Julien insère également la théurgie dans son programme de récupération du rituel païen. Évoquant le déclin de la divination, il avance que la théurgie aurait été envoyée par Zeus afin de pallier la disparition des oracles. Selon lui, si l'on ne communique plus avec les dieux par les oracles, la relation avec le divin s'opère désormais « *par le truchement des arts sacrés* »¹⁷², c'est-à-dire par la mantique théurgique ou divine, qui repose sur le contact direct avec la divinité.

70 Afin de légitimer sa propagande religieuse et d'appuyer sa critique des religions juive et chrétienne, Julien intègre dans sa démarche, outre le statut de la théurgie en tant que rituel sacré, le fondement philosophique de celle-ci. Adoptant le concept de la hiérarchie des êtres supérieurs¹⁷³, il attribue au Dieu des Hébreux le rang intermédiaire de dieu ethnarque. Les dieux ethnarques ont un pouvoir limité à une nation alors que Zeus, qui se trouve au sommet de cette hiérarchie, a un pouvoir qui s'étend sur toute chose. C'est pourquoi, selon Julien, « il convient de penser que le Dieu des Hébreux n'est pas le Créateur de tout l'univers et qu'il n'exerce pas son pouvoir sur toute chose mais, au contraire, qu'il est réduit et, ayant un pouvoir limité, considéré comme faisant partie des autres dieux »¹⁷⁴. En développant ce thème, il s'attaque à la prétention d'universalité du christianisme.

71 Nous pensons avoir montré comment Julien intégra la théurgie dans son œuvre à des fins politiques. Mais, peut-être suffisait-il de remarquer que, même s'il connaissait depuis longtemps les ouvrages de Julien le Théurge et de Jamblique¹⁷⁵, il ne fit intervenir explicitement la théurgie que dans les dernières années de sa vie, à un moment où foi religieuse et propagande politique

se mêlent étroitement.

- 72 Après la tentative manquée de restauration religieuse de Julien, le culte païen retombe définitivement dans la clandestinité.
- 73 Un petit traité, cependant, mérite qu'on s'y arrête un instant : le *Περί θεών και κόσμου*, dont nous avons déjà souligné l'inspiration jambliquienne. Il est l'œuvre de Saloustios, questeur de Julien César, puis préfet d'Orient sous Julien Empereur, enfin tout simplement ami et confident à qui Julien dédia plusieurs de ses œuvres¹⁷⁶.
- 74 Afin de donner au paganisme rénové un exposé des dogmes sur lesquels il repose, Julien chargea Saloustios de composer un traité qui constituerait le fondement officiel de la nouvelle foi. Cet ouvrage aurait été composé entre le 22 mars et le 16 juin 363¹⁷⁷ et est donc assez logiquement imprégné des doctrines exposées dans les œuvres de Julien écrites durant son règne, dans lesquelles l'influence de Jamblique se marque nettement. Rien d'étonnant dès lors si le traité *Des Dieux et du Monde* peut lui-même, à de nombreuses reprises, être mis en parallèle avec le *De Mysteriis* de Jamblique¹⁷⁸. Pourtant le terme même de théurgie en est totalement absent. Pour cette raison sans doute, H.-D. Saffrey affirme que la théurgie resta l'apanage des philosophes et ne paraît pas dans le traité de Saloustios¹⁷⁹. Mais que peuvent représenter les rites d'initiation (τελεταί), apparentés aux mythes et qui font communier avec le monde et avec les dieux¹⁸⁰, si ce n'est la théurgie ? Ne sont-ils pas théurgiques, ces rites créés par les dieux entre autres moyens pour empêcher les âmes de faillir¹⁸¹, et ces pratiques auxquelles les dieux ne gagnent rien, mais qui font gagner la communion avec eux¹⁸². Enfin, que seraient ces « caractères », cités aux côtés des plantes et des pierres, qui imitent les indicibles puissances d'en haut, sinon les rites de la théurgie¹⁸³ ? Si H.-D. Saffrey n'a pas vu dans le traité de Saloustios d'allusion à la théurgie, c'est que celle-ci doit y être considérée au sens large du terme, c'est-à-dire, comme chez Jamblique, dans le sens de rite païen tout entier, ce qui correspond d'ailleurs à l'objectif du traité. Il n'y est pas question de théurgie chaldaïque dont H.-D. Saffrey a montré la place dans la pensée et l'œuvre des philosophes néoplatoniciens.

75 Le traité de Saloustios, on l'imagine aisément, ne pouvait jouer un rôle que sous le règne de Julien. Il ne fut donc pas prépondérant dans le sauvetage du paganisme après la mort de l'empereur et quand Proclus, moins d'un siècle plus tard, prend la direction de l'Académie d'Athènes, le christianisme est depuis longtemps la religion officielle de l'empire byzantin. On peut se douter dès lors que la connotation politique qu'avait donnée Julien à la théurgie fait place, dans la pensée de Proclus, à une dimension purement philosophique et religieuse.

La théurgie selon Proclus

Théurgie et tradition hellénique chez Proclus

76 De tous les philosophes néoplatoniciens, Proclus est celui que l'on connaît le mieux, de par sa longévité, la conservation d'une grande partie de son œuvre et grâce au récit de sa vie que l'on doit à son disciple Marinus¹⁸⁴. Pourtant, si l'œuvre de Proclus, telle qu'elle nous est parvenue, est en effet plus importante en volume, elle n'offre nulle part un exposé sur la théurgie aussi systématique que ne le présente le *De Mysteriis* de Jamblique. Peut-on dès lors espérer y trouver des éclaircissements au sujet des rites théurgiques dont on décèle la première allusion dans les *Oracles Chaldaïques* ? Nous traiterons de cette question dans la deuxième partie de cette étude, consacrée aux rites théurgiques selon Proclus.

77 Avant toute chose, nous tenons à montrer comment, ici plus qu'ailleurs, la théurgie s'insère dans le sauvetage philosophique du paganisme. Proclus vit, en effet, à une époque où le christianisme est devenu la religion officielle de l'empire byzantin¹⁸⁵. Mais, plutôt que de l'attaquer de front, comme l'ont fait Porphyre et Julien en rédigeant un traité contre les Chrétiens¹⁸⁶, Proclus entreprend une revalorisation de la tradition hellénique. Nous savons par son disciple Marinus que, suite à une apparition d'Athéna, telle devait être sa tâche¹⁸⁷. Nous situons donc une fois encore notre recherche dans une optique de récupération où symbolisme et théurgie jouent un rôle essentiel, plaçant ainsi Proclus dans la lignée de Jamblique, comme nous

aurons à maintes reprises l'occasion de le souligner¹⁸⁸.

78 Une des facettes les plus significatives de cette entreprise de récupération concerne les mythes traditionnels d'Homère et d'Hésiode que Proclus réhabilite par le mode symbolique. Amorcé dans ce sens par Porphyre et surtout par Julien, ce mouvement trouve son point culminant dans l'œuvre de Proclus, pour qui les mythes sont destinés, par ce qu'ils ont de scandaleux, à provoquer la recherche de la vérité. Ce dernier consacre, en effet, une large part de son *Commentaire sur la République* à défendre les mythes de ceux qu'il appelle les Théologiens¹⁸⁹, au même titre, il est important de le souligner, qu'Orphée et les deux Julien auteurs des *Oracles Chaldaïques*. Il veut, dit-il, montrer « comment on pourrait défendre convenablement Homère contre le Socrate de la République et montrer qu'Homère donne et sur les choses divines et sur les choses humaines les enseignements les mieux en accord et avec la nature des choses et avec les dogmes les plus chers au philosophe lui-même »¹⁹⁰. Par cette entreprise, il vise aussi à lever la contradiction de Platon lui-même et concilier « l'Homère déclaré dans le *Phédon* divin poète et l'Homère montré dans la *République* comme venant en troisième à partir de la vérité »¹⁹¹, considérant qu'il n'y a chez Platon qu'une « apparente réfutation d'Homère »¹⁹². Nous montrerons plus loin, en effet, que Proclus entreprend aussi une récupération de Platon et nous soulignerons, à cet égard, le rôle des *Oracles* et de la théurgie.

79 Mais revenons à Homère et à ses mythes monstrueux : comment attribuer aux dieux « crimes, adultères, vols, éjections hors du ciel (...) et toutes autres abominations incessamment répétées chez Homère et les autres poètes »¹⁹³ ? En réalité, selon Proclus, le mythe voile volontairement une vérité inaccessible à la masse humaine, ne laissant apparaître de cette vérité que quelques traces à partir desquelles quelques-uns seulement pourront s'élever à la contemplation¹⁹⁴. Le mythe est donc une écriture symbolique. Mais ce n'est pas en cela que réside l'originalité de la démarche de Proclus : elle réside dans l'utilisation de la théurgie pour argumenter son propos. Comme s'il était indéniable et reconnu par tous que la théurgie est *acte* symbolique, Proclus invite, de la

même manière, à reconnaître le mythe comme *parole symbolique*. Voici ce qu'il affirme en effet dans une comparaison entre rite et mythe, par ailleurs fréquente dans son œuvre : « Qui ne conviendrait en effet que les mystères et les initiations tirent les âmes de la vie matérielle et mortelle et les relient aux dieux (...) ? Celui de nous qui accuse les mythes de ce bouleversement effrayant et criminel des anciens usages incrimine aussi la révélation des mystères et l'introduction, chez les hommes, des initiations (...). Ni les initiations et les puissances des mystères ne sont dignes d'être accusées par les gens sensés à cause de la *dépravation de ceux qui les reçoivent*, ni les mythes ne pourraient être justement considérés comme nuisibles aux auditeurs à cause de la *perversité de ceux qui les utilisent de façon hasardeuse et irréfléchie*, mais, en tout cela, il faut incriminer la *disposition fautive et sottise des gens qui les manipulent* »¹⁹⁵. Il n'est certes pas fait mention de théurgie dans cet extrait, mais que pourraient être ces mystères et ces initiations sinon la théurgie ? Dans ce passage, en effet, l'influence de Jamblique se marque de façon nette dans l'insistance avec laquelle Proclus préconise de ne pas juger de la bonne ou de la mauvaise qualité des choses d'après ceux qui en usent perversement¹⁹⁶.

- 80 Toujours héritier de l'organisation jambliquienne de la hiérarchie polythéiste, Proclus reconnaît l'existence de chaînes reliant les êtres et souligne l'importance de ne priver dans le mythe, comme dans le rite, aucun des dieux de la part qui lui revient. Cette nouvelle comparaison entre rite et mythe, conçue une fois encore afin d'en expliquer le double aspect, l'apparent et le caché, s'exprime en ces termes : « De même que l'art des rites ayant distribué comme il faut l'ensemble du culte entre les dieux et les compagnons des dieux (...), s'attire la bienveillance des dieux par les initiations les plus saintes et les symboles mystiques, de même les pères de ces sortes de mythes, (...) se souciant de rapporter les mythes à toute la chaîne qui procède de chacun, ont posé le revêtement des mythes et leur aspect figuratif comme analogue aux créatures les plus extrêmes et qui président aux événements derniers et matériels, mais ont livré à ceux qui aiment à contempler les êtres ce qui est caché et inconnaissable au

commun des mortels comme une révélation de l'essence des dieux cachée dans un sanctuaire inviolable »¹⁹⁷. Dans cet extrait, les parallèles avec Jamblique sont une fois de plus frappants. Pour Jamblique, il importe que le rite s'adresse à toutes les classes de dieux, sans en oublier aucun d'entre eux¹⁹⁸ ; il en est de même chez Proclus en ce qui concerne le mythe. En effet, le niveau le plus bas du mythe, c'est-à-dire le mythe pris au sens premier, s'adresse aux divinités qui président à la matière ; le niveau le plus haut aux dieux transcendants. On retrouve une hiérarchie semblable à celle que Jamblique avait établie dans la théurgie, destinant le culte matériel aux dieux matériels, le culte incorporel aux dieux incorporels. On retrouve à nouveau la distinction entre la masse et l'élite : pour Jamblique, quelques-uns seulement peuvent prétendre au niveau le plus élevé de la théurgie par la connaissance de ses symboles secrets ; de même, Proclus réserve à quelques-uns également de trouver dans le mythe la révélation qui y est cachée.

81 De ce rapprochement entre le rite et ce genre de mythes, Proclus déduit qu'il y a deux types de mythes : ceux de Platon, les mythes philosophiques, et ceux d'Homère, appropriés aux rites de l'art hiératique. Ces derniers doivent être rejetés de l'éducation des jeunes et, d'après Proclus, c'est en cela seulement qu'ils sont critiqués par Platon. Il en veut pour preuve que Platon lui-même distingue lui aussi deux types de mythes, et il associe les mythes d'Homère « aux plus saintes des initiations et aux plus parfaits des mystères », considérant qu'ils contiennent une mystagogie, ce qui implique que leur audition doit être réservée, « dans le secret, au plus petit nombre possible »¹⁹⁹. S'il est nécessaire d'en parler, dit en effet l'auteur de la *République*, il faudrait le faire en secret, devant le plus petit nombre possible d'auditeurs²⁰⁰. En interprétant ces propos de Socrate, Proclus valorise le mythe et le rite.

82 Prolongeant la pensée de Platon, il affirme alors que les mythes homériques, au même titre que la téléstique²⁰¹, procurent l'union avec le divin : distinguant toujours les deux mêmes types de mythes, il considère en effet que « l'un est éducatif, l'autre, en rapport avec la téléstique, l'un, préparant à la vertu morale,

l'autre, procurant l'union avec le divin, l'un, capable d'aider la grande masse d'entre nous, l'autre, approprié seulement à un très petit nombre, (...) »²⁰². Dans cet extrait, on peut reconnaître en filigrane les catégories que Jamblique a établies au niveau de la théurgie : les mythes de type homérique sont assimilables au plus haut niveau de la théurgie selon Jamblique, menant à l'union mystique et réservé à quelques-uns capables de se libérer du corps et de la matière, car, dans l'interprétation de ces mythes comme à ce niveau de théurgie, il ne faut pas mêler la matière, sous peine de détruire leur puissance élevante²⁰³. Leur caractère symbolique offre un autre point commun entre eux et, afin de clarifier ce point, Proclus a recours, une fois encore, à la comparaison avec « les préceptes de l'art hiératique »²⁰⁴ : les formules prononcées lors des mystères et des initiations sont symboliques et doivent leur efficacité au fait que ces symboles sont appropriés, *connaturels* aux dieux²⁰⁵. Cette notion de connaturalité, dont nous connaissons maintenant l'importance dans le déroulement des rites de la théurgie²⁰⁶ est introduite par Proclus dans le sauvetage du mythe puisque, selon lui, « certains des mythes (...) relie aux choses divines par la ressemblance des symboles »²⁰⁷. La théurgie et les principes de symbolisme et de connaturalité sur lesquels elle repose viennent ainsi à la rescousse d'une tradition grecque « blâmée par les contemporains »²⁰⁸, et permettent à Proclus de mettre en accord deux monstres sacrés de la tradition, Platon et Homère²⁰⁹.

83 Par la théurgie, Proclus, non seulement, met en accord Homère et Platon, mais il accorde la théurgie elle-même avec Homère, ce qui présente le double avantage de sacraliser Homère, qui se trouve confirmé par « la mystagogie reçue en tradition des dieux » et de rattacher la théurgie à une tradition qui trouve ses sources écrites dans Homère. Tentant de répondre à l'objection de Socrate à propos des changements de formes des dieux qui sont présentés dans les mythes homériques, Proclus se fonde sur un *Oracle*²¹⁰ pour affirmer que, dans leurs épiphanies, les dieux apparaissent sous des formes variées sans subir eux-mêmes aucune altération mais parce que ceux qui y participent varient. Cette interprétation quelque peu forcée de *l'Oracle* trouve

probablement son origine chez Jamblique qui avait largement insisté sur la nécessité de distinguer participant et participé²¹¹. Rappelant qu'Homère est un poète inspiré²¹², Proclus accorde ainsi Homère et les *Oracles* et rapproche une fois encore les mythes du poète avec les opérations de l'art hiératique, en ceci que, si, dans les épiphanies provoquées par les *actes* de la théurgie, les dieux se présentent sous diverses formes, il est normal, selon lui, que les *paroles* du poète en fassent état²¹³.

84 Dans le même ordre d'idées, c'est encore à la lumière des *Oracles* que Proclus interprète le texte d'Homère, lorsque, mettant en parallèle un fragment des *Oracles*²¹⁴, où le dieu se dit trop lourd pour le cœur de mortel qui le reçoit, et cet extrait d'Homère : « L'essieu de chêne, sous le poids, poussa un grand gémissement : car il portait une terrible déesse », il cherche à prouver que le participant attribue au participé ses propres critères et attribue du poids au divin qui est sans poids²¹⁵.

85 Lorsque Proclus confirme ou interprète Homère par les *Oracles*, assurant ainsi la véracité et le caractère sacré de la poésie homérique, par la même occasion, il glisse dans son exégèse des concepts fondamentaux de la théurgie. Afin d'asseoir le concept nouveau de théurgie sur la tradition hellénique, il décèle notamment dans l'œuvre homérique les notions de symbolisme et de « séries », dont la connaissance assure, entre autres facteurs, la réussite du rite théurgique. Telle fut, comme nous l'avons montré, la démarche de Jamblique. Dans *l'Iliade*, par exemple, Achille connaît les *symboles appropriés aux dieux* et, s'il lui arrive de préférer des menaces envers Apollon, c'est en réalité contre le démon qui occupe le niveau le plus bas dans la « chaîne apolliniaque » : « Qu'Achille, plus que tout autre héros, est, selon Homère, le plus fiable en matière de culte des dieux, il le montre lui-même quand il conseille de rendre hommage à Apollon, (...) et qu'il prie avec la connaissance qui convient aux dieux ; car purifier la coupe, la consacrer de préférence au seul Zeus, (...) c'est là une preuve évidente du respect vis-à-vis du divin et de la connaissance des symboles appropriés à ceux qu'on honore. Que si d'autre part, Achille a lancé contre Apollon des paroles plus hardies qu'il ne sied, il faut se rendre compte que les classes

apolliniques s'étendent depuis le haut jusqu'aux derniers degrés, qu'elles sont les unes divines, d'autres angéliques, d'autres démoniques et que ces classes comportent toutes sortes de variétés (...) et il n'est pas en faute eu égard au dieu lui-même, mais eu égard au démon rangé parmi les plus partiels de la série apollinique »²¹⁶. En attribuant au héros homérique la connaissance des symboles et en trouvant chez Homère la théorie des « chaînes » reliant les classes les plus basses aux plus élevées, Proclus rattache le fondement théorique de la théurgie à la plus ancienne tradition grecque. Il procède de même pour le rituel. Ainsi Achille, lors des funérailles de Patrocle, exécute-t-il, selon lui, le rite théurgique de l'ἀπαθανατισμός²¹⁷, rite fait d'invocations afin que le véhicule de l'âme, *löχημα* des *Oracles Chaldaïques*²¹⁸, soit purifié : « Il faut dire que tous les agissements d'Achille, touchant ce bûcher, étant donné qu'ils élèvent l'âme de Patrocle à la vie séparée, imitent les procédés dont usent les *théurges* pour donner l'immortalité à l'âme. C'est pourquoi Achille non seulement est dit, debout devant le bûcher, invoquer les vents (...) pour que et le véhicule apparent [= le corps] obtienne, grâce à leur mouvement visible, le traitement approprié, et le *véhicule* plus divin que celui-ci soit purifié et retourne à son lot propre, attiré par les rayons de l'air, de la lune et du soleil, comme dit quelque part l'un des dieux (...). Il a accompli ces actes, usant de méthodes *hiératiques* »²¹⁹.

- 86 La méthode de Proclus vise donc à un double effet : d'une part, elle veut récupérer et sacrifier Homère par la théurgie, faisant ainsi du poète un poète inspiré par les dieux, dont l'écriture, sacrée et symbolique, devient une révélation comprise seulement par quelques initiés, et procure l'union avec le divin ; d'autre part, elle veut trouver dans Homère le bien-fondé de la théurgie²²⁰. Nous pouvons montrer que Proclus adopte la même démarche en ce qui concerne Platon.
- 87 Ce qui frappe probablement le plus à la lecture des commentaires de Proclus, c'est l'acharnement avec lequel il cherche à mettre en accord Platon et les *Oracles*. Innombrables sont les passages où Platon se trouve confirmé par la *théologie transmise par les dieux* (ἡ θεοπαράδοτος θεολογία²²¹) ou par *ceux qui s'en inspirent* (ol

ἐκ της θεοπαραδότου θεολογίας ορμώμενοι²²²) ou tout simplement par les *Oracles* qui témoignent ainsi en faveur de l'enseignement de Platon²²³. En cela, il ne fait pas œuvre originale puisque son maître Syrianus aurait écrit une *Συμφωνία Ὀρφείως Πυθαγόρου Πλάτωνος προς τά λόγια βιβλία δέκα*²²⁴, ouvrage perdu mais souvent cité par Proclus²²⁵. Ceci témoigne qu'un pas de plus va être franchi par rapport à Jamblique : les *Oracles* et la théurgie sont dorénavant la référence obligée, non tant en matière de rite, ce qui avait été le principal souci de Jamblique, qu'en matière de théologie, surtout platonicienne. Mais, à côté de cela, Proclus se sert de Platon afin de cautionner les *Oracles*. Cette double démarche le confine au paradoxe suivant : s'il considère évidemment la théurgie (issue des *Oracles Chaldaïques*) chronologiquement postérieure à Platon²²⁶, il lui arrive aussi de parler des *Oracles*, ou de leur enseignement, comme s'ils étaient antérieurs à Platon : « Platon et avant lui les Dieux appellent l'âme épanchement ou source (...) »²²⁷, allant presque jusqu'à mettre un oracle dans la bouche de Platon : « Il s'en faut de peu que Platon ne proclame ceci : *de là, violemment entraînée, la foudre s'élançe dans les creux des mondes, (...)* »²²⁸. Platon parle par les *Oracles*. Il est vrai que ceux-ci auraient émané de la révélation de l'âme de Platon faite à Julien le Chaldéen par l'intermédiaire médiumnique de son fils²²⁹.

88 Nous avons choisi d'illustrer cette double démarche par un exemple particulièrement éclairant à cet égard. Il concerne le mode de remontée vers l'intelligible, envisagé dans la neuvième question du livre IV de la *Théologie platonicienne*, où Proclus dévoile d'emblée son intention de rapprocher Platon des théurges, puisque, selon lui, Platon « envisage comme mode de remontée jusqu'à l'intelligible le même que celui que les *théurges* ont enseigné »²³⁰ et « a enseigné le mode de remontée de tous les êtres vers l'intelligible en accord avec *ceux qui tiennent le rang le plus élevé dans la célébration des mystères* »²³¹.

89 Dans son ensemble, le livre IV de la *Théologie platonicienne* traite des dieux intelligibles-intellectifs, degré intermédiaire entre les intelligibles et les intellectifs. Après en avoir déterminé les caractères généraux, Proclus veut fonder sa réflexion et se tourne,

pour cela, vers le *Phèdre* de Platon, accordant plus précisément un long développement au mythe de l'ascension des dieux et des âmes jusqu'au sommet du ciel. Il consolide ensuite son exégèse du mythe de Platon en l'accordant avec l'enseignement des *Oracles*. En effet, dans sa description de la remontée des âmes jusqu'aux dieux intelligibles par l'intermédiaire des dieux-sources, des dieux perfecteurs et des dieux mainteneurs, Proclus s'exprime en termes chaldaïques²³², mis en correspondance avec les dénominations platoniciennes²³³. Ici, le souci de mettre en accord Platon et les *Oracles* tient autant dans ces dénominations que dans la reconnaissance d'une hiérarchie reliant le monde matériel aux dieux, qui, on le sait, revêt une importance de premier ordre dans l'élévation théurgique des âmes individuelles²³⁴. Après avoir cautionné Platon par les *Oracles* en célébrant, étant donné leur accord, « la science divinement inspirée de Platon »²³⁵, Proclus inverse sa démarche et confirme les *Oracles* par Platon, puisque, trouvant chez les Platoniciens le même mode de remontée que chez les théurges, celui-ci s'en trouve plus digne de foi²³⁶. Il parle cette fois de la remontée des âmes individuelles. En effet, pour Proclus, dans le *Phèdre*, Platon parle d'abord des âmes divines, puis des âmes humaines, les faisant remonter jusqu'aux dieux intelligibles par les mêmes étapes²³⁷. À ce moment, grâce aux dieux mainteneurs, les âmes s'emplissent des « visions intégrales, immuables et simples » du lieu supracéleste, selon le *Phèdre* (250 b5-cl), assimilées par Proclus aux συνθήματα, qui désignent ainsi, en termes chaldaïques, le spectacle qui s'offre aux âmes et qui est celui qu'elles contemplaient avant leur descente dans le monde de la génération chez Platon²³⁸. Enfin, Proclus trouve dans les propos de Platon les trois causes élévatives constituées par la triade chaldaïque *amour, vérité, foi*. En effet, le premier élément de cette triade est, selon lui, le moyen que Platon préconise afin d'atteindre l'union à la beauté intelligible, union qui se scelle au terme d'une initiation produite par la foi, troisième élément de la triade. Quant au deuxième élément de cette triade, la vérité, Proclus le retrouve dans la dénomination platonicienne du lieu supracéleste, à savoir la plaine de la vérité²³⁹.

90 Un peu plus loin, toujours dans son exégèse du *Phèdre*, qui s'étend des chapitres 4 à 26 du livre IV de la *Théologie platonicienne*, Proclus, trouvant une fois encore chez Platon le fondement de la théurgie, se consacre à la troisième triade des dieux intellectifs-intelligibles, à savoir les dieux perfecteurs (τελεσιουργοί). Il développe le rôle que jouent ceux-ci dans la remontée des âmes individuelles. Celles-ci, selon les termes du *Phèdre* (250 b-c), sont initiées, ensuite consacrées, enfin jouissent de l'éoptie. Or, les dieux perfecteurs, qui composent la troisième triade des dieux intelligibles-intellectifs après les dieux mainteneurs dans un ordre décroissant, regroupent les dieux perfecteurs (τελεσιουργοί) qui assurent l'initiation, les dieux mainteneurs (συνεκτικοί) qui assurent la consécration et les dieux rassembleurs (συναγωγοί) qui assurent l'éoptie²⁴⁰. On voit par là comment Proclus introduit des notions chaldaïques dans la doctrine platonicienne des trois étapes franchies par les âmes, d'autant plus que ces dieux se voient alors qualifiés par Proclus du terme chaldaïque de télétarques (τελέταρχαι). Pour quelle raison, selon Proclus soucieux de justifier un terme chaldaïque par une doctrine platonicienne, Platon ne permettrait-il pas qu'on les appelle ainsi, puisqu'il dit lui-même que les âmes sont initiées par les dieux²⁴¹ ? Le moment décisif de cette introduction de la théurgie dans la théologie platonicienne se marque surtout dans l'affirmation par Proclus que ces dieux nous illuminent, non par des paroles, mais par des *actions*²⁴². Ces actions sont celles de la théurgie. Ainsi définies, elles émanent des dieux qui, accordant eux-mêmes le moyen de s'unir à eux, ne subissent aucune contrainte de la part des hommes. On entrevoit là le statut que Jamblique avait assigné à la théurgie.

91 À la lecture du livre IV de la *Théologie platonicienne*, on aura remarqué que jusqu'à présent, il n'a été question que de la remontée des âmes jusqu'au sommet des intellectifs. Or, après celle-ci, s'accomplit l'*union* avec les intelligibles. À ce stade, on constate que Proclus pose un accord tacite entre Platon et les *Oracles*, puisque, l'union s'accomplissant par des moyens indicibles et étant de ce fait elle-même indicible, Platon n'en a pas parlé. L'union fait partie des doctrines secrètes de Platon,

éclairées par Proclus à la lumière des enseignements des théurges²⁴³. Ceci est une nouvelle facette de la manière dont Proclus confirme Platon par les *Oracles*.

Proclus dans le sillage des *Oracles* et de Jamblique

- 92 Jusqu'ici il n'a été nullement question de définir ce *qu'est* la théurgie selon Proclus, mais bien pourquoi et comment il a introduit dans son système philosophique la théurgie des *Oracles* et de Jamblique. Les raisons de cette introduction sont apparues clairement dans la récupération philosophique par Proclus des grandes figures traditionnelles du paganisme. Les moyens mis en œuvre par Proclus pour la réaliser émanent de concepts propres, pour la plupart, aux *Oracles Chaldaïques* et exploités déjà par Jamblique. Nous les avons signalés au passage. Il n'est pas inutile de revenir un instant à ces influences conjointes qui situent Proclus dans la lignée des *Oracles* et du *De Mysteriis*.
- 93 Les nombreuses citations des *Oracles Chaldaïques* dans l'œuvre de Proclus font incontestablement de celui-ci leur plus fervent adepte.
- 94 Il n'est pas le lieu ici de relever tous les termes propres aux *Λόγια* et récupérés par Proclus : les « coupures intellectives »²⁴⁴, « canaux »²⁴⁵ et autres « iynges »²⁴⁶ ne présentent en soi que peu d'intérêt²⁴⁷. Il importe plutôt de savoir, comme nous l'avons dit, ce qui, dans les *Oracles*, a pu susciter un tel intérêt de la part de Proclus et de découvrir à quelles fins il a exploité certains concepts chaldaïques.
- 95 Un premier concept chaldaïque, récupéré déjà par Jamblique²⁴⁸, joue un rôle important dans l'insertion de la théurgie par Proclus dans la théologie platonicienne : c'est celui du véhicule de l'âme, de *1'δχημα*. Comme le *σύνθημα*, étudié ci-après, *1'δχημα* n'est pas un néologisme que l'on doit à l'auteur des *Oracles Chaldaïques*²⁴⁹. Proclus a l'avantage de trouver ce terme à la fois chez Platon²⁵⁰ et dans les *Oracles*²⁵¹, ce qui lui permet de souligner l'accord de ces deux autorités. Mais le sens de char des dieux, dans lequel le terme est utilisé chez Platon, n'annonce pas celui que lui donne Proclus. Deux questions surgissent alors :

quel sens Proclus a-t-il donné à l'ὄχημα et quel rôle joue celui-ci dans sa théurgie ?

- 96 L'ὄχημα désigne l'enveloppe pneumatique de l'âme qui l'accompagne dans sa descente et dans sa remontée : lors de la descente, il « s'adjoit des tuniques matérielles et il remonte en retranchant tout ce qui est matériel et en réintégrant sa propre forme »²⁵². Aussi, l'âme se présente aux dieux « dénudée », c'est-à-dire dépouillée des tuniques revêtues lors de sa descente. Proclus attribue explicitement cette image du dénudement aux *Oracles*²⁵³. C'est dans ce processus que Proclus fait intervenir la théurgie comme contribuant à la purification du véhicule de l'âme²⁵⁴. « La vie téléstique²⁵⁵ », dit en effet Proclus, « fait disparaître au moyen du feu toutes les souillures consécutives à la génération, comme l'enseignent les *Oracles*, et toute la matière étrangère et irrationnelle que le corps pneumatique a attirée à lui »²⁵⁶. Lorsque ce véhicule est purifié, « quand il est hors du corps et de la matière et qu'il est revenu à son point de départ », dit encore Proclus attribuant ce propos aux théurges, « il voit les lumières célestes et supracélestes »²⁵⁷. Les rites théurgiques, purifiant le véhicule de l'âme, le rendent, de ce fait, capable de percevoir une vérité cachée. Cette doctrine lui permet d'expliquer pourquoi Er est capable de regarder et d'écouter tout ce qui se passe dans l'au-delà afin d'en être le messager auprès des hommes. Proclus exploite donc une fois encore un concept chaldaïque dans son exégèse de Platon. Dans le cas précis de la purification de l'âme d'Er, le plus surprenant est que la théurgie mise en œuvre à cette fin est celle de l'Univers, semblable à celle des théurges ici-bas, mais antérieure à elle et présente dans le Tout : « De même que les hiératiques chez nous introduisent dans les époptes la faculté de voir des apparitions qu'auparavant ils ne voyaient pas et les en font spectateurs, de même *l'art hiératique présent dans le Tout, avant celui de chez nous* donne pareils moyens à beaucoup d'âmes, (...) il use de pouvoirs téléstiques et élève à un rang angélique celles des âmes qui sont initiées, pour qu'elles transmettent la vérité cachée »²⁵⁸. La théurgie apparaît, en fin de compte, comme une action des dieux, en tant que préexistant à la théurgie opérée par les hommes.

- 97 Un second concept chaldaïque joue un rôle important dans la démarche du philosophe, celui du symbole ou *σύνθημα*. En le récupérant, Proclus est fidèle à Jamblique et place sa *Théologie platonicienne* dans la continuité du *De Mysteriis*.
- 98 Le *σύνθημα* n'est pas un terme proprement chaldaïque : il désigne dans les cultes à mystères le « *mot de passe* », formule permettant aux mystes de se reconnaître et témoignant de leur initiation²⁵⁹. Le *σύνθημα* chaldaïque est bien plus que cela : il joue un rôle dans le salut de l'âme et l'union mystique²⁶⁰. C'est de ce dernier qu'il faut rapprocher la conception de Proclus. Outre que l'utilisation de ce terme se fait généralement dans un contexte inspiré des *Oracles*²⁶¹, le *σύνθημα*, ou encore le *σύμβολον*²⁶², désigne ce par quoi s'effectue la remontée vers les dieux et ensuite l'union. Comme dans *l'Oracle*, l'âme doit se remémorer le symbole paternel (le *πατρικόν σύνθημα* ou le *τριάδος σύνθημα*²⁶³). Comme dans *l'Oracle*, les *συνθήματα* ou les *σύμβολα* ont été disséminés par le Père²⁶⁴. Ils assurent l'efficacité du rite car, comme chez Jamblique, ce sont les *signes divins* qui agissent sur les dieux²⁶⁵. Ces caractéristiques apparaissent nettement dans cet extrait du *Commentaire au Timée* consacré à la prière : « Tous les êtres donc restent auprès des dieux et retournent vers eux, ayant reçu ce pouvoir d'eux et ayant recueilli, selon l'essence, des *caractères* doubles, les uns pour rester là-bas, les autres pour y retourner, une fois qu'ils ont fait leur procession. Et cela, on peut le constater non pas seulement dans les âmes, mais encore dans les objets inanimés qui viennent à la suite (...). Grâce aux *signes ineffables* des dieux que le Père des Âmes a ensemencés en celles-ci, la prière accorde la très grande perfection (...) »²⁶⁶. La théurgie apparaît une fois encore comme une action des dieux sur les hommes, et non des hommes sur les dieux puisque ses actions sont déterminées non par la volonté des hommes, mais par les signes que les dieux eux-mêmes ont disséminés dans le monde avant la mise en œuvre des actes théurgiques, ce qui signifie que personne ne peut atteindre l'union divine si une intervention divine ne précède pas son acte. On comprend dès lors que, grâce au concept du *σύνθημα*, la théurgie, comme chez Jamblique, est un rite ultra-intellectuel

puisque, selon ses propres termes, « l'âme a dépassé son propre esprit, elle a éveillé *le caractère ineffable* de la substance unitaire des dieux et conjoint le semblable au semblable »²⁶⁷. Enfin, ces symboles ont été disséminés par le Père jusque dans les objets inanimés (pierres ou plantes), ce qui permet à Proclus de dépasser le pessimisme de Plotin concernant la matière, ainsi que l'avait fait Jamblique lorsqu'il reconnaissait une matière propre à recevoir les dieux²⁶⁸. Ainsi, Proclus affirme que les réceptacles destinés à attirer la présence des dieux doivent être appropriés à ceux-ci, qu'il s'agisse de matière, d'animal ou d'homme²⁶⁹. Si la matière possède cette faculté d'offrir un réceptacle aux dieux, c'est que, dit Proclus dans son *Commentaire au Timée*, dans une interprétation quelque peu forcée du texte de Platon, elle fut créée par Dieu, propos qu'il cautionne par Orphée, mais aussi par la tradition des Égyptiens, transmise par Jamblique²⁷⁰. Proclus reconnaît sa source : « Et la tradition des Égyptiens affirme la même chose à ce sujet. Du moins le *divin Jamblique* a rapporté qu'Hermès veut faire sortir la matérialité de la substantialité. Il est tout à fait vraisemblable que c'est d'Hermès aussi que Platon tient une telle opinion sur la matière »²⁷¹. En faisant intervenir Platon dans une théorie sur l'origine de la matière chère aux théurges, Proclus apporte, selon une habitude que nous lui connaissons désormais, une garantie supplémentaire à son propos et, en rattachant Platon à l'hermétisme, il est fidèle à une tradition respectée, notamment, par Jamblique²⁷².

- 99 Il n'est pas aisé, on le voit, de séparer nettement l'influence des *Oracles* sur Proclus et celle de Jamblique car, souvent, Proclus donne à son interprétation des *Oracles* le même éclairage que l'auteur du *De Mysteriis*. Ainsi, la doctrine du σύνθημα ou du σύμβολον s'inscrit dans celle, beaucoup plus large, de la *sympathie universelle* dont nous avons souligné l'importance dans la théurgie selon Jamblique. Celle-ci est précisée dans la doctrine des « chaînes » selon laquelle toute âme et même tout objet appartiennent à une chaîne les reliant à un certain dieu, ayant reçu de la nature des σύμβολα ou des συνθήματα²⁷³ en correspondance avec lui : « Qu'y a-t-il d'autre en effet qui, dans les objets inanimés aussi, produit un lien de *sympathie* avec l'une

ou l'autre puissance, sinon le fait qu'ils ont reçu en partage de la nature des *symboles* qui les apparentent, ceux-ci à telle classe de dieux, ceux-là à telle autre ? »²⁷⁴

100 Cette doctrine est particulièrement illustrée par Proclus dans le *Tlepi tēs ieratikēs téχνης*²⁷⁵. Contrairement aux autres traités de Proclus où la théurgie s'insère dans un système théologique et philosophique, cet opuscule ne traite que de l'aspect pratique des opérations théurgiques reposant sur le principe de la sympathie universelle. En cela, il a pu contribuer à confondre magie et théurgie. Nous en voulons pour preuve qu'il a été traduit en latin par Marsile Ficin sous le titre *Opus Procli de sacrificio et magia*. C'est oublier que Proclus a, lui aussi, opposé les pratiques de la sorcellerie à celles de l'art hiératique, attribuant les premières à de mauvais démons, dans une démarche toute jambliquienne²⁷⁶. C'est oublier surtout le statut propre de la théurgie chez Proclus qui, nous l'avons montré, la conçoit en priorité comme une action divine dont l'efficacité ne dépend pas des hommes, mais des signes envoyés par les dieux. Cette conception de la théurgie fait écho à celle de Jamblique et, rappelons-le, avait permis à celui-ci de répondre à l'objection de la contrainte exercée sur les dieux lors des rites.

101 Outre le statut de la théurgie, la doctrine fondamentalement grecque de la *providence divine* avait balayé cette objection, en ce sens que les dieux agissent par bonté, non sous la contrainte des hommes. Proclus considère lui aussi comme capital de croire en l'existence des dieux, en leur providence pleine de bonté et en leur puissance immuable et inébranlable, par lesquelles ils convertissent les êtres vers eux sans rien subir de leur part²⁷⁷. Partant de là, la théurgie est l'œuvre de la bonté divine, ce que Proclus vient encore confirmer en tenant le raisonnement suivant. La bonté divine fait partie des trois fonctions « qui ont le pouvoir de remplir les êtres divins et qui s'avancent à travers tous les genres supérieurs, que sont la *bonté*, la sagesse et la beauté. Trois sont également les fonctions qui rassemblent les êtres ainsi comblés, et ce sont la *foi*, la *vérité* et *l'amour*. Par elles tous les êtres sont sauvés et joints aux causes primordiales, les uns par le délire de l'amour, d'autres par la divine philosophie, d'autres

enfin par *la puissance théurgique*, qui est supérieure à toute sagesse et science humaines, embrassant les bienfaits de la divination, les forces purificatrices de l'initiation parfaite, et absolument toutes les opérations de la divine possession »²⁷⁸. Ainsi donc, selon Proclus, aux trois caractères des dieux correspondent trois caractères des êtres ; la bonté correspond à la foi, la sagesse, à la vérité et la beauté, à l'amour. Il introduit ainsi la triade chaldaïque « *foi, vérité, amour* »²⁷⁹, triade qui, selon les *Oracles Chaldaïques*, assure le salut. Proclus ajoute les modalités suivantes : la foi élève les êtres par la théurgie, la vérité, par la philosophie, et l'amour, par la folie amoureuse. Sa démarche pourrait donc se résumer sous la forme d'une triple triade : bonté – foi – théurgie, sagesse -vérité – philosophie, beauté – amour – folie amoureuse.

- 102 Par son exploitation des doctrines de l'ἄρχη, du σύνθημα, de la sympathie universelle et de la providence divine, Proclus se situe dans la lignée des *Oracles Chaldaïques* et de Jamblique. Toutefois, alors que chez Jamblique, la théurgie et les concepts chaldaïques qui s'y rattachent servent essentiellement à justifier le rituel païen, chez Proclus, ils s'insèrent surtout dans la volonté de construire et de consolider la théologie platonicienne. Il ne s'agit plus tellement de donner un statut nouveau au rituel, mais, grâce à des concepts chaldaïques, dont, en fin de compte, nous ignorons le rôle exact qu'ils tinrent dans la théurgie chaldaïque proprement dite, d'éclairer et d'interpréter la doctrine platonicienne, voire même d'en dévoiler des parties secrètes, tout en trouvant chez Platon le fondement de la théurgie. Amorcée tout de même par Jamblique dans la mesure où les dieux et les démons, intermédiaires entre l'âme et les dieux, et, de ce fait, acteurs de la théurgie, se trouvent insérés dans la hiérarchie du divin issue des hypothèses du *Parménide*²⁸⁰, cette démarche s'illustre particulièrement chez Proclus qui voit dans les *Oracles* une autorité nouvelle en ce qui concerne cette hiérarchie. Si les indications sur le statut ou le rituel théurgiques interviennent donc essentiellement dans des comparaisons qui permettent d'éclairer le mythe ou certains éléments de la doctrine platonicienne, il est toutefois possible d'en avoir une approche plus précise.

Statut de la théurgie chez Proclus

103 La théurgie selon Proclus nous est apparue d'une façon générale, comme chez Jamblique, en tant que symbolisme actif, ayant pour but l'union mystique. Elle se fonde sur les principes de la sympathie universelle, reconnaissant une vertu anagogique ou purificatrice même dans la matière²⁸¹, et de la hiérarchie des êtres supérieurs²⁸². Elle est œuvre de la bonté divine, transmise par les dieux eux-mêmes afin de pouvoir s'unir à eux. En tant que telle, elle se place au-dessus de la philosophie²⁸³ et de la théologie. Ces dernières sont du ressort de la connaissance rationnelle et peuvent intervenir dans la remontée, mais elles n'amènent pas à l'union. Cette différence est explicitement marquée par Proclus qui, définissant chez Platon deux modes de remontée vers l'Un, l'analogie et les négations²⁸⁴, présente celles-ci comme des démarches intellectuelles, des modes de connaissance, d'enseignement (διδασκαλίας²⁸⁵). Ainsi, lorsqu'il examine l'analogie du soleil, il range ce mode de remontée dans la théologie, non dans la théurgie : « Il me semble que ce mode de remontée vers le premier principe est excellent et convient particulièrement à la théologie »²⁸⁶. Soulignant alors la nuance entre la *remontée* vers l'Un et l'*union* de toutes choses avec lui, il précise que celle-ci est « secrète et ineffable et inconnaissable à tous les êtres »²⁸⁷. C'est là précisément qu'il fait intervenir la théurgie. À ce moment, en effet, « l'âme a dépassé son propre esprit et éveillé le symbole ineffable de la substance unitaire des dieux »²⁸⁸. Cette déclaration fait écho aux propos de Jamblique qui, affirmant que les actes de la théurgie ne doivent pas leur efficacité à notre pensée, mais aux signes divins²⁸⁹, avait conçu un rite allant au-delà de l'intellect, que nous avons appelé ultra-intellectuel. Proclus ne dit-il pas lui aussi que l'union ne s'obtient ni par une intellection ni par un jugement, mais « grâce au silence unitaire et supérieur à toute opération de connaissance »²⁹⁰ ? Par conséquent, il est faux de dire que Proclus cherche à concilier les *Oracles* et Plotin dans une conception intellectuelle de l'union avec Dieu. Tel est l'avis de M. di Pasquale Barbanti, qui étudiant le rapport « singulier », selon ses propres termes, entre théurgie et contemplation plotinienne, conclut que Proclus propose deux

sciences parallèles, la noétique et la théurgique, visant à un même but, à savoir rejoindre le divin. Selon elle, cette prise de position le différencierait des *Oracles*, dans la mesure où ceux-ci considèrent la théurgie comme le seul moyen d'atteindre le divin, alors que Proclus la placerait, comme une des voies possibles, aux côtés de la vie contemplative²⁹¹. La profession de foi que nous venons de lire fait apparaître l'indubitable supériorité de la théurgie. Que cela ne nous empêche cependant pas de nous demander quelle fut la position de Proclus par rapport à Plotin. Certains savants déjà se sont souciés de savoir si Proclus appartient plus au courant plotinien ou au courant jambliquien²⁹², question d'autant plus délicate que son œuvre est empreinte de l'influence tant de Plotin que de Jamblique. E.R. Dodds, étudiant les sources des *Éléments de théologie*, a souligné l'influence de Plotin, signalant des rapprochements au mot près²⁹³. Il n'a pas manqué non plus d'établir de multiples rapprochements avec celui que Proclus appelle « *le divin Jamblique* »²⁹⁴. De notre côté, nous avons pu relever dans la *Théologie platonicienne* une description de la contemplation en termes plotiniens puisque « l'âme, écrit Proclus en s'inspirant explicitement de Plotin, en éveillant sa propre existence, se présente *les yeux fermés* au Roi de toutes choses »²⁹⁵. On peut donc supposer que, fidèle à son rôle de conciliateur, Proclus a pu trouver une place à la méditation contemplative plotinienne. Toutefois, il la situe en-dessous de l'union par la théurgie qui peut alors apparaître comme son couronnement. À cet égard, H.-D. Saffrey nous semble avoir tranché définitivement la question. Il relève en effet dans le *Commentaire sur le Parménide* de Proclus une attaque directe à la thèse plotinienne selon laquelle l'âme humaine, ayant laissé, avant de s'incarner, une partie d'elle-même dans le monde d'en-haut, assure de ce fait une communion potentielle permanente avec le divin, ce qui la dispense de faire appel à la théurgie pour aller à Dieu²⁹⁶. Qu'il nous soit permis de rappeler, à la suite de Saffrey, quelques extraits de cette page du *Commentaire sur le Parménide* : « (...) il ne faut pas dire qu'une part de l'âme demeure là-haut, afin que nous puissions par le moyen de cette part établir un contact avec les Intelligibles (...).

Non, il faut dire que nous pouvons intelliger les Êtres à partir des marques divines que nous avons d'eux (...) »²⁹⁷. En attribuant aux *συνθήματα* révélés par les dieux de la théurgie le rôle que Plotin attribue à la partie supérieure de l'âme pour aller à Dieu, Proclus affirme, sans conteste, le primat de la théurgie sur la contemplation, conçue par Plotin comme une activité intellectuelle puisque, de son propre aveu, cette partie de l'âme, ne s'écoulant pas, mais restant là-bas, venant de l'intelligence est une âme intellectuelle²⁹⁸. Or, faut-il encore le rappeler, la théurgie, mise en œuvre par les symboles divins, dépasse toute intellection.

- 104 Ce statut n'exclut pas un certain rituel et, bien que Proclus n'ait pas comme préoccupation première d'en décrire les modalités, c'est sans doute dans son œuvre que l'on trouve le plus d'indications à ce sujet. Ceci ne manque pas de soulever certaines questions. Comment Proclus a-t-il inséré dans sa théurgie conçue comme un rite ultra-intellectuel certains aspects plus matériels qui supposent, comme chez Jamblique, différents niveaux de théurgie ? Ce rituel dérive-t-il de cette secte de mystiques ayant vécu sous Marc-Aurèle ? Ou bien faut-il considérer que, dans le sillage de Jamblique, Proclus a étendu la théurgie, d'un rite propre à cette secte, au rite païen devenu « œuvre divine » ? En d'autres termes, la théurgie selon Proclus est-elle apparentée plus à la théurgie selon les *Oracles* ou à la théurgie selon Jamblique ? Ou présente-t-elle des spécificités propres ?

Les rites théurgiques selon Proclus

- 105 Les informations que Proclus transmet au sujet du rituel théurgique sont disséminées dans ses ouvrages. Après collection de ces informations, nous pouvons rattacher celles-ci à deux rituels principaux, d'une part, le rite de l'enterrement du corps, d'autre part, la téléstique, conçue comme évocation par les symboles. On trouve encore ici et là diverses prescriptions en matière de cérémonies sacrées.
- 106 Bien qu'on ne décèle qu'une seule et brève allusion à un rite consistant à s'enterrer tout le corps sauf la tête, cette information revêt une importance capitale, dans la mesure où elle a été

considérée comme le seul témoignage explicite sur un rite spécifiquement théurgique. Dans son exégèse du *Phèdre* de la *Théologie platonicienne*, Proclus confirme Platon par les *Oracles*, mettant en rapport l'affirmation du *Phèdre* selon laquelle l'âme qui suit la divinité de plus près élève la tête de son cocher vers le lieu extérieur (248 a) et l'enterrement du corps, à l'exception de la tête que, selon Proclus, les théurges pratiquent dans la plus secrète des initiations²⁹⁹. Ce texte, on l'imagine aisément, a suscité de nombreuses interprétations de la part des savants modernes qui, avec plus ou moins de bonheur, ont cherché des textes parallèles afin de mettre son contenu en lumière.

107 C'est ainsi qu'H. Lewy s'est attardé sur le rite de la « mort du corps »³⁰⁰. A la suite d'A. Dieterich, il affirme que ce rite représente la mort de la personne initiée qui détruit son propre corps afin de sauver son âme. Par conséquent, selon H. Lewy, ce rite figure un suicide mystique. Il étaye sa thèse par deux arguments. D'une part, il met en rapport cette glorification de la mort volontaire avec un fragment des *Oracles* selon lequel « les âmes qui ont quitté le corps avec violence sont les plus pures »³⁰¹. Or, nous avons jugé bon de donner une autre interprétation à ce fragment, en le rapportant au combat que doit mener l'âme afin d'assurer son salut³⁰². D'autre part, H. Lewy fait appel à un extrait du *Commentaire sur la république*, dans lequel Proclus, cherchant à accorder Homère et les *Oracles*, met en rapport les agissements d'Achille devant le bûcher de Patrocle et les procédés dont usent les théurges pour donner l'immortalité à l'âme³⁰³. À l'évidence, le parallèle n'est guère heureux dans la mesure où il n'est pas question de suicide dans ce dernier contexte : Patrocle ne se suicide pas, il est mort et c'est Achille qui accomplit le rite. La thèse du suicide mystique ne convient pas dans ce cas précis. On y retrouve toutefois les deux étapes symboliques de l'initiation, à savoir la mort du corps et le salut de l'âme.

108 Ces deux étapes se retrouvent également dans le rite des mystères d'Isis rapporté par Apulée, qui peut être mis en parallèle avec le rite théurgique de l'enterrement du corps³⁰⁴. L'initiation rapportée par Apulée figure un voyage qui a pour première étape une

descente aux Enfers, royaume de Proserpine, et ensuite, une remontée jusqu'au soleil, par les différents échelons d'une hiérarchie de dieux. Voici les termes dans lesquels le héros raconte son expérience : « J'ai approché des limites de la mort ; j'ai foulé le seuil de Proserpine et j'en suis revenu porté à travers tous les éléments ; en pleine nuit, j'ai vu le soleil briller d'une lumière étincelante ; j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, je les ai vus face à face et les ai adorés de près »³⁰⁵. L'ascension décrite par Apulée se fait *per omnia elementa*, ce qui ne manque pas d'évoquer la doctrine selon laquelle les âmes, lors de leur remontée, se purifient des souillures qu'elles ont contractées en descendant sur terre³⁰⁶. Ceci, ajouté au fait que l'initiation s'opère par toute la hiérarchie des dieux, nous rapproche des doctrines sur lesquelles repose la théurgie³⁰⁷. Mais il convient de rester prudent. En effet, P. Collomp a très bien montré que ce voyage initiatique à travers les éléments, dans lesquels il reconnaît les astres que l'âme doit traverser après la mort, se retrouve dans un très grand nombre de sectes, notamment, gnostiques et hermétiques³⁰⁸. Ajoutons à cela que le rite de simulation d'une descente aux Enfers³⁰⁹ et, de façon plus large, le rite d'initiation de la mort et de la renaissance, représentent une constante dans les cultes à mystères³¹⁰. Par ailleurs, une difficulté supplémentaire apparaît dans l'étude de la théurgie chez Proclus : de même que les *Théologiens* désignent tantôt les auteurs des *Oracles*, tantôt Orphée, tantôt Homère et Hésiode³¹¹, de même il est reconnu que lorsqu'il parle *des plus saintes initiations*, Proclus signifie souvent les mystères d'Eleusis ou l'orphisme³¹². *A priori*, il n'est donc pas évident que Proclus, attribuant cet enterrement du corps à des *théurges* dans *la plus secrète des initiations* fasse allusion à un rite proprement chaldaïque, entendons, propre à la théurgie selon les *Oracles Chaldaïques*. De là, l'hypothèse récurrente³¹³ que les *Théurges* ne seraient pas seulement les membres d'une secte reconnaissant l'autorité des *Oracles*, mais aussi les sectateurs d'autres cultes à mystères, mystères d'Eleusis ou orphisme.

109 Pourtant, plusieurs indices semblent conforter l'hypothèse d'une origine chaldaïque. D'abord, le contexte dans lequel Proclus

introduit cette allusion révèle, comme souvent, son souci de mettre en accord les *Oracles* et Platon, afin que la science de celui-ci soit divinement inspirée³¹⁴. Dans ce cas précis, par la description de ce rite, il confirme le propos de Platon selon lequel l'âme élève la tête de son cocher. Ensuite, la présence dans cet extrait de termes, si pas chaldaïques, en tout cas utilisés généralement par Proclus dans un contexte issu des *Oracles* (σύνθημα, χαρακτήρ), et le rappel, un peu plus loin, des trois vertus théurgiques *amour, vérité, foi* dont Proclus rappelle la force élévatrice. Enfin, il n'est pas sans intérêt de rapprocher l'extrait suivant pour confirmer l'origine chaldaïque de ce rite : « Ce que je dis, à savoir que l'âme peut sortir du corps, puis de nouveau y entrer et réanimer le corps qu'elle avait abandonné, les écrits des chefs du Péripatos le montrent depuis longtemps, et tout ce qui a été publié par les Théurges sous le règne de Marc-Aurèle apporte une confirmation évidente au récit. *Car ceux-là aussi, par une sorte d'opération initiatique, produisent le même effet sur l'initié* »³¹⁵. Proclus vise une fois encore à prouver la pertinence d'une pratique – en l'occurrence celle de la sortie de l'âme et de sa réincarnation dans le même corps – grâce à l'autorité des Julien. Cette autorité lui vient tant de leurs écrits que des rituels. Soulignons encore que cette opération s'accomplit à l'aide de formules : « (...) les formules de l'art hiératique font sortir les âmes des corps, (...) »³¹⁶.

- 110 C'est pourquoi, malgré quelques réserves, il n'est peut-être pas impossible de relever là, pour la première fois, des indices concernant un rite propre à la théurgie dérivant des *Oracles Chaldaïques*, rite qui pourrait se dérouler comme suit : le corps de l'initié est enterré, ce qui est le symbole de la mort du corps ; sa tête, considérée comme siège de l'âme³¹⁷, ne l'est pas. Le théurge, par l'énoncé de formules, fait sortir l'âme du corps, l'élève et lui fait voir des vérités avant de la replacer dans le corps. Ce rite pourrait bien être *le symbole en acte* de mythes, tels que le mythe d'Er de Platon ou le mythe de Timarque chez Plutarque : c'est le caractère propre de la théurgie.
- 111 Plus explicites et plus nombreux sont les témoignages sur un rite considéré comme une des deux branches de la théurgie, à savoir

la *télestique*³¹⁸. C'est assurément dans l'œuvre de Proclus qu'on trouve le plus de renseignements à ce sujet.

- 112 À notre connaissance, ce terme n'apparaît chez aucun des auteurs que nous avons étudiés jusqu'ici. Il n'est pas non plus un néologisme créé par Proclus, puisqu'on le rencontre déjà chez Platon (*Phèdre*, 248 d et 265 b). Par contre, il n'est pas impossible que Proclus ait été le premier à lui donner un sens spécifique et à l'associer à la théurgie.
- 113 Dans la plupart des extraits relatifs à la télestique, celle-ci se présente comme une technique consistant à associer aux statues, de façon visible ou invisible (à savoir à l'intérieur de la statue que l'on peut alors supposer creuse), des symboles attachés à la divinité qu'elles représentent. Le but recherché est l'illumination de la statue par le dieu, désignée par le terme technique d'*έλλαμψίς*. La statue est alors *animée* par le dieu. On apprend, en effet, par Proclus que « le téléste, en attachant certains symboles aux statues, les rend plus aptes à la participation avec des puissances supérieures »³¹⁹ et que « dans les statues érigées par l'art télestique, certains caractères sont visibles, d'autres sont cachés à l'intérieur, symboles de la présence des dieux connus des seuls initiants »³²⁰. Alors, « les vrais initiateurs (...) consacrent les statues par des symboles et des noms qui donnent la vie et les rendent vivantes et animées »³²¹. En quoi consistent ces symboles attachés aux statues ? Proclus révèle que les praticiens de la télestique s'attachent aux figures et aux couleurs³²². Ces dernières sont les couleurs des vêtements recouvrant les statues ou celles des tuniques des prêtres : « On met autour des dieux toute la parure extérieure qui, par l'aspect et la couleur, a ressemblance avec les puissances intérieures et cachées. Et en effet, dans les cérémonies sacrées, pour ces raisons, on entoure les statues différentes de symboles différents adaptés aux propriétés des êtres supérieurs. Et les prêtres des dieux, les invocateurs, les récepteurs étaient revêtus de tuniques et de ceintures variées imitant les vies divines auxquelles ils adressaient leur action »³²³. Outre les indications qu'il contient sur le rituel télestique de l'animation des statues, cet extrait se révèle intéressant à un autre égard. On n'y trouve, en effet,

aucune référence aux *Chaldaica* ou aux *Orphica*, habitude, on le sait, chère à Proclus, ni aucune allusion aux « *plus saints des mystères* », c'est-à-dire aux mystères d'Eleusis : Proclus parle des *cérémonies sacrées* d'une façon générale et l'intention qui sous-tend ce texte est identique à celle qui animait Porphyre dans le *Tlepi αγαλμάτων*, à savoir justifier certains aspects du rite par le symbolisme. Même s'il ne s'agit pas d'un terme propre aux *Oracles*³²⁴, le terme *δοχεύς* pour désigner le récepteur, le médium qui a reçu le souffle divin, pourrait cependant supposer un contexte chaldaïque. Ceci rejoint la thèse de P. Boyancé, selon laquelle l'art d'animer les statues déborde largement le cadre de la théurgie chaldaïque³²⁵.

- 114 De façon plus large, la téléstique consiste également à amener la divinité, pas seulement dans une statue, mais dans un lieu ou une ville, consacrés, de ce fait, à cette divinité. Or, appeler une divinité, que ce soit dans un lieu ou dans une statue, cela ne peut se concevoir que si l'on y a inséré les symboles qui lui correspondent. La téléstique peut donc se définir de façon générale comme l'art de conférer des symboles dans des séances d'évocation de dieux³²⁶. Proclus nous éclaire sur un de ces symboles plus précisément, à savoir le signe de l'âme, le X de l'âme. Certes, celui-ci n'est pas un signe proprement chaldaïque ou théurgique puisque, selon Proclus, les Égyptiens en avaient déjà un semblable : « La figure en X qui a résulté de l'intersection des deux branches est apparentée et avec le Tout et avec l'Âme. Comme le rapporte Porphyre, il y a chez les Égyptiens un signe de ce genre, portant le symbole de l'âme cosmique, représentant un X entouré d'un cercle (...) »³²⁷. Mais ce signe répond aux caractéristiques des symboles de la théurgie telles que Jamblique les a exposées. Proclus précise, en effet, dans un extrait imprégné des idées de son divin prédécesseur, que « les signes sont apparentés les uns à certains dieux, les autres à d'autres et que des symboles différents conviennent à des dieux différents, comme convient, dans le cas de l'Âme aussi, ce signe-ci qui nous est actuellement présenté »³²⁸. En tant que tels, on le constate dans ce dernier extrait, ces signes, qui, jusqu'à présent, ont été exprimés en termes de *σύμβολα*, sont assimilables et assimilés aux

συνθήματα qui, on le sait, assurent l'efficacité de la théurgie, d'autant que, comme les συνθήματα, ils ont été révélés par les dieux³²⁹.

- 115 A.-J. Festugière pense que ce signe et d'autres encore, rattachés à d'autres âmes, permettent aux théurges d'évoquer l'âme dont ils connaissent le signe. Il fonde son opinion sur l'extrait suivant : « Il est permis, grâce à ce texte, de discerner les parties secrètes de la doctrine de Platon à savoir qu'il a montré le démiurge (...) révélant le *caractère* essentiel de l'Âme, les deux droites séparément, le X qui en a résulté et les deux cercles qui en dérivent. *C'est ce que la théurgie aussi, après Platon, a révélé*, quand elle a entièrement composé le *caractère* de l'âme au moyen des figures en X et des demi-cercles. Donc les noms et les caractères de l'âme nous ont été livrés par Platon d'abord, il les avait perçus lui-même intuitivement et *les sages qui sont venus après lui* les ont accueillis avec empressement. Il faut penser en effet qu'il existe aussi des caractères de l'Âme et pas seulement communs à toute âme, comme ceux-ci, mais propres à chacune, tout juste comme il en a été révélé par les dieux eux-mêmes, Héraclès, Pentheus, Agave et Platon lui-même. Mais ces caractères, il appartient aux dieux seuls de les connaître et de les révéler »³³⁰. Bien que, dans cet extrait, les *Oracles* ne soient pas cités, les diverses allusions à une révélation des dieux manifestent la volonté de Proclus d'accorder Platon et les *Oracles*. Proclus attribue ainsi à Platon l'origine de la doctrine du signe de l'âme : il s'agit de l'Âme du monde, mais, ajoute-t-il, chaque âme particulière possède son signe et s'il n'y a, dans ce texte, aucune description ni même mention d'un rituel d'évocation d'une âme par le signe qui lui est attaché, on se souvient cependant de la séance d'évocation de l'âme de Platon par Julien dit le Chaldéen, rapportée, tardivement il est vrai, par Psellos³³¹. Aussi pensons-nous que l'hypothèse de A.-J. Festugière est à prendre en considération.
- 116 Jusqu'ici, la téléstique se présente donc comme une technique d'évocation par les symboles. Même si, lorsqu'il s'agit d'évoquer une âme, elle a été rattachée à la théurgie par Proclus, faut-il pour autant la considérer comme un rite proprement théurgique ? Rien

n'est moins sûr, surtout lorsqu'elle représente l'art d'animer les statues. D'abord, il est possible de la rattacher aux cultes à mystères et à l'orphisme. Ensuite, nous avons pu constater qu'à aucun moment, Proclus lui-même n'associe cette pratique de l'animation des statues à la théurgie. Il ne l'attribue pas davantage aux *Oracles Chaldaïques* qu'il ne manque pourtant pas de citer en d'autres matières. Enfin, il faut encore remarquer que les symboles attachés aux statues par les téléstes sont exprimés en termes de σύμβολα, non de συνθήματα. On pourrait cependant nous rétorquer que ceux-ci interviennent dans la téléstique dans la mesure où Proclus affirme que celle-ci, « grâce à certains symboles (σύμβολα) et marques ineffables (απόρρητα συνθήματα) », rend les statues aptes à la réception divine³³². À cette objection, on pourrait répondre que les σύμβολα sont les symboles visibles, donnés par les téléstes, les συνθήματα, les symboles invisibles disséminés par les dieux. Nous en voulons pour preuve que, selon Proclus, le monde, « téléstiquement consacré par le Père, contient sans doute des signes visibles de sa divinité, mais aussi des marques invisibles (άφανα συνθήματα) de sa participation à l'Être, qu'il a reçues du père qui l'a consacré »³³³, ou encore, que par une opération que Proclus appelle téléstique, la Nature universelle insère dans les lieux des symboles (συνθήματα) divins grâce auxquels ces lieux participent spontanément aux dieux³³⁴. Force est d'admettre que, dans ces deux cas, les symboles de la téléstique émanent des dieux. Or, ces συνθήματα sont précisément les symboles par lesquels s'opère la théurgie, ce qui veut dire que, si la téléstique doit être considérée comme une opération théurgique, ce n'est pas en tant que technique humaine destinée à animer les statues, mais en tant qu'art divin de conférer les συνθήματα.

- 117 Ce rapprochement entre la téléstique, ainsi appréhendée, et la théurgie se confirme par l'éclairage nouveau qu'a apporté O. Ballériaux à cet art, l'éloignant ainsi des pratiques d'animation de statues évoquées plus haut³³⁵. Ballériaux se fonde sur le passage du *Phèdre* (265 b) où, avec la poétique, la mantique et l'erotique, la téléstique fait partie des quatre μανία., folies d'origine divine, qui rendent les hommes possédés des dieux. Il se fonde également

sur le *Commentaire au Phèdre* d'Hermias, élève de Syrianus – qui fut aussi le maître de Proclus –, commentaire qui, de ce fait, est assurément le reflet de la pensée de Syrianus³³⁶. Or, chez Proclus aussi, il est possible de considérer la téléstique comme telle. En effet, un extrait du *Commentaire sur la République* comparant la poésie inspirée à la téléstique permet de mieux cerner cette dernière. La poésie inspirée est présentée par Proclus, selon les termes de Platon, comme une possession des Muses et un délire ; cette possession amène à l'*ἐλλαμψις* et, à ce moment, dans les parousies de dieux, l'*efficacité* tout entière vient de l'illuminant, tandis que l'illuminé « s'abandonne aux mouvements venus d'en haut ». Enfin, dernière caractéristique, cela ne se produit que si l'âme destinée à être possédée est « tendre et impolluée »³³⁷. Toutes ces caractéristiques apparentent clairement la poésie inspirée et, par comparaison, la téléstique à la théurgie.

118 Par conséquent, la téléstique n'apparaît, chez Proclus, comme rite théurgique, que dans le sens d'une action des dieux, que l'on peut cerner, par ailleurs, comme un rite purificateur destiné à purifier le véhicule pneumatique de l'âme. En ce sens, et en ce sens seulement, elle est fondée explicitement par Proclus par une citation des *Oracles Chaldaïques* : « La vie téléstique, au moyen du feu, fait disparaître toutes les souillures conséquentes à la génération (τας ἐκ της γενέσεως κηλίδας), comme l'enseignent les *Oracles*, et toute la nature étrangère et irrationnelle que le corps pneumatique de l'âme a attirée à lui »³³⁸. Qui opère cette purification ? Proclus apporte la réponse à cette question dans son *Commentaire sur le Cratyle* : ce sont les anges qui purifient les âmes « en retranchant les souillures qui viennent de la génération (τά ? ἐκ τη ? γενέσεως κηλίδας) et en les amenant auprès des dieux »³³⁹. Le processus théurgique est clair, ainsi que le rôle que les intermédiaires y jouent.

119 Quoi qu'il en soit, comme l'a justement souligné O. Ballériaux, la téléstique chez les philosophes néoplatoniciens ne peut être restreinte à la seule animation de statues, ce qui ne justifierait pas la place qu'elle occupe dans leur système. Nous avons tenu le même raisonnement en ce qui concerne la théurgie tout entière.

D'ailleurs, comme celle-ci, la téléstique vient souligner l'accord entre Platon et la théurgie car, « dans la science théorétique », affirme Proclus, « *comme dans l'art téléstique*, la procession s'accomplit dans l'ordre, ce qui nous rend la remontée sûre et infaillible »³⁴⁰. Ce dernier extrait vient confirmer, si besoin en était encore, que la téléstique doit se concevoir comme une méthode de remontée, et pas seulement comme une technique évocatoire. Vue sous ce double aspect, elle offre, comme la théurgie selon Jamblique, deux niveaux, l'un lié à un mouvement vers le bas, l'autre à un mouvement vers le haut³⁴¹.

- 120 Mis à part le rite de l'enterrement du corps et une certaine forme de téléstique, qui s'inscrivent dans le statut de la théurgie en tant que symbole en acte et action venant des dieux, Proclus range encore, parmi les œuvres de la théurgie, les *αὐτοφανείαι*, affirmant que « si nous n'admettons pas ces phénomènes, nous renversons tout l'art hiératique et les œuvres des théurges »³⁴². Comment doit-on envisager la théurgie ici ? Pour répondre à cela, il suffit de replacer la question des apparitions en face à face dans son contexte. Celle-ci est envisagée par Proclus entre deux autres interrogations : d'où viennent les maux ? Comment est-il donné des oracles mensongers ? Ces questions, surtout cette dernière, concernent le rite païen lui-même -Plutarque et Porphyre les avaient déjà posées -, ce qui nous fait croire que les apparitions qui font l'objet de cet extrait, n'entrent pas dans le cadre d'un rite théurgique au sens restreint, c'est-à-dire dérivant des *Oracles Chaldaïques*, mais s'inscrivent dans le rite païen tout entier. Proclus est, dans ce cas, tributaire de Jamblique, et, plus encore que ce dernier, il justifie le rite en termes chaldaïques et fait référence aux *Oracles*. Ces apparitions ne se manifestent pas aux yeux, mais aux « *enveloppements lumineux* de l'âme ». Si le terme *ὄχημα* n'est pas utilisé ici, le terme *περίβλημα*, qualifié de l'adjectif *ἀύγοειδέδ*³⁴³, a le même sens. Voici qui explique que les apparitions ne sont pas vues par tous ; elles sont « la représentation visible des *symboles* des dieux », symboles qui prennent telle ou telle forme selon le vouloir des dieux, ce qui explique que des êtres incorporels puissent prendre un aspect corporel afin d'apparaître aux hommes qui ne peuvent voir

incorporellement des incorporels. Ce dernier point, Proclus le confirme par *l'Oracle* qui révèle que des corps peuvent être attachés aux dieux par nature incorporels³⁴⁴. En outre, dans cette partie de son *Commentaire à la République*, c'est du culte tout entier que Proclus parle, rattachant « les formes rituelles de sens symbolique » « à l'ensemble du culte divin » et « à l'ensemble de l'art hiératique »³⁴⁵.

121 La théurgie se présente donc chez Proclus sous un aspect multiforme et amène ce dernier à concevoir *des* théurgies. Celles-ci, affirme-t-il, prescrivent de purifier les invocateurs et les récepteurs avant les rites, de la même manière que les dieux purifient le Tout par le feu ou par l'eau³⁴⁶. Les théurgies qui, dans ce cas, peuvent désigner tous les cultes à mystères³⁴⁷, ne sont, en fin de compte, que la multiplicité, dans le domaine humain, correspondant à *la* théurgie, par excellence, œuvre des dieux. En tant que telle, la théurgie selon Proclus s'inscrit dans la doctrine platonicienne du monde des Idées.

122 De plus, ces théurgies peuvent être, suivant le contexte, le rituel spécifiquement chaldaïque, le rite païen tout entier et aussi les cultes à mystères. Dans ce dernier cas, les théurges, comme les théologiens, sont aussi bien les théurges appartenant à la mouvance des Julien que les prêtres d'Eleusis ou les Orphiques. Proclus fait autant référence aux *Chaldaica* qu'aux *Orphica* et la théurgie est associée aussi bien aux uns qu'aux autres. Ainsi, quand il parle du rire (associé aux êtres divins) et des larmes (associées au monde des hommes), il place son propos sous l'autorité d'Orphée, mais dans un contexte où il fait également intervenir les mystères et la théurgie : « C'est pourquoi, je pense aussi que, quand nous divisons les créatures en dieux et hommes, nous attribuons le rire à la génération des êtres divins, les larmes à la venue des hommes et des animaux : *Tes larmes sont la race infortunée des hommes, mais c'est en souriant que tu as fait naître la race sainte des dieux* (Orph, fr. 354 K.). Et pour cette raison, dans les *mystères* aussi, les fondateurs des lois sacrées recommandent de pratiquer les deux à des moments fixés, cela a été dit ailleurs. C'est aussi la raison pour laquelle les insensés n'entendent parler ni des rites accomplis dans le secret chez les

théurges ni des fictions mythiques de cette sorte »³⁴⁸.

- 123 Étonnante encore cette parenté entre orphisme et théurgie chaldaïque qui se marque dans cet extrait où Hécate, déesse chaldaïque en tant qu'ou-ranienne³⁴⁹, se retrouve en tant que telle dans une citation d'Orphée : « Le Théologien (Orph., fr. 316 K.) dit que la très grande déesse Hécate, qui enferme les limites des choses encosmiques et pour cela nommée "porte-clé", a reçu en lot le douzième du Cosmos »³⁵⁰.

Conclusions

- 124 Ce troisième et dernier chapitre répond au double objectif de cerner la théurgie après Jamblique et de déterminer le rôle qu'elle a joué dans la survie du paganisme. L'intérêt particulier porté à Julien et Proclus a permis de montrer que cette survie s'inscrit dans deux intentions différentes, une intention politico-religieuse chez le premier, une intention essentiellement philosophique chez le second.
- 125 En ce qui concerne Julien, nous avons quelque peu bouleversé l'opinion que l'on se fait traditionnellement de l'empereur Julien, depuis l'étude – qui n'en demeure pas moins essentielle – de J. Bidez³⁵¹.
- 126 À l'image d'un mystique avide des pires superstitions se substitue celle d'un homme profondément religieux, attaché à la culture et au culte païens, curieux d'en découvrir les aspects les plus secrets et les plus divers, comme les initiations à des cultes à mystères qu'on lui attribue avec plus ou moins de certitude. Parmi celles-ci, une certaine initiation aux mystères de la théurgie par Maxime d'Éphèse en 351. Or, à y regarder de plus près, le témoignage du chrétien Grégoire de Naziance, sur lequel on se fonde généralement, décrit une scène de divination de type nécromantique : on n'y trouve aucune allusion à la théurgie, ni à Maxime d'Éphèse. Quant à la date de 351, elle vient de ce qu'on a fait un rapprochement un peu hâtif entre ce témoignage et les textes qui parlent de la conversion de Julien au paganisme, textes émanant de Libanios et de Julien lui-même et mettant cette conversion au compte des philosophes platoniciens de son temps. Une lettre de Julien permet de la situer en 351. Cette conversion

est présentée par Julien comme une *initiation*, ce qui correspond à la pratique de plus en plus courante chez les philosophes néoplatoniciens qui consiste à appliquer à la philosophie le langage des mystères dans une volonté, comme nous l'avons déjà souligné chez Jamblique, de sacraliser un contenu philosophique, présenté comme une révélation.

- 127 La théurgie est cependant explicitement présente dans l'œuvre de Julien : elle s'inscrit dans la triple figure de l'empereur en tant que philosophe, roi et théurge.
- 128 En tant que philosophe, Julien apparaît d'abord marqué par l'influence de Plotin et son accession au trône lui pose le problème de concilier *πραξις* et *θεωρία*. À ce moment, il s'écarte de Plotin, l'influence de Jamblique se fait sentir de plus en plus nettement et ce n'est pas un hasard si les mentions explicites de théurgie se rencontrent dans les discours dogmatiques qu'il rédige pendant les quelques années de son règne éphémère. La théurgie se présente alors comme l'instrument de la réhabilitation philosophique et politique du paganisme.
- 129 Le *Contre Héracléios* illustre l'aspect philosophique de cette réhabilitation : la théurgie se découvre en filigrane derrière les « œuvres de la piété » et les « actes » par lesquels Julien préconise de réaliser le précepte delphique du « Connais-toi toi-même ». Ces actes sont ceux par lesquels l'homme obtient l'aide des dieux afin de découvrir les vérités cachées dans les mythes. En tant que telle, la théurgie est apparentée à la philosophie « mystagogique et initiatique » : celle-ci a pour objet le mythe, mène au salut de l'âme et, mettant en jeu quelque chose de supérieur au *vous*, dérive de la théurgie selon les *Oracles* et Jamblique.
- 130 L'intention politique de Julien se marque surtout à partir de l'*Hymne à la Mère des Dieux*, qui se termine sur une prière à la déesse afin d'obtenir la perfection dans les pratiques théurgiques et la fin du christianisme. Dans le *Discours sur Hélios-Roi*, Julien fait appel aux *Oracles Chaldaïques* et à Jamblique non seulement pour justifier philosophiquement l'omnipotence du dieu solaire, mais aussi afin d'en imposer le culte à tout l'empire. Sa *Lettre à Théodore* révèle la politique religieuse de l'empereur : il y justifie

le culte en termes de théurgie, en tant que constitué d'actions symboliques établies par les dieux, et annonce les réformes qu'il envisage pour le clergé païen. Dans ces œuvres dogmatiques, la théurgie s'applique au rite païen, revu, à la manière de Jamblique, comme une activité supérieure et, par conséquent, inaccessible à la masse, ce qui peut expliquer le peu d'impact qu'eut la réforme politico-religieuse de Julien. Enfin, le *Contra Galilaeos*, ne serait-ce que par son titre, manifeste la volonté politique de critiquer les religions juive et chrétienne. Cette critique est fondée, entre autres, sur un concept philosophique sans lequel la théurgie ne serait pas, à savoir la hiérarchie des êtres supérieurs : le dieu des Hébreux n'est qu'un dieu ethnarque, dieu intermédiaire appartenant à la foule des autres dieux.

- 131 Quelques mois après la composition de ce traité, l'empereur Julien meurt au combat lors d'une expédition en Perse. Après sa tentative de restauration, le culte païen retombe définitivement dans la clandestinité et, quand Proclus prend la direction de l'Académie d'Athènes, le christianisme est la religion officielle de l'empire byzantin. Il ne faut donc pas perdre de vue le contexte de l'époque de Proclus : on considère généralement que Proclus est né en 412 et mort en 485³⁵² soit quelque quarante-quatre ans avant la fermeture de l'école platonicienne par Justinien. On peut dire que depuis l'Édit de Milan promulgué par Constantin en 313, le christianisme a dominé, si on excepte le sursaut de Julien. Nous avons déjà considéré le traité de Jamblique comme une réaction à la montée du christianisme. On ne peut envisager l'œuvre de Proclus hors d'un contexte au moins semblable, sinon plus difficile pour les païens³⁵³.
- 132 On constate que Proclus, lui aussi, tente d'apporter une réponse aux apories posées bien avant lui et qui furent déjà les embarrassantes questions de Porphyre à Jamblique : délais dans la justice divine³⁵⁴, échecs dans les pratiques hiératiques³⁵⁵, mensonges dans les oracles³⁵⁶. Ailleurs encore, on entrevoit les attaques portées contre le paganisme à l'époque de Proclus³⁵⁷, et en particulier, contre les anciens mythes³⁵⁸. On voit encore combien Proclus s'attache à distinguer sorcellerie et art hiératique, attribuant la première aux mauvais démons et

confirmant ses dires par une référence aux *Oracles*³⁵⁹.

- 133 Les *Oracles* et leur exploitation par Proclus s'inscrivent une fois encore dans l'optique d'une entreprise de récupération où la théurgie et les concepts qui lui sont attachés ont leur place.
- 134 Ainsi récupère-t-il les mythes d'Homère par le symbolisme. Sa démarche tient son originalité de ce que Proclus invite à reconnaître le mythe comme parole symbolique, au même titre que l'on reconnaît le rite comme acte symbolique. Les mythes d'Homère sont apparentés aux rites théurgiques : comme ceux-ci, ils contiennent des symboles secrets dont la connaissance n'est accessible qu'à une petite élite. Dans cette comparaison entre rite et mythe où le premier vient cautionner le deuxième, il fait intervenir encore la hiérarchie des êtres, préconisant de ne négliger aucun dieu de la part qui lui revient, dans le mythe comme dans le rite. En récupérant les mythes homériques, Proclus cherche ainsi à mettre en accord Homère et Platon qui avait banni le poète de sa cité. Mais il accorde aussi Homère et la théurgie, confirmant le premier par la « mystagogie reçue en tradition des dieux » et rattachant la seconde à une grande figure traditionnelle.
- 135 Proclus recherche encore l'accord de Platon et des *Oracles*, allant même jusqu'à prétendre que ceux-ci révèlent les parties secrètes de la doctrine platonicienne. Il insère dans la théologie platonicienne, afin de la justifier, les concepts chaldaïques de ἰδρυμα, du σύνθημα. Par ailleurs, il trouve en Platon le garant de certaines doctrines chaldaïques, comme, entre autres, les dieux télétarques ou la triade foi, vérité, amour.
- 136 Tels sont la place et le rôle des *Oracles* et de la théurgie chaldaïque chez Proclus. Si Proclus cherche à fonder philosophiquement la théurgie, la théurgie entre surtout dans la consolidation de son système philosophique³⁶⁰.
- 137 Quant au rituel chaldaïque propre, il est possible que Proclus nous en donne des éclaircissements que nous n'avons pas trouvés dans les obscurs *Oracles* eux-mêmes. Les initiés à la théurgie chaldaïque pratiqueraient l'enterrement du corps sauf la tête, rite qui symboliserait la mort du corps afin que l'âme puisse s'élever, sortant du corps grâce à l'énoncé par le théurge de formules.

- 138 Mais la théurgie selon Proclus n'est pas seulement celle des *Oracles*. Dans certains cas, elle se situe, comme chez Jamblique et Julien, dans le contexte plus large du rite païen qui se trouve justifié par le concept de symbolisme en acte qui lui est propre.
- 139 Enfin, chose nouvelle, Proclus utilise le terme au pluriel : il parle *des théurgies* afin de désigner les cultes à mystères. Ceci pose un problème d'identification des théurges qui, suivant le contexte, sont aussi bien les théurges chaldaïques que les prêtres d'Eleusis ou les Orphiques. À cet égard, nous n'avons pas manqué de souligner les multiples références aux *Orphica* dans des contextes où la théurgie est rarement absente.
- 140 C'est pourquoi, plus encore que chez les auteurs qui ont fait l'objet des chapitres précédents, il est difficile de définir la théurgie telle que Proclus la conçoit et d'en décrire les rites. Elle peut être précisément chaldaïque. Mais quand Proclus voulait, selon Marinus qui le présente comme un fervent adepte des religions grecque et orientale, devenir le « *hiérophante du monde entier* »³⁶¹, sans doute devait-il concevoir la théurgie, comme Jamblique, de façon beaucoup plus large.
- 141 Quand Olympiodore range Plotin et Porphyre parmi les philosophes et Jamblique et Proclus parmi les hiératiques³⁶², on ne peut voir là qu'une distinction, non une franche opposition. Certes, l'attitude de Proclus vis-à-vis du rite est différente de celle d'un Plotin. Néanmoins, c'est aussi ce que nous avons tenu à montrer, tant pour Jamblique que pour Proclus d'ailleurs, Proclus est philosophe *et* théurge. Sans être un penseur original, il s'est attaché à se placer dans la continuité aussi bien des « philosophes » que des « hiératiques » : il a su adopter la démarche exégétique de Porphyre et de Julien, réinterpréter, en la dépassant, la mystique plotinienne et intégrer la théurgie des *Oracles* et de Jamblique dans sa construction philosophique.

Notes

1. J. BIDEZ, *L'empereur Julien, Lettres*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), 1972³, introduction, p. 31-32.

2. A. RESZLER, *Le mythe de Julien*, in *Cadmos*, 17-18, 1982, p. 128.

3. Al. KOJEVE, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome

- III, *La philosophie hellénistique, les Néo-platoniciens*, Paris, Gallimard, 1973, p. 236.
4. J.M. ALONSO-NUNEZ, *L'empereur Julien et les Cyniques*, in *Les Études Classiques*, 52, 1984, p. 258.
5. *Ibid.*, p. 258.
6. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, chap. XI, p. 67-81 : « *Chez les disciples de Jamblique* ».
7. Voir Chr. GÉRARD, *L'empereur Julien. Contre les Galiléens. Une imprécation contre le christianisme*, Bruxelles, Ousia, 1995, p. 84 et la postface du même ouvrage, de L. COULOUBARITSIS, p. 144.
8. JULIEN, *Misopogon*, 15, 346 c : (...) τας εὐχάς αναλαμβάνει κατά τὰ πάτρια.
9. P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *Julian and Hellenism. An intellectual biography*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 3.
10. JULIEN, *Lettres*, 84, 430 d : (...) τούς'Ελληνιστάς (...).
11. Loi interdisant aux Chrétiens d'enseigner les auteurs grecs : voir J. BIDEZ, *L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse*, in *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres)*, 7, 1914, p. 428-429, J. BERNARDI, *Grégoire de Naziance, Discours 4-5. Contre Julien*, Paris, Éd. du Cerf (*Sources Chrétiennes*, 309), 1983, p. 93, note 1 et G. ROCHEFORT, *Julien. Œuvres complètes*, II, 1, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), notice au discours *Contre les Cyniques ignorants*, p. 143 et note 3.
12. GRÉGOIRE de NAZIANCE, *Or.*, IV, 103 : (...) ἡ γὰρ τῆς θρησκείας εἶναι τούτο ψήσεις (...). Et μὲν οὖν τῆς θρησκείας, δείξον που καὶ παρὰ τίσι τῶν Ἱερέων τό ἐλληνίζειν ἔννομον, (...). Voir encore LIBANIOS, *Or.*, LXVI, 8 (p. 350 Foerster) : (...) οἰκεία γάρ, οἶμαι, καὶ συγγενή ταῦτα ἀμψότερα, Ἱερά καὶ λόγοι.
13. JULIEN, *op. cit.*, 84, 429 c-d : <O> Ἑλληνισμός οὐπω πράττει κατά λόγον, (...). Οὐδέ ἀποβλέπομεν ὡς μάλιστα τὴν ἀθεότητα συνήξησεν (...).
14. Libanios se plaît à souligner les aspects traditionnels de la religion de Julien (*Or.*, I, 121-122 ; XII, 80-82 ; XV, 79 ; XVIII, 172).
15. Voir, entre autres références, G.W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, Londres, Duckworth, 1978, p. 16 : *Julian was highly susceptible to religious experiences of a mystical kind*, et P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *op. cit.*, p. 38-41, 43-44, 48-49.
16. JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 1, 158 d : Καὶ ὑπὲρ τῶν ἀρρητῶν γράφομεν καὶ τὰ ἀνέξοιστα καὶ τὰ ἀνεκκάλγητα ἐκλαλήσομεν ;
17. *Ibid.*, 14, 174 c : (...) εἰκοι ἐγὼ μόνος ἐκ πάντων πολλὴν εἰδένα (...) τὴ Μητρὶ τῶν θεῶν (...) ἐν τούτῳ χάριν διὰ μὴ περιεῖδεν ὡσπερ ἐν σκότῳ πλανώμενον, (...).

18. *Ibid.*, 20, 180 b : (...) κοινή δέ τών "Ρωμαίων δήμω μάλιστα μέν άποτρίψασθαι τής άθεότητος τήν κηλίδα (...).

19. Voir J. BIDEZ, *Vie de l'empereur Julien*, p. 219, citant LIBANIOS, *Or.*, XVIII, 127 (p. 360 Norman) : 'Επει δέ ού ράδιον μέν βασιλεΐ καθ' έκάστην ήμέραν έξω βασιλείων έφ' ιερά βαδίζειν, λυσιτελέστατον δέ συνεχής ομιλία θεών, έν μέσοις τοις βασιλείοις Ιερόν μέν οικοδομείται τω τήν ήμέραν άγοντι θεώ καί μυστηρίων μετέσχε τε καί μετέδωκε μυηθείς τε έν μέρει καί μυήσας, (...). Voir aussi Fr. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, Lamertin, 19133, p. 212 sq.

20. R. TURCAN, *Mithras Platonius, Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden, Brill, 1975, p. 105-128 (*Julien II, l'héliolâtre*).

21. JULIEN, *Les Césars*, 38, 336 c : « Σοι δέ πρός ημάς λέγων, δ ' Ερμής, « δέδωκα τόν πατέρα Μίθραν έπιγνώναι. »

22. *Ibid.*, 38, 336 c : (...) μετά τής Αγαθής ελπίδος ηγεμόνα θεόν ευμενή καθιστάς σεαυτώ.

23. R. TURCAN, *op. cit.*, p. 110 et p. 125-126.

24. *Ibid.*, p. 110-112. 25

25. Voir ci-dessus, note 19.

26. R. TURCAN, *op. cit.*, p. 112-113.

27. R. BRAUN et J. RICHER, *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 20.

28. EUNAPE, *Vita phil.*, 475 et 476 (p. 436, 438 – 440 Wright) : 'Ως δέ καί ταύτα είχε καλῶς, άκουσας τι πλέον είναι κατά τήν 'Ελλάδα παρά τῶ ταΐν θεαΐν ιεροφάντη, καί πρός εκείνον αξυς έδραμε (...). (...) τόν ιεροφάντην μετακαλέσας έκ τής Ελλάδος (...). 'Ως δ' οὔν καθείλε τήν τυραννίδα Κωνσταντίου, καί τόν ιεροφάντην άπέπεμψεν επί τήν "Ελλάδα, (...) καί βασιλικά γε αύτῶ δῶρα καί θεραπείαν συνέπεμψε πρός τήν έπιμέλειαν τής "Ελλάδος ιερῶν. (« Quand tout alla bien de ce côté [- chez Maxime et Chrysanthe], Julien, qui avait entendu dire qu'il y avait quelque chose de plus, en Grèce, auprès de l'hiérophante des Deux Déesses, courut aussitôt chez lui (...). Il avait fait venir de Grèce l'hiérophante (...). Lorsqu'il eut renversé la tyrannie de Constance, il renvoya en Grèce l'hiérophante (...). Il lui envoya des présents royaux et une garde pour la protection des sanctuaires de la Grèce »).

29. Sur son initiation aux mystères d'Eleusis, voir R. BROWNING, *The emperor Julian*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1978, p. 65.

30. JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 13, 173 b : Δις γούν'Αθηναίοι τή Διοϊ τελοῦσι τά μυστήρια, έν αύτώ μέν τῶ Κριώ τά Μικρά, φασί, Μυστήρια, τά Μεγάλα δέ περί τás Χηλάς δντος ήλιου, (...).

31. *Ibid.*, 20, 180 c : (...) μετά τῆς Ἀγαθῆς Ἐλπίδος (...) et *Les Césars*, 38, 336c : (...) μετά τῆς Ἀγαθῆς Ἐλπίδος (...). Voir à ce sujet P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *op. cit.*, p. 48-49.

32. A.-J. Festugière (*Les mystères de Dionysos*, in *Etudes de Religion Grecque et Hellénistique*, Paris, Vrin, 1972, p. 18) a montré que les mystères les plus répandus, comme aussi ceux de Dionysos, dépendent de plus en plus de la cité, à partir du III^e siècle avant notre ère.

33. J. et J.-Ch. BALTY, *Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur*, in *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 1, 1974, p. 269.

34. J. BIDEZ, *Vie de Julien*, p. 75.

35. *Ibid.*, p. 79-80.

36. *Ibid.*, p. 80.

37. P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *Op. cit.*, p. 37 et A. RESZLER, *Op. cit.*, p. 130.

38. GRÉGOIRE de NAZIANCE, *Or.*, IV, 55-56 : Κατήκει μὲν εἰς τι τῶν ἀδύτων τῶν τοῖς πολλοῖς ἀβάτων καὶ φοβερῶν, (...) συμπάρωντος αὐτῶ καὶ τοῦ πολλῶν ἀδύτων ἀξίου, τοῦ σοφοῦ τὰ τοιαῦτα, εἴτ' οὖν σοφιστοῦ ἔστι γὰρ δὴ καὶ τοῦτο εἶδος·μαντείας αὐτοῖς ἑόφω τινὶ καὶ ὑποχθονίοις δαίμοσι περὶ τῶν μελλόντων συγγίνεσθαι, (...). Ὡς δὲ προϊόντα τὸν γεννάδαν προσβάλλει τὰ δαίματα καὶ αἰεὶ πλείω καὶ φοβερῶτερα, ἤχους τινὰς φασὶν ἀήθεις καὶ ὀδμάς τῶν ἀηδῶν καὶ πυραυγὴ φάσματα καὶ οὐκ ὅτιδ' οὐστὶνας ὑθλους καὶ λήρους, τῶ ἀδοκίτῳ πληγεῖς, καὶ γὰρ ἦν ὀψιμαθῆς τὰ τοιαῦτα, ἐπὶ τὸν σταυρὸν καταφεύγει καὶ τὸ παλαιὸν φάρμακον, καὶ τούτῳ σημειοῦται κατὰ τῶν φόβων καὶ βοηθὸν ποιεῖται τὸν διωκόμενον. Καὶ τα ἐξῆς φρικωδέστερα. "Ἰσχυσεν ἡ σφραγίς, ηττώνται οἱ δαίμονες, λύονται οἱ φόβοι. Εἶτα τί ; Ἀναπνεῖ τὸ κακόν, θρασύνεται πάλιν αὐθὶς ὀρμή, καὶ οἱ αὐτοὶ φόβοι καὶ ἡ σφραγίς πάλιν καὶ ἡρεμοῦντες οἱ δαίμονες καὶ ὁ μύστης ἐν ἀπορίᾳ ; καὶ ὁ μυσταγωγὸς ἐγγύθεν, παρεξηγούμενος τὴν ἀλήθειαν « Ἐβδελύχθημεν, λέγων, οὐκ ἐφοβήσαμεν, νικᾷ τὸ χεῖρον. » Λέγει γὰρ ταῦτα καὶ εἰπὼν πείθει καὶ πείσας ἀγει τὸν μαθητὴν ἐπὶ τὸ τῆς ἀπωλείας βάραθρον. Καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν πρόχειρος γὰρ ἡ πονηρία τῶ κακῷ μάλλον ἀκολουθεῖν ἢ ὑπὸ τοῦ κρείττονος ἀνακόπτεσθαι. "Α μὲν οὖν εἰπὼν ἡ ποιήσας ἡ εξαπατηθεὶς ἀναπέμπεται, εἶδειεν ἂν οἱ τὰ τοιαῦτα τελούντες τε καὶ τελούμενοι ἀνεῖσι δ' οὖν καὶ τῆ ψυχῆ δαιμόνων καὶ τοῖς πράγμασι καὶ τῷ μανιδῶδει τῶν οφθαλμῶν ἐπισημαίνων οὐς ἐθεράπευσεν.

39. Il est probable que dans les Bacchanales, il y eut semblable simulation. TITE-LIVE, XXXIX, XIII, parle de grottes dans lesquelles, par toute une machinerie, on faisait pénétrer l'initié (condamnant les Bacchanales, il en détourne évidemment la destination, prétendant qu'il s'agissait de faire disparaître définitivement les initiés récalcitrants !). Dans les mystères d'Eleusis également, des démons chtoniens et autres visions de terreur effrayent les initiés (PROCLUS, *In Alc*, I, 39, 20 – 40, 2).

40. R. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 38-39. Sur cet oracle et le caractère initiatique de sa consultation, voir aussi J. HANI, *Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase*, in *Revue des Études Grecques*, 88, 1975, p. 106-107 e T. I.P. COULIANO, *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au moyen âge*, Paris, Payot (*Bibliothèque historique*), 1984, p. 104-105.

41. R. FLACELIÈRE, *op. cit.*, p. 39.

42. J. BERNARDI, *Grégoire de Naziance, Discours 4-5. Contre Julien*, p. 159, note 4.

43. J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 80-81.

44. LIBANIOS, *Or.*, XVIII, 18 (p. 290 Norman) : Καί ποτε τοῖς τοῦ Πλάτωνος γέμουσιν εἰς ταύτον ἔλθων ἀκουσας υπέρ τε θεῶν καὶ δαιμόνων καὶ τῶν ὡς ἀληθῶς τό πᾶν τοῦτο καὶ πεποιηκότων καὶ σωζόντων καὶ τί τε ἡ ψυχὴ καὶ πόθεν ἡκει καὶ ποῖ πορεύεται καὶ τίσι βαπτίζεται καὶ τίσιν αἴρεται καὶ τίσι καθέλκεται καὶ τίσι μετεωρίζεται, καὶ τί μὲν αὐτῆ δεσμός, τί δέ ελευθερία, καὶ πῶς ἂν γένοιτο τὸ μὲν ψυγεῖν, τοῦ δέ τυχεῖν, ἀλμυράν ἀκοήν ἀπεκλύσατο ποτίμῳ λόγῳ καὶ πάντα τὸν ἔμπροσθεν ἐκβαλὼν ὑθλον ἀντεισήγαγεν εἰς τὴν ψυχὴν τό τῆς ἀληθείας κάλλος, ὡσπερ εἰς τινα μέγαν νεῶν ἀγάλματα θεῶν πρότερον υβρισμένα βορβόρω.

45. JULIEN, *Lettres*, 111, 434 d : (...) τῷπορευθέντι κάκεινην τὴν ὁδὸν ἀχρις ἑνιαυτῶν εἴκοσι, καὶ ταύτην ἰδοῦ συνθεοῖς πορευομένῳ δωδέκατον ἔτος.

46. J. BIDEZ, *Julien. Œuvres*, I, 2, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), 19723, p. 121-123.

47. JULIEN, *Contre Héracléios*, 23, 235 a-c : (...) μεθ' ὃν ἐπὶ τα πρόθυρα τῆς φιλοσοφίας ἦλθον ὕπ' ἀνδρὶ τελεσθησόμενος ὃν νενόμικα τῶν κατ' ἑμαυτὸν πάντων διαφέρειν. Ὁ δέ με πρό πάντων ἀρετὴν ἀσκεῖν καὶ θεοῦς ἀπάντων τῶν καλῶν νομί-ξιν ηγεμόνας ἐδίδασκεν (...). Τουτί δέ ἐξήρει τό μανιώδες καὶ θρασύ, καὶ ἐπειράτό μ' ἰκηεῖν ἑμαυτοῦ σωφρονέστερον. (...) καὶ βιβλία ταῦτα ἀνεγίνωσκον, ὅποσα αὐτὸς ἰνκιμασειεν. Οὕτως ημεῖς ὑφ' ἡγεμόσι τελούμενοι, φιλοσοφῶ μεν τῶ τα τῆς προπαι-ὄτιος" με τελεσαντι, φιλοσοφωτάτω δέ τῶ τα πρόθυρα τῆς φιλοσοφίας δείξαντι, (...) ὁμως δ' οὖν ἀπελάυσασμεν τῆς ορθῆς ἀγωγῆς, (...).

48. Tel est aussi l'avis de l'historien AMMIEN MARCELLIN, XXIX, 1, 42 : (...) *Maximus ille philosophus, vir ingenti nomine doctrinarum cuius ex uberrimis sermonibus ad scientiam copiosus Iulianus exstitit imperator.* (« Maxime était un illustre philosophe, un homme jouissant d'une extraordinaire réputation de savoir ; de ses fertiles conversations, l'empereur Julien en ressortit riche en savoir »).

49. EUNAPE, *Vita phil.*, 475 (p. 435 Wright) : (...) « ἐμοί δέ ἐμήνυσας ὃν ἐζήτουν. » Καὶ ταῦτα εἰπὼν, καὶ Χρυσανθίου καταφιλήσας τὴν κεφαλὴν, ἐπὶ

τήν "Εφεσον ἐξώρμησε. Συντυχόν δέ ἐκεῖ Μαξίμω, ἐξεκρέματό τε τού ἀνδρός, καί ἀπρίξ τῆς ὄλης-σοφίας εἶχετο. Ὁ δέ Μάξιμος ὑψηγεῖται αὐτῷ καί τόν θειότατον μετακαλέσαι Χρυσάνθιον, καί, γενόμενον οὕτως, μόλις ἤρκειν ἄμφω τῆ τοῦ παιδὸς ἐς τας μαθήσεις ευρυχωρία.

50. C'est à lui en effet que l'on doit, à propos de Maxime, une description de miracles (il parvint à faire sourire la statue d'Hécate, à faire s'enflammer les torches qu'elle avait à la main, etc.) mis au compte de la théurgie par J. BIDEZ, *Vie de Julien*, op. cit., p. 70.

51. EUNAPE, *Vita pbil.*, 461 (p. 378 Wright) : (...) τό μὲν ἐπέκρυπτεν ἴσως Αἰδέσιος αὐτός δια τους χρόνους (Κωνσταντίνος γαρ ἐβασίλευε, τά τε τῶν ἱερῶν ἐπιφανέστατα καταστρέφων καί τά τῶν χριστιανῶν ἀνεγείρων οἰκήματα), (...).

52. JULIEN, *Au philosophe Thémistius*, 12, 266 d : (...) φιλοσοφίαν (...) εἰς τούς νῦν ἀνθρώπους οὐδέ ἄλλως εὐδοκιμοῦσαν (...) et JULIEN, *Contre les cyniques ignorants*, 16, 197 d : Οἱ Πυθαγόρου καί Πλάτωνος καί Ἀριστοτέλους χορευταί γνήσιοι γόητες εἶναι λέγονται καί σοφιστα ! καί τετυφωμένοι καί φαρμακεῖς.

53. P. ATHANASSIADI-FOWDEN, op. cit., p. 35. Sur Maxime, voir P. BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, Faber and Faber, 1972, p. 119-120.

54. JULIEN, *Lettres*, 89 a, 453 c-d : Ὅρῶν οὖν πολλήν μὲν ὑλιγωρίαν οὐσαν ἡμῖν πρὸς τούς θεούς, ἀπασαν δέ εὐλάβειαν τήν εἰς τούς κρείττονας ἀπεληλαμένην ὑπὸ τῆς ἀκαθάρτου καί χυδαίας τρυφῆς, αἰεὶ μὲν οὖν ὠδυράμην ἐγὼ κατ' ἐμαυτόν τά τοιαύτα, (...) ἡμᾶς δε οὕτω ραθύμως τά πρὸς τούς θεούς διακειμένους, ὥστε ἐπιλελήσθαι μὲν τῶν πατριῶν, ἀγνοεῖν δέ λοιπόν εἰ καί ἐτάχθη πῶποτε τι τοιούτον.

55. LIBANIOS, *Or.*, XVIII, 23 (p. 292 Norman) : δὴ καί διαφερόντως τήν καρδίαν ἐπλήττετο νεῶς τε ορῶν κείμενους καί τελετάς πεπαυμένας καί βωμούς ἀνατετραμ-μένους καί θυσίας ἀνηρημένας καί ἱερεῖς ἐλαυνομένους καί τόν τῶν ἱερῶν πλοῦτον εἰς τούς ἀσελγέστατους μεμερισμένον, (...).

56. Voir, notamment, la lettre 81 adressée aux habitants de Pessinonte dont la tiédeur vis-à-vis du culte choqua Julien.

57. Tel son *Hymne à la Mère des Dieux*, consacré à l'exégèse du mythe d'Attis (voir introduction à cet hymne par G. ROCHEFORT, *L'empereur Julien, Œuvres complètes*, II, 1ère partie, p. 95-100 et plus précisément p. 99 : « Le *Discours sur la Mère des Dieux* est (...) une exégèse fondée sur la méthode allégorique de l'un des mythes helléniques les plus critiqués »).

58. J. BIDEZ, *L'empereur Julien. Lettres*, p. 31-33 et 38, souligne à plusieurs reprises la volonté de Julien d'attirer auprès de lui et d'associer à sa politique les philosophes néoplatoniciens de son temps.

59. JULIEN, *Éloge d'Eusébie*, 13, 120 b : (...) μοι (...) ἀγαπήσαντι μὲν εὐ μάλα

τό έργον καί έρασθέντι δεινώς τοῦ πράγματος, (...).

60. JULIEN, *Au philosophe Thémistius*, 2, 254 b : (...) φιλοσοφίας δέ έρασθέντι μόνον et 11, 266 d : (...) φιλοσοφίαν, ής έρῶν οὐκ έφικόμην, (...).

61. JULIEN, *Misogogon*, 29, 359 a : (parlant de Plutarque) (...) έκ τοῦ φαύλου γένους, δ δή λέγεται παρά τῶν αλαζόνων φιλόσοφον οὐ δή καί αυτός οὐκ έφικόμην μέν, ηῦξάμην δέ ὑπό άμαθίας κοινωνήσαι καί μετασχείν.

62. G. ROCHEFORT, *L'empereur Julien, Œuvres complètes, II, 1, Discours*, p. 4.

63. JULIEN, *Au philosophe Thémistius*, 1, 253 c : (...) παρά τοῦ θεοῦ τετάχθαι με τή μερίδι λέγων, έν ή πρότερον ' Ηρακλής καί Διόνυσος έγενέσθην φιλοσοφοῦντες όμοῦ καί βασιλεύοντες (...).

64. *Ibid.*, 9, 262 d : (...) μεταβήναί με έφης έκ τῆς ὑπόστεγου φιλοσοφίας πρός τήν ὑπαίθριον.

65. *Ibid.*, 9, 262 d : (...) πολλάκις (...) επαινῶ τόν έμπροσθεν βίον, (...).

66. G. ROCHEFORT, *op. cit.*, p. 10.

67. PLOTIN, *Ennéades*, IV, 4, 44 (p. 151, 3 Bréhier) : (...) ό λόγος οὐκ ήπατημένος, (...).

68. *Ibid.*, III, 8, 4 (p. 158, 31-40 Bréhier) : 'Επει καί άνθρωποι, όταν άσθενήσωσιν ε'ις τό θεωρεΐν, σκιάν θεωρίας καί λόγου τήν πράξιν ποιούνται. "Ότι γάρ μή ικανόν αυτοίς τό τῆς θεωρίας ὑπ' ασθeneίας ψυχῆς, λαβεΐν οὐ δυνάμενοι τό θέαμα Ικανώς καί διά τοῦτο οὐ πληρούμενοι, έφιέμενοι δέ αυτό Ιδεΐν, εΐς πράξιν φέρονται, ίνα ιδωσιν, δ μή νψ έδύναντο (...). Πανταχοῦ δή άνευρήσομεν τήν ποιήσιν καί τήν πράξιν ή άσθενειαν θεωρίας ή παρακολούθημα (...). (« En effet, les hommes, lorsqu'ils s'affaiblissent à contempler, passent à l'action, ombre de la contemplation et de la raison ; parce qu'ils sont incapables de se livrer à la contemplation à cause de la faiblesse de leurs âmes, ne pouvant suffisamment saisir les objets et se remplir de leur vue, désirant pourtant les voir, ils se portent vers l'action afin de voir par les yeux ce qu'ils ne peuvent voir par l'intelligence (...). Toujours nous trouverons que la production et l'action sont ou bien un affaiblissement ou bien un accompagnement de la contemplation »). Plutarque avait déjà souligné l'opposition fondamentale entre la nature des philosophes et celle des hommes d'action (voir D. BABUT, *Le dialogue de Plutarque « Sur le démon de Socrate »*. *Essai d'interprétation*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, mars 1984, p. 55, 59 et 70-71. Dans cet article, D. Babut s'oppose fermement à l'idée que, dans ce dialogue, Plutarque prône l'union du πρακτικός βίος et du θεωρητικός βίος).

69. J. BIDEZ, *L'empereur Julien, Œuvres complètes, I, 1, Discours*, p. 199, note 3.

70. JULIEN, *Sur le départ de Salluste*, 5, 248 b : νῶ γαρ δή καί τῶ κρείττονι σύνεσμεν, (...).

71. *Ibid.*, 5, 248 b : (...) καί τα τήν αἴσθησιν ἀποφυγόντα καί διεστηκότα τῷ τόπῳ, μάλλον δε οὐδέ δεόμενα τόπου ὅραν τε καί ἐράν πεφύκαμεν, δσοις ἀξίως βεβίωται τῆς τοιαύτης θεάς, ἐννοοῦντες αὐτήν καί συναπτόμενοι. (« Par nature, nous sommes disposés à voir et à aimer ce qui échappe à la sensation, ce qui est éloigné par le lieu, ou plutôt ce qui n'a besoin d'aucun lieu, nous tous qui avons vécu de façon digne d'une telle contemplation, ayant celle-ci dans notre esprit et y étant attachés »). Tels sont les propos que Julien attribue à Périclès.

72. *Ibid.*, 6, 249 b-d : (...) ἐπιστρέψας ὁ νοῦς εἰς εαυτόν αὐτῷ τε πρότερον ξυγ-γένηται καί τῷ θεῷ δι' ἑαυτοῦ μόνου, κωλυόμενος ὑπ' οὐδενός. Οὐ γάρ ακοῆς ὁ νοῦς δεῖται πρὸς τό μαθεῖν οὐδέ μήν ὁ θεός φωνῆς πρὸς τό διδάξει τα δεόντα, ἀλλ' αἰσθήσεως ἔξω πάσης ἀπό τοῦ κρείττονος ἢ μετουσία γίνεται τῷ νῷ τίνα μὲν τρόπον καί ὅπως, οὐ σχολή νῦν ἐπεξίεναι- τό δ' ὅτι γίνεται, δήλοι καί σαφεῖς οἱ μάρτυρες, (...) τῶν ἀπενεγκαμένων ἐπὶ σοφία τά πρῶτα.

73. Dans une lettre adressée à Théodore, Julien loue celui-ci d'aimer la philosophie « autant que personne l'aima jamais » (JULIEN, *Lettres*, 30 (p. 57, 9 Bidez) : (...) φιλοσοφίας ἐράς, εἴπερ τις ἄλλος τῶν πώποτε). Il est intéressant de souligner que Maxime d'Éphèse est sans doute « le guide commun » (JULIEN, *Lettres*, 89 a, 452 a : ὁ κοινός καθηγεμών) de Julien et de Théodore, et que Julien se prit d'amitié pour Théodore, sans le connaître, sur la recommandation de Maxime (*Ibid.*, 89 a, 452 b : (...) ἐπειδὴ σε λίαν ἀρέσκειν ἐπιθόμην αὐτῷ »), φίλον ἐνόμισα). Comment peut-on encore considérer comme un faiseur de miracles un homme qui rapprocha deux hommes tant épris de philosophie et de vie contemplative ?

74. JULIEN, *Les actions de l'empereur ou de la royauté*, 15, 68 d-69 a : (...) νῷ καί φρονήσει, φησί, καί τό δλον τῷ ἐν ἡμῖν θεῷ- (...) πρὸς δέ τήν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπό γῆς ἡμᾶς αἴρειν.

75. JULIEN, *Lettres*, 8, 441 a : Εἰ τις υμᾶς πέπεικεν δι τοῦ φιλοσοφεῖν ἐπὶ σχολῆς ἀπραγμόνως ἐστὶν ἡδιον ἢ λυσιτελέστερόν τι τοῖς ἀνθρώποις, ἡπατήμενος αὐτός ἐξαπατά. (« Si quelqu'un vous a fait croire qu'il existe rien de plus doux ou de plus profitable aux hommes que de philosopher à loisir loin du souci des affaires, trompé lui-même, il vous trompe »).

76. J. BIDEZ, *Julien, Sur le départ de Salluste*, notice, p. 187.

77. J. BIDEZ, *Julien, Lettres*, p. 15, note 1. 78

78. Pour l'analyse des parallèles à établir avec Jamblique, voir p. 231, 233 sq.

79. JULIEN, *Contre Héracléios*, 19, 225 d : (...) ἐν τῇ φιλοσοφίᾳ τέλος τέ ἐστι καί ἀρχή μία γῶναί τε ἑαυτόν καί ἀφομοιωθῆναι τοῖς θεοῖς ; *Contre les cyniques ignorants*, 5, 184 a : (...) τό τῷ θεῷ κατὰ δύναμιν δμοιοῦσθαι (...).

80. Sur l'histoire et la portée philosophique de ce précepte, voir P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 1974, particulièrement p. 83-96 (de Plotin à Julien).

81. JULIEN, *Contre Héracléios*, 7, 211 b : (...) τοῦ παντός ἀξίων ἐγῶγε φαίην ἄν ἄνδρι καί στρατηγεῖν καί φιλοσοφεῖν ἐθέλοντι. Julien voit en Socrate celui qui a pu concilier action et contemplation (*Contre les Cyniques ignorants*, 11, 190 a-b).
82. PORPHYRE, *Tlepi τοῦ γνώθι σεαυτόν*, apud STOBÉE, *Anthologie*, III, 22, 27 (Hense, tome I, p. 580, 16-19) : εἴπερ οὖν ἀπταιστώως φιλοσοφεῖν σπουδάζομεν, προθυμώμεθα γνῶναι εαυτούς, καί ἐστὶ ἡμῖν τεύξις ὀρθῆς φιλοσοφίας ἐκ τῆς ἡμετέρας κατανοήσεως ἀναβαίνουσιν ἐπὶ τὴν τοῦ παντός θεωρίαν.
83. JAMBLIQUE, *De Myst.*, X, 1 (286, 10-12) : (...) μετὰ τῆς τῶν θεῶν γνώσεως ἡ πρὸς εαυτούς ἐπιστροφή καί ἡ γνώσις εαυτῶν συνέπεται.
84. JULIEN, *Contre Héracléios*, 7, 211 b : τό Γνώθι σεαυτόν, ὅπερ δηλώσαντες ἐπὶ τῶν ἔργων Διογένης καὶ Κράτης φαίνονται. (« *Le Connais-toi toi-même* que Diogène et Cratès semblent avoir cherché à réaliser dans leurs actes »).
85. *Ibid.*, 8, 212 d : Οὐ μόνον δέ ἐν τοῖς λόγοις ἦν ὁ Διογένης θεοσεβής, ἀλλὰ γὰρ καί ἐν τοῖς ἔργοις.
86. JULIEN, *Lettres*, 89, 300 c : Διόπερ χρή μάλιστα τῶν τῆς ευσέβειας ἔργων ἀντέχεσθαι, (...). Même expression en 293 a, passage constituant une véritable définition de la théurgie, avec ses composantes intellectuelles et matérielles (voir p. 238 et note 160).
87. Voir chapitre 1, p. 26.
88. JULIEN, *op. cit.*, 89, 300 d : Πρέποι δ' ἂν ἡμῖν ἡ φιλοσοφία μόνη (...).
89. *Ibid.*, 89, 302 d : Εὐλογον οὖν οἶμαι μένειν ἀπάσας ταύτας τὰς ἡμέρας ἐν τοῖς Ἱεροῖς φιλοσοφοῦντα, (...).
90. Voir la note de J. BIDEZ, *Julien, Lettres*, p. 170, note 3.
91. JULIEN, *Contra Galilaeos*, 44 A : Οὐκοῦν Ἕλληνες μὲν τοὺς μύθους ἐπλασαν ὑπὲρ τῶν θεῶν ἀπίστους καί τερατώδεις.
92. JULIEN, *Contre Héracléios*, 17, 222 c-223 a : Κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ἀπεμφαίνοντες δταν οἱ μῦθοι γίνωνται περὶ τῶν θείων, αὐτόθεν ἡμῖν ὡσπερ βοῶσι καί διαμαρτύρονται μὴ πιστεύειν ἀπλῶς, ἀλλὰ τό λεληθὸς σκοπεῖν καί διερευνᾶσθαι (...). διὰ δέ τῶν ἀπεμφαινόντων ὑπεριδόντας τῶν ἐν τῷ φανερώ λεγομένων ἐπὶ τὴν ἐξηρημένην αὐτῶν οὐσίαν καί ὑπερέχουσαν πάντα τὰ ὄντα καθαρὰν νόησιν ἐλπίς ἀναδραμεῖν. Αἴτια μὲν οὖν αὐτὰ τοῦ τὴν τελεστικὴν καί μυσταγωγὸν φιλοσοφίαν τὰ <μὲν ῥήματα> παντός μάλλον ευαγὴ καί σεμνὰ προφέρεσθαι, κατὰ δέ τὴν διάνοιαν ἀλλοιο-τέραν ποιησθαι τὴν ἐξήγησιν τῶν τοιούτων.
93. *Ibid.*, 12, 217 b : (...) ἐπόμενοι δέ νέοις ἴχνεσιν ἀνδρός δν ἐγὼ μετὰ τοὺς θεοὺς εἰ ἴσης Ἀριστοτέλει καί Πλάτωνι ἀγαμαι τέθηπά τε. (« ... suivant les traces récentes d'un homme qu'après les dieux, "j'aime et j'admire" à l'égal d'Aristote et de Platon »).
94. *Ibid.*, 12, 217 c-d : Ὅσω γὰρ μάλλον παράδοξόν ἐστὶ καί τερατώδες τό

αἰνιγμα, τοσοῦτω μάλλον ἔοικε διαμαρτύρεσθαι μή τοῖς αὐτόθεν λεγομένοις πιστεύειν, ἀλλά τά λεληθότα περιεργάζεσθαι καί μή πρότερον ἀφίστασθαι, πρην ἄν υπό θεοῖς ἡγεμόσιν ἐκψανή γενόμενα τόν ἐν ἡμῖν τελέση, μάλλον δέ τελείωση, νουν καί εἰ δὴ τι κρείττον ἡμῖν ὑπάρχει του νου αὐτοῦ, τοῦ ενός καί τάγαθοῦ μοῖρα τις ὀλίγη τό πάν ἀμερίστως ἔχουσα, τῆς ψυχῆς πλήρωμα, καί ἐν τῷ ἐνὶ καί ἀγαθῷ συνέχουσα πάσαν αὐτήν διά τῆς ὑπερεχούσης καί χωριστῆς αὐτοῦ καί ἐξηρημένης παρουσίας.

95. JULIEN, *SurHélios-Roi*, 26, 146 a : (...) Ἰάμβλιχον, ὃς ἡμᾶς (...) ἐμύησεν.

96. Souvenons-nous que, pour Jamblique, celui qui pratique la philosophie contemplative ne peut prétendre à l'union et que par le vous, il est impossible d'atteindre Dieu (voir JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 11 (96, 13-16 et 97, 2-4) cité chapitre 1, p. 33 et note 85).

97. Fr. 1 des Places, vers 1 : cité chapitre 2, p. 154 et note 207.

98. JAMBLIQUE, *op. cit.*, V, 18 (223, 16-17) : extrait cité entièrement chapitre 1, p. 105 et note 483.

99. Entre autres références : JULIEN, *Hélios-Roi*, 26, 146 a ; *Contre Héracléios*, 12, 217 d, 218 a.

100. Sur les comparaisons qu'il établit entre la mythologie grecque et les fables bibliques, voir L. COULOUBARITSIS, *Sens philosophique et politique du Contre les Galiléens*, postface à l'édition du *Contre les Galiléens* de Chr. GÉRARD, p. 165-166.

101. JULIEN, *Contra Galilaeos*, 94 A : Τούτων τοίνυν ἕκαστον εἰ μή μῦθος ἔχων θεωρίαν ἀπόρητον εἶη, ὄπερ ἐγὼ νενόμικα, πολλῆς γέμουσιν οἱ λόγοι περί. τοῦ θεοῦ βλασφημίας.

102. Sur Jamblique, source commune de Julien et de Proclus, voir J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (*Collection des Études Augustiniennes – Série Antiquité*, 133), 1992, p. 332, 338-341.

103. JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 9, 169 c : Μετά δὴ τό σύμβολον τούτο, ὄτε ὁ βασιλεύς "Αττις ἴστησι τήν ἀπειρίαν δια τῆς ἐκτομῆς, ἡμῖν τε οἱ θεοὶ κελεύουσιν ἐκτέμνειν καί αὐτοῖς τήν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀπειρίαν καί κινεῖσθαι ἐκ τούτων, ἐπί δέ τό ὠρισμένον καί ἐνοειδές καί, εἶπερ οἷόν τέ ἐστίν, αὐτό τό Ἐν ἀνατρέχειν.

104. *Ibid.*, 10, 170 a-b : (...) οἱ παλαιοὶ τῶν ὄντων ἀεὶ τὰς αἰτίας ἦτοι τῶν θεῶν ὑφηγουμένων <ἦ> κατὰ σφᾶς αὐτοῦ διερευνώμενοι, βέλτιον δέ ἴσως εἰπεῖν, ζητοῦντες ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς, ἐπειτα εὐρόντες ἐσκέπασαν αὐτάς μύθοις παρα-δόξοις, ἵνα διά τοῦ παραδόξου καί ἀπεμφαίνοντος τό πλάσμα φωραθέν ἐπί τήν ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψη (...) τοῖς δέ περιττοῖς κατὰ τήν φρόνησιν οὕτως ἄν μόνως ἐσομένης ωφελίμου τῆς περί θεῶν ἀληθείας, εἰ τις ἐξετάζων αὐτήν ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς εὐροὶ καί λάβοι, (...).

105. G. ROCHEFORT, *op. cit.*, p. 118, note 2

106. JAMBLIQUE, *De Mysteriis*, I, 13 (43, 19 – 44, 1) : αἱ δ' ἐκθύσεις (...) βοηθούς επικαλεῖται καὶ ἀλεξικάκους καὶ σωτήρας τούτους (...) et III, 20 (149, 15-17) : ἄλλα τούτω γε τῷ λόγῳ ἀνευ τῆς θρησκείας παρ' εαυτῶν ἂν ἡμιν υπήρξε τὰ θεῖα αγαθά.

107. JULIEN, *op. cit.*, 18, 178 a : [τοῖς θεοῖς ἀκολουθεῖν θεσμοῖς] "Ἔστι γὰρ δὴ τοῦτο μάλιστα μὲν ἀνυσιμώτερον αὐτῆ τῆ ψυχῆ πρὸς σωτηρίαν, εἰ μείζονα λόγον αὐτῆς, ἄλλα μὴ τοῦ σώματος τῆς ασφαλείας ποιήσαιτο, πρὸς δὲ καὶ αὐτό τὸ σῶμα μείζονος καὶ θαυμασιωτέρας φαίνεται λεληθότως τῆς ωφελείας μεταλαγχάνον.

108. Voir ci-dessous, note 116.

109. JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 18, 178 d : (...) φημί δέ διὰ τῆς ἀγιοτείας οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον, ἄλλα καὶ τὰ σώματα βοηθείας πολλῆς καὶ σωτηρίας ἀξιοῦται.

110. Voir chapitre 1, p. 26.

111. JULIEN, *op. cit.*, 18, 178 c : Μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ τὰ τῶν θεῶν λόγια, (...).

112. *Ibid.*, 18, 178 d : σώζεται γάρ, φησί, καὶ τὸ μικρὰς ὕλης περίβλημα βρότειον (= fr. 129 des Places).

113. *Ibid.*, 12, 172 d : Εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρητου μυσταγωγίας ἀψαίμην, ἦν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἐπτάκτινα θεὸν ἐβάκχευσεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχὰς, (...).

114. L'influence de Jamblique sur Julien se marque encore dans le concept de l'ἔλλαμψις (voir chapitre 1, p. 37 et 114), de la venue de la lumière divine, τὸ θεῖον φῶς (voir JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 14 (133, D), ainsi que dans l'affirmation du rite en tant que symbole.

115. JULIEN, *op. cit.*, 18, 178 b-c "Ὅταν γάρ ἡ ψυχὴ πάσαν ἑαυτὴν δῶ τοῖς θεοῖς ὅλα τὰ καθ' ἑαυτὴν ἐπιτρέψασα τοῖς κρείττοσιν, (...) αὐτίκα μὲν αὐταῖς ἐλλάμπει τὸ θεῖον φῶς-, θεωθεῖσαι δὲ αὐταὶ τόνον τινὰ καὶ ὁώμην ἐπιτιθέασι τῷ συμφύτῳ πνεύματι, τούτο δὲ ὑπ' αὐτῶν στομούμενον ὡσπερ καὶ κρατυνόμενον σωτηρίας ἐστὶν αἴτιον δῶ τῷ σώματι. (« Chaque fois que l'âme se donne tout entière aux Dieux, confiant l'ensemble de ses intérêts aux êtres supérieurs, (...) aussitôt la lumière divine illumine les âmes et, divinisées, celles-ci confèrent une certaine intensité et force au souffle congénital et celui-ci, comme fortifié et affermi par elles, est cause de salut pour le corps entier »).

116. JULIEN, *Contre Héracléios*, 11, 216 c : (...) τῶν χαρακτήρων ἡ ἀπόρρητος φύσις ὠφελειν πέφυκε καὶ ἀγνοουμένη·θεραπεύει γοῦν οὐ ψυχὰς μόνον, ἄλλα καὶ σώματα, καὶ θεῶν ποιεῖ παρουσίας. Τοῦτ' οἶμαι πολλάκις καὶ διὰ τῶν μύθων, (...).

117. Voir chapitre 1, p. 123.

118. JAMBLIQUE, *op. cit.*, III, 14 (134, 1-2) : texte cité chapitre 1, p. 67 et note

277.

119. *Ibid.*, I, 21 (65, 9).

120. *Ibid.*, III, 11 (97, 1-2).

121. *Ibid.*, VI, 6 (247, 4-6).

122. *Ibid.*, II, 6 (81, 13-14).

123. JULIEN, *Contre Héracléios*, 14-17.

124. *Ibid.*, 14, 219 a-b : Ἴδοῦ γὰρ ἐγῶγε πολλῶν ἠκουσα λεγόντων ἄνθρωπον μὲν τὸν Διόνυσον, ἐπεὶ περ ἐκ Σεμέλης ἐγένετο, θεὸν δὲ δια θεουργίας καὶ τελεστικῆς, (...) εἰς τὸν Ὀλυμπον ὑπὸ τοῦ πατρὸς ἀνήχθαι τοῦ Διός.

125. P. BOYANCE, *Théurgie et téléstique néoplatoniciennes*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, 147, 1955, p. 190.

126. JULIEN, *Lettres*, 89, 292 b : (...) ὅτε Ζεὺς ἐκόσμηι τὰ πάντα, σταγόνων αἵματος ἱεροῦ πεσουσῶν ἐξ οὐρανοῦ τὸ τῶν ἀνθρώπων βλαστήσειε γένος.

127. F. TURCAN, *Mithrasplatonius*, *op. cit.*, p. 125.

128. A. PENATI, *L'influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell'imperatore Giuliano*, dans *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 75, ottobre-dicembre 1983, p. 544-545.

129. JULIEN, *Contre Héracléios*, 12, 217 c : (...) ὑπὲρ τῶν τελεστικῶν, οὓς παρέδωκεν ἡμῖν Ὀρφεὺς ὁ τὰς ἀγιωτάτας τελετας καταστησάμενος.

130. JULIEN, *Lettres*, 89, 300 c (cité p. 228 et note 86).

131. *Ibid.*, 89, 293 b (cité p. 238 et note 160).

132. Voir p. 233.

133. Voir chapitre 1, p. 69

134. JULIEN, *Lettres*, 12 (p. 19, 11-&3 Bidez) : (...) καὶ αὐτὸς δὲ περὶ μὲν Ἰάμβλιχον ἐν φιλοσοφίᾳ, περὶ δὲ τὸν ὁμώνυμον ἐν θεοσοφίᾳ μέμνηνα, (...).

135. JULIEN, *Lettres*, 89, 292 a : (...) μείζον καὶ τιμιώτερον καὶ κυριώτερον, (...).

136. A. PENATI, *op. cit.*, p. 545.

137. Chez JULIEN, *Hymne à la Mère des Dieux*, 3, 162 d (ce sont peut-être aussi les *Oracles Chaldaïques* que désignent les τοῦς ἐκ θεῶν δεδομέναις τροφηταίαις), mais surtout chez Proclus (voir plus loin).

138. Sur l'influence chaldaïque, voir J. BIDEZ, *Note sur les mystères néoplatoniciens*, in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 7, 1928, p. 1477, note 1 et, plus récemment, R. TURCAN, *Les cultes orientaux*, *op. cit.*, p. 281, 287. Sur l'influence orphique, voir P. BOYANCÉ, *Leucas*, in *Revue Archéologique*, 30, 1929, p. 2.

139. PROCLUS, *In Cratylum*, CLXXVI (p. 100, 19-22 Pasquali) : texte cité dans la deuxième partie de ce chapitre, p. 275 et note 346.
140. G. ROCHEFORT, *Julien. Œuvres complètes, II, 1, Discours*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), Paris, 1963, p. 42.
141. JULIEN, *Sur la Mère des dieux*, 12, 172 d – 173 a : Εἰ δέ καί τῆς ἀρρητου μυσταγωγίας ἀψαίμην, ἦν ὁ Χαλδαῖος περί τόν ἐπτάκτινα θεόν ἐβάκχευσεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς, ἀγνωστα ἐρώ, καί μάλα γε ἀγνωστα τῶ συρφετώ, θεουργοῖς δέ τοῖς μακαρίοις γνώριμα.
142. *Oracles Chaldaïques*, fr. 194 des Places.
143. *Ibid.*, fr. 153 des Places (cité p. 136 et note 72).
144. A. PENATI, *op. cit.*, p. 546.
145. G. ROCHEFORT, *op. cit.*, notes complémentaires à la page 121, p. 183, note 5.
146. Voir p. 232. 147
147. JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 18, 178 d : (...) οἱ θεοὶ τοῖς ὑπεράγνοις παρα-κελευόμενοι τῶν θεουργῶν κατεπαγγέλλονται.
148. *Ibid.*, 20, 180 b : (...) ἐν θεουργίᾳ τελειότητα (...).
149. Voir chapitre 1, p. 109 G. ROCHEFORT, *op. cit.*, p. 130, note 3, rapproche encore la première partie de l'invocation de Julien à la fin du *De Mysteriis*.
150. JULIEN, *op. cit.*, 18, 178 d : (...) ἀλήθειαν ἐν τοῖς περί θεῶν δόγμασιν, (...).
151. Fr. 1 des Places (pour l'analyse, voir chapitre 2, p. 154-155).
152. Voir JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 12, 172 d (cité note 141).
153. JULIEN, *Sur Hélios-Roi*, 146 a et 157 c.
154. Chr. LACOMBRADÉ, *Julien. Œuvres complètes, II, 2. Discours de Julien empereur*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), 1964, p. 82 : « (...) on se croit fondé à reconnaître, malgré des dénominations différentes, les trois univers de Jamblique (νοητός, νοερός, ορατός) ». Voir aussi p. 84-85, 93.
155. JULIEN, *Sur Hélios-Roi*, 134 a, 148 a, 152 b.
156. JULIEN, *Lettres*, 89, 291 d : "Ἀνθρωπος γὰρ ἀνθρώπῳ καὶ ἐκῶν καὶ ἀκῶν πας ἐστὶ συγγενής, (...).
157. *Ibid.*, 89, 292 a : extrait cité et analysé ci-dessus, p. 235. C'est avec la même intention de cautionner ses propos que, plus loin encore, il cite des oracles (*Ibid.*, 89, 297 c-d, 299 d).
158. *Ibid.*, 89, 294 a : Οὐκ ἄρα οὐδέ τῆς δια τῶν ἐργῶν ἐτ ? αὐτόν γιγνομένης τιμής, (...).

159. Voir aussi JULIEN, *Lettres*, 89, 304 a : (...) πολλοί πελάζουσιν ἡμῖν οὐ καθαροί, καί δια τούτο χραίνεται τά τῶν θεῶν σύμβολα.

160. *Ibid.*, 89, 293 a-b : (...) ἕκαστος ἡμῶν (...) τά της ευσέβειας ἔργα πληροῦτω, πειρωμενος δέ (...) δεῖ τι περί τῶν θεῶν ευσεβές διανοεῖσθαι, καί μετά τίνος αποβλέπων εἰς τά ἱερά τῶν θεῶν καί τά ἀγάλματα τιμῆς καί ὀσιότητος, σεβόμενος ὡσπερ ἂν εἰ παρόντος ἑώρα τούς θεούς. Ἀγάλματα γάρ βωμούς καί πυρός ἀσβεστου φυλακῆν καί πάντα ἀπλῶς τά τοιαύτα σύμβολα οἱ πατέρες ἔθεντο της παρουσίας τῶν θεῶν, (...).

161. *Ibid.*, 89, 302 a : (...) οἱ πλείστοι γάρ ὑπ' αὐτῶν τῶν θεῶν ἱκετευθέντων ἐδόθησαν, (...).

162. *Ibid.*, 89, 293 d et 294 a : (...) οἱ θεῶν θεραπεύοντες τά ἀγάλματα, δεομένων οὐθέν τῶν θεῶν, ὁμῶς πείθουσιν αὐτούς ἐπαμύνειν σφίσι καί κήδεσθαι. (...). Οὐδέ γάρ, εἰ μηδενός ὁ θεός δεῖται, διά τοῦτο οὐδέν αὐτῶ προσοιστέον.

163. *Ibid.*, 89, 296 b : Προσῆκει δέ οὐ τά τῶν θεῶν μόνον ἀγάλματα προσκυνεῖν, ἀλλά καί τούς ναούς καί τά τεμένη καί τούς βωμούς.

164. *Ibid.*, 89, 297 a : (...) παρίσταται τοις θεοῖς, (...).

165. Chr. GÉRARD, *op. cit.*, p. 28-29.

166. JULIEN, *Contra Galilaeos*, 354 B : (...) γένους ἱεροῦ καί θεουργικοῦ (...).

167. Sur la valeur accordée à l'ancienneté de peuples comme les Chaldéens et les Égyptiens par Jamblique également, voir notre article *La théurgie, outil de restructuration dans le De Mysteriis de Jamblique*, in *Kernos*, 7, 1994, p. 210-214.

168. JULIEN, *op. cit.*, 191 E : ὁ δέ' Ἰησοῦς (...) ολίγους πρός τοῖς τριακοσίοις ἐνιαυτοῖς ὀνομάζεται (...).

169. *Ibid.*, 224 C-D-E : ὁ σοφώτατος Σολομών παρόμοιος ἔστι τῷ παρ' Ἑλληνιστῶν Φωκυλίδῃ ἢ θεόγνιδι ἢ Ἰσοκράτει ; πόθεν ; (...) ἀλλ' ἐκεῖνος, φασί, καί περί θεουργίαν ἠσκητο. τί οὖν ; οὐχί καί ὁ Σολομών οὗτος τοῖς ἡμετέροις ἐλάτρευσε θεοῖς, ὑπό τῆς γυναικός, ὡς λέγουσιν, ἐξαπατηθεῖς ; (...) εἴπερ οὖν ὑπό γυναικός ἠπατήθη, τούτον σοφόν μή λέγετε, εἰ δέ πεπιστεύκατε σοφόν, μή τοι παρά γυναικός αὐτόν ἐξηπατήσθαι νομίζετε, (...) καί τῇ παρά τοῦ φανέντος αὐτοῦ θεοῦ διδασκαλία πειθό" μενον λελατρευκέναι καί τοῖς ἄλλοις θεοῖς. φθόνος γάρ καί ζήλος οὐδέ ἄχρι τῶν ἀριστῶν ἀνθρώπων ἀφικνεῖται, (...).

170. Voir JULIEN, *Sur la Mère des Dieux*, 10, 170 a-b : voir p. 231 et note 104.

171. Voir p. 231-232.

172. JULIEN, *Contra Galilaeos*, 198 C-D : ὁ δὲ φιλόφρων ἡμῶν δεσπότης καί πατήρ Ζεὺς ἐνόησας, ὡς ἂν μή παντάπασιν τῆς πρός τούς θεούς ἀποστερηθῶμεν κοινωνίας, δέδωκεν ἡμῖν διά τῶν ἱερῶν τεχνῶν ἐπίσκεψιν, ὑφ' ἧς πρός τὰς χρεῖας ἐξομεν τὴν ἀποχρώσαν βοήθειαν. (« Notre maître et père Zeus, ami des hommes, a pensé que, pour que nous ne soyons pas totalement

privés du contact avec les dieux, il nous a donné, par les arts sacrés, une observation par laquelle nous aurons l'aide suffisante à nos besoins »).

173. Voir chapitre 1, p. 70-79.

174. JULIEN, *Contra Galilaeos*, 100 C : προσήκει τοίνυν τόν τών Εβραίων θεόν ουχι δή παντός κόσμου γενεσιουργόν ύπάρχειν οϊεσθαι καί κατεξουσιάζειν τών δλων, συνεστάλθαι δέ (...) καί πεπερασμένην έχοντα τήν αρχήν άναμίξ τοίς άλλοις νοεΐσθαι θεοΐς.

175. Cf. JULIEN, *Lettres*, 12 (extrait cité p. 235 et note 134), écrite quand il était en Gaule.

176. Voir G. ROCHEFORT, *Saloustios. Des Dieux et du Monde*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), 1983, introduction p. XVII-XVIII.

177. *ibid.*, p. XXV.

178. Les notes de G. Rochefort ne manquent pas de le mettre en évidence.

179. H.-D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e-V^e siècles)*, in *Koinonia*, 8, 1984, p. 171. G. ROCHEFORT, *Le Περί θεών καί κόσμου* Saloustios et l'influence de l'empereur Julien*, in *Revue des Études Grecques*, 69, 1956, p. 64, souligne, lui, la différence de tempérament entre les deux hommes et attribue à Julien une « émotion mystique et théurgique », « une excitabilité nerveuse » exemptes de l'exposé rationnel de Saloustios !

180. SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde*, IV, 6 : (...) πάσα τελετή προς τόν Κόσμον ημάς καί προς τούς θεούς συνάπτειν έθέλει. Extrait mis en parallèle par G. Rochefort avec JAMBLIQUE, *De Myst.*, V, 23 (232, 1-2 et 5-6) : Ο τοίνυν ποικίλος τρόπος τής έν ταΐς Ιερουργίαις άγιστείας (...) πάντα δέ προσήγορα τοις δλοις κρείττοσιν ημών απεργάζεται.

181. *Ibid.*, XII, 6 : (...) εύχαι τε καί θυσΐαι καί τελεταί, (...) διά τό κωλύειν ψυχάς άμαρτάνειν έγέγοντο.

182. *Ibid.*, XV, 3 : Έκ δέ τούτων απάντων τοις μέν θεοΐς πλέον ουδέν – τί γάρ άν πλέον γένοιτο θεώ ; – ήμϊν δέ προς εκείνους γίνεται συναφή.

183. *Ibid.*, XV, 2 : οί δέ χαρακτήρες (μιμούνται) τάς άρρητους- άνω δυνάμεις, (...).

184. H.-D. SAFFREY, *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 68, 1984, p. 182.

185. Toutefois, la situation est différente suivant les cités. Il semble qu'à Athènes, le christianisme était moins implanté (Voir H.-D. SAFFREY, *Allusions antichrétiennes chez Proclus : le diadoque platonicien*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 59, 1975, p. 553 et M. DI PASQUALE BARBANTI, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania, Bonanno, 1983, p. 25).

186. Quand Proclus parle du christianisme, il utilise un langage symbolique (voir H.-D. SAFFREY, *op. cit.*, p. 553-562 avec en annexe à cet article, p. 563, une liste des expressions à double sens désignant les Chrétiens chez Marinus et Proclus).

187. MARINUS, *Vita Procli*, 6 (p. 154, 19-20) et 30 (p. 166, 27-31 Boissonade) : Αὐτή γὰρ αὐτῷ ὄναρ φαινόμενη, ἐπὶ φιλοσοφίαν παρεκάλει. (...) Ἐδόκει γὰρ τῷ φιλοσοφῷ ὄναρ φοιτάν παρ' αὐτόν εὐσχήμων τις γυνή, καὶ ἀπαγγέλλειν, ὡς χρή τάχιστα τήν οἰκίαν προπαρασκευάζειν Ἡ γὰρ κυρία Αθηναΐς, ἔφη, παρά σοι μένειν ἐθέλει.

188. En ce sens, nous allons à l'encontre de H. Dörrie pour qui, « grâce à Proclus, le néoplatonisme est sorti définitivement du terrain dangereux où Jamblique l'avait conduit » {*L'âme dans le néoplatonisme, de Plotin à Proclus*, in *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel, À La Baconnière, 1973, p. 58).

189. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 1, 20 et la note de A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaire sur la République*, tome I, Paris, Vrin, 1970, p. 16, note 1.

190. *Ibid.*, I, p. 69, 24 – 70, 3 : τίνα ἂν τις τρόπον υπέρ τε Ὀμηρου προς τόν ἐν Πολιτεία Σωκράτη τούς προσήκοντος ποιήσαιτο λόγους καὶ ἐπιδείξειεν τη τε φύσει τών πραγμάτων καὶ τοῖς αὐτῷ <τῷ> φιλοσοφῷ μάλιστα πάντων ἀρέσκουσιν συμφωνῶν" τατα περί τε τών θείων καὶ τών ανθρωπίνων ἀναδιδάσκοντα, (...).

191. *Ibid.*, I, p. 70, 19-22 : πῶς γάρ ἂν ἀλλήλοις συμβαίνοιεν ὁ τε ἐν τῷ Φαίδωνι λεγόμενος παρ' αὐτῷ θεῖος ποιητής καὶ δ ἐν Πολιτεία τρίτος ἀπό τῆς ἀληθείας δεικνύμενος ;

192. *Ibid.*, I, p. 71, 9-10 : (...) τῆς φαινόμενης ταύτης πρὸς Ὀμηρον ἀπαντήσεως (...).

193. *Ibid.*, I, p. 72, 20-23 : (...) μοιχείας λέγω καὶ κλοπὰς καὶ ἀπ' ουρανοῦ ρίψεις καὶ πατέρων ἀδικίας καὶ δεσμούς καὶ ἐκτομάς, καὶ ὅσα ἄλλα παρά τε Ὀμήρω θρυλεῖται καὶ τοῖς ἄλλοις ποιηταῖς.

194. *Ibid.*, I, p. 74, 16-24 : (...) οἱ μὲν μῦθοι τήν προβεβλημένην αὐτῶν ἅπασαν σκευήν ἀντί της ἐν ἀπορρήτοις ἰδρυμένης ἀληθείας προεστήσαντο καὶ χρῶνται τοῖς φαινο-μένοις παραπετάσμασι τῶν ἀφανῶν τοῖς πολλοῖς καὶ ἀγνωστων διανοημάτων (καὶ τοῦτο ἐστίν, δ μάλιστα ἐξάίρετον αὐτοῖς ἀγαθόν ὑπάρχει, τό μηδέν τών ἀληθῶν εἰς τούς βέβηλους- ἐκφέρειν, ἀλλ' ἰχνη τινά μόνον τῆς ὅλης μυσταγωγίας προτείνειν τοῖς ἀπό τούτων εἰς τήν ἀβατον τοῖς πολλοῖς θεωρίαν περιάγεσθαι πεφυκόσιν), (...).

195. *Ibid.*, I, p. 75, 5-7 et 16-19 et 76, 10-15 : Τίς γάρ οὐκ ἂν συνομολογήσειεν τά τε μυστήρια καὶ τὰς τελετάς ἀνάγειν μὲν ἀπό τῆς ἐνύλου καὶ θνητοειδοῦς ζωῆς τὰς ψυχὰς καὶ συνάπτειν τοῖς θεοῖς, (...). "Ὅστις οὖν ἡμῶν αἰτιάται τούς μύθους" τῆς δεινῆς ταύτης καὶ πλημμελοῦς τῶν παλαιῶν νομίμων συγχύσεως, καὶ τῶν μυστηρίων αἰτιάσθω τήν ἐκφανσιν καὶ τῶν τελετῶν τήν εἰς ἀνθρώπους πάροδον. (...) οὔτε αἱ τελεταὶ καὶ αἱ τῶν μυστηρίων δυνάμεις διὰ τῶν

δεχόμενων μοχθηρίαν κατηγορίας άξιαι τοις έμφοροσιν, ούτε οι μύθοι διά τήν τών εικη και άλόγως αύτοις χρωμένων διαστροφήν βλαβεροί τοις άκούουσιν άν νομίζονται δικαίως, άλλ' έν άπασι τούτοις τήν τών μεταχειριζομένων αίτιατέον πλημμελή και άνόητον έξιν, (...).

196. *Ibid.*, I, p. 75, 25-26 : ού γάρ έκ τών διαστρόφως χρωμένων τήν τών πραγμάτων άρετήν τε και κακίαν κριτεον, (...). Voir JAMBLIQUE, *De Myst.*, III, 31 (177, 12 – 178, 1).

197. *Ibid.*, I, p. 78, 18 – 79, 2 : "Ωσπερ ούν ή τών Ιερών τέχνη κατανειμασα δεόντως- τήν συμπασαν θρησκείαν τοίς θεοΓς και τοΓς τών θεών όπαδοίς, (...) τούς μέν ταις άγιωτάταις τελεταις και τοίς μυστικοίς συμβόλοις προσάγεται, (...) ούτως άρα και οι τών τοιώνδε μύθων πατέρες (...) τούς μύθους- εις δλην άνάγειν σπεύδοντες τήν άφ' έκαστου προιοϋσαν σειράν τό μέν προβεβλημένον αυτών και είδωλικόν άνάλογον υπεστήσαντο τοίς έσχάτοις γένεσιν και τών τελευταίων και ένύλων προεστηκόσι παθών, τό δέ άποκεκρυμμένον και άγνωστον τοίς πολλοίς τής έν άβάτοις έξηρημένης των θεών ουσίας έκφαντικόν τοις φιλοθεάμοσιν τών όντων παρέδοσαν.

198. Voir chapitre 1, p. 109.

199. PROCLUS, *op. cit.*, I, p. 80, 18-20 et 22-23 : (...) ταίς τε άγιωτάταις τυ » τελετών και τοις τελειοτάτοις τών μυστηρίων σύστοιχον αυτής αποφαίνεται τήν άκρόασιν παρχειν. (...) μυσταγωγίαν και τελετήν άναγωγόν τών άκούόντων είναι δήλοι τήν έν αυτοις θεωρίαν.

200. PLATON, *République*, II, 378 a : εί δέ άνάγκη τις ήν λέγειν, δι' απορρήτων άκούειν ώς όλιγίστους, (...).

201. Voir plus loin (p. 268-274) ce qu'il faut entendre par ce terme chez Proclus.

202. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 81, 13-17 : Λέγω δέ ώς τό μέν έστι παιδευτικόν, τό δέ τελεστικόν, και τό μέν πρός τήν ήθικήν άρετήν παρασκευάζον, τό δέ τήν πρός τό θείον συναφήν παρεχόμενον, και τό μέν τούς πολλούς ημών ώφελεΐν δυνάμενον, τό δέ έλάχιστοις συναρμοζόμενον, (...).

203. *Ibid.*, I, p. 80, 30 – 81, 1 : ού γάρ δεΐ τι τοίς τών θεών μυστικοίς νοήμασιν κάτωθεν άπό τής ύλης προσφέρειν, (...).

204. *Ibid.*, I, p. 83, 28 : (...) τοίς ιερατικοίς θεσμοίς (...).

205. *Ibid.*, I, p. 83, 18-22 : (...) και γάρ οι θεοί τών τοιώνδε συμβόλων άκούοντες χαΐρουσιν και τοίς καλοϋσιν έτοιμώς πείθονται και τήν εαυτών Ιδιότητα προφαΐ-νουσιν διά τούτων ώς οικείων αύτοις και μάλιστα γνωρίμων συνθημάτων. (« Et en effet les dieux prennent plaisir à entendre ces sortes de formules symboliques, ils obéissent volontiers à ceux qui les invoquent, ils manifestent leur propriété singulière au moyen de ces symboles, dans la pensée qu'ils leur sont appropriés et le plus en affinité avec eux »).

206. Voir chapitre 1, p. 62-70.

207. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 84, 2 et 5-6 : οι μὲν (...) δι' ὁμοιότητος τῶν συμβόλων πρὸς τὰ θεία συνάπτοντες, (...).

208. *Ibid.*, I, p. 74, 4-5 : (...) οἱ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωποι τοῖς παλαιοῖς μύθοις ἐπιτιμᾶν εἰώθασιν, (...).

209. Voir encore un autre exemple de parallèle établi par Proclus entre théurgie et fiction mythique : *In rem publ.*, I, p. 128, 16-24.

210. Fr. 146 des Places : « Après cette invocation, tu contempleras ou bien un feu qui, tel un enfant, se dirige par bonds vers le flot de l'air ; ou bien un feu sans forme d'où s'élance une voix ; ou une lumière abondante qui s'enroule en vrombissant autour de la terre, (...) ».

211. Voir chapitre 1, p. 80. C'est encore par la conception platonicienne de la différence entre participant et participé que Jamblique et Proclus rejettent l'idée qu'il pourrait y avoir des dieux malfaisants (JAMBLIQUE, *De Myst.*, I, 18 (54, 11-15), extrait cité p. 80 et note 361, et PROCLUS *In Tim.*, III, p. 314, 8-10).

212. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 110, 7 et 112, 2-3 : (...) τὴν Ὀμηροῦ διάνοιαν ἐνθεον (...) et ὁ ποιητὴς ἐν ἄλλοις ἐνθέως (...) πού φησιν (...).

213. *Ibid.*, I, p. 110, 21 – 111, 2 : Εἰ δ' οὖν καὶ ταῦτα τις εἰς τὴν Ὀμηροῦ διάνοιαν ἀναπέμπειν ἐθέλοι, πάντως οὐκ ἀπορήσει λόγων συμφώνων μὲν ταῖς ἱερατικαῖς ἀπάσαις πραγματεῖαις, συμφώνων δέ ταῖς τελεταῖς καὶ τοῖς μυστηρίοις καὶ ταῖς τῶν θεῶν ἐπιφανείαις, ἃς δναρ τε καὶ ὑπαρ γινομένης ἄνωθεν ἢ τῶν ἀνθρώπων φήμη παρεδέξατο. Ἐν ἀπασι γὰρ τούτοις οἱ θεοὶ πολλὰς μὲν εαυτῶν προτείνουσι μορφάς, πολλὰ δέ σχήματα ἐξαλλάττοντες φαίνονται καὶ τότε μὲν ἀτύπωτον αὐτῶν προ-βέβληται φῶς, τότε δέ εἰς ἀνθρώπου μορφήν ἐσχηματισμένον, τότε δέ εἰς ἄλλοῖον τύπον προεληλυθός. Καὶ ταῦτα καὶ ἡ θεοπαράδοτος μυσταγωγία παραδίδωσιν (...). (« Même si l'on voulait rapporter ces paroles à la pensée d'Homère, de toute façon on ne serait pas en manque de bonnes raisons, qui s'accorderaient et avec toutes les opérations de l'art hiératique et avec les initiations, les mystères, et les épiphanies des dieux, ces épiphanies que de toute antiquité la tradition du genre humain a admises comme se produisant et en songe et dans l'état de veille. Dans tout cela en effet les dieux se présentent à nos yeux sous bien des formes et ils se montrent changeant souvent de figure. Tantôt il y a émission de leur lumière sans aucune forme, tantôt cette lumière est configurée en la forme d'un être humain, tantôt elle est émanée sous une autre sorte de figure. Et cela, la mystagogie reçue en tradition des dieux l'enseigne », traduction A.-J. Festugière).

214. Fr. 211 (douteux pour Éd. des Places, pour des raisons métriques) : οὐ φέρει με τοῦ δοχέως ἢ τάλαινα καρδία.

215. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 111, 28 – 112, 5 : (...) οὐ φέρει με τοῦ δοχέως ἢ τάλαινα καρδία, φησὶν τις θεῶν. Ὅθεν δὴ καὶ ὁ ποιητὴς ἐν ἄλλοις ἐνθέως καὶ τῶν τοιοῦτων συνησθημένος περὶ τῆς Αθηνᾶς πού φησιν μέγα δ'

έβραχε φήγιнос άζων βριθοσύνη- δεινήν γάρ άγεν θεόν.

216. *Ibid.*, I, p. 146, 17-20 et 147, 1-3, 4-10 et 21-23 : "Ότι μέν ούν εΐπερ τις άλλος τών ηρώων καί Άχιλλεύς περί τά θεία καθ'Όμηρόν έστιν ασφαλέστατος, δήλοι καί τόν Άπόλλω θεραπεύειν αυτός συμβουλευών, (...) καί ευχόμενος μετά τής πρεπούσης τοις θεοΐς επιστήμης. Και γάρ τό προκαθήραι τήν φιάλην καί τό μόνω τώ Δί ταύτην έξαίρετον άνείναι, (...) τής περί τό θεΐον έστιν εύλαβείας καί τής γνώσεως τών οικείων τοίς τιμωμένοις *συνθημάτων* τεκμήριον εναργές. ΕΙ δέ προς τόν Άπόλλω θρασύτερα τοϋ δέοντος άπέρριψεν, έννοσείν χρή τας Άπολλωνιακάς τάξεις άνωθεν άχρι τών τελευταίων διηκούσας, καί τας μέν θείας οΰσας, τας δέ άγγελικάς, τας δέ δαιμόνιας, καί ταύτας πολυειδώς μεριζομένας (...). Καί ού περί αυτόν πλημμελεί τόν θεόν, άλλα τόν έν τοις μερικωτάτοις τεταγμένον της Άπολλωνιακής *σειράς*.

217. Celui-ci constitue, aux côtés de la téléstique et de la transe médiumnique reconnues par E.R. Dodds, la troisième forme de l'opération théurgique selon P. Boyancé (*Théurgie et téléstique*, *op. cit.*, p. 190).

218. Voir plus loin, p. 255-257.

219. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 152, 8-18 et 153, 18-19 : (...) ρητέον δι πάσα ή περί τήν πυράν εκείνην τοϋ Άχιλλέως πραγματεία μιμείται τόν παρά τοίς θεουργοΐς τής ψυχής άπαθανατισμόν είς τήν χωριστήν ζωήν άνάγουσα τήν τοϋ Πατρόκλου ψυχήν. Διό καί στάς πρό τής πυράς έπικαλεισθαι λέγεται τούς άνεμους, (...) ίνα καί τό φαινόμενον όχημα διά τής εμφανούς αυτών κινήσεως τύχη τής πρεπούσης θεραπείας, καί τό τούτου θειότερον άφανώς καθαρθή καί είς τήν οΐκείαν άποκαταστή λήξιν, ύπό τών αερίων καί τών σεληναίων καί τών ηλιακών αυγών άνελκόμενον, ως πού φησίν τις τών θεών, (...). Τά δέ ιεραΐς μεθόδοις χρώμενος έπραξεν.

220. H. DÖRRIE, *op. cit.*, p. 55, signale l'existence d'un petit traité intitulé *De vita et poesi Homeri*, émanant de Porphyre ou de son entourage, qui cite des centaines de vers pour prouver qu'Homère connaissait et évoquait la doctrine néoplatonicienne.

221. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 408, 12-13. Dans l'édition de Diehl, référence aux *Orph.frg.*, 294-295.

222. *Ibid.*, I, p. 318, 22-23.

223. *Ibid.*, II, p. 50, 30-32 : (...) τα λόγια (...) μαρτυρούντα τή παραδοσει τοϋ Πλάτωνος.

224. Voir H. LEWY, *op. cit.*, p. 69, qui, en note 10, renvoie à la *Souda*, s.v. *Συριανός*.

225. Voir, entre autres références, PROCLUS, *Théol.plat.*, III, 27, p. 99, 12.

226. PROCLUS, *In Tim*, II, p. 255, 31-33 : à δή καί ή θεουργία μετ' αυτόν έξέφηνε διά τών χιασμών καί τών ήμικύκλων τόν χαρακτήρα συμπληρώσασα τής ψυχής. (« Ce que la théurgie, après Platon, a montré, lorsqu'elle a composé le caractère de l'âme au moyen des figures en X et des demi-cercles »). Voir

aussi Th. *plat.*, V, 35, p. 130, 2-4 : Καί μοι δοκει δια τούτων πάλιν ό Πλάτων τά αυτά λέγειν τοις τών θεών υοτερον πεφασ-μένοις, (...). (« Il me semble que, par ces discours, Platon dit la même chose que ce qui a été révélé *ensuite* par les Dieux »).

227. PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 257, 4-5 : dans cet extrait contenant un vocabulaire chaldaïque (voir fragment 28 des Places), les « Dieux » sont bien les *Oracles*.

228. PROCLUS, *Th.pl.*, III, 27, p. 99, 12-15 : (...) μόνον ούκ έκεινο τού Πλάτωνος βοώντος, τό "Ενθεν συρόμενος πρηστήρ αμυδροί πυρός άνθος κόσμων ένθρωσκων κοιλώμασιν. (fr. 37 des Places).

229. Voir chapitre 2, p. 128 et note 9.

230. PROCLUS, *Th. pl.*, IV, p. 2, 7-9 "Ότι τόν της ανόδου τρόπον της επί τό νοητόν τόν αυτόν ό Πλάτων παραδίδωσιν όν οι τελεσταί παραδεδώκασιν. Il faut entendre τελεσταί dans le sens de θεουργοί, comme le montre le développement de cette neuvième question.

231. *Ibid.*, IV, 9, p. 27, 9-10 : (...) κατά τους ακρότατους τών τελεστών τόν τής ανόδου τρόπον ύφηγήσατο τών λων επί τό νοητόν.

232. Fr. 86, 177 des Places.

233. H. LEWY, *op. cit.*, p. 483-484. Voir aussi la note complémentaire à *Théologie platonicienne*, IV, 24 (p. 73), p. 170, note 2.

234. H.-D. Saffrey a montré, dans un article récent, comment, contrairement à Plotin qui ne reconnaît aucun intermédiaire pour aller jusqu'à Dieu, ses successeurs et surtout Jamblique ont introduit les classes d'êtres supérieurs entre l'âme et les dieux, classes par lesquelles s'effectue la remontée par les rites, symboles attachés à chacune d'entre elles (*op. cit.*, p. 165-168). Sur ce point, voir notre chapitre 1, p. 70-79.

235. PROCLUS, *Th.pl.*, IV, 9, p. 27, 8 : (...) τήν ενθεον έπιστήμην (...).

236. *Ibid.*, IV, 9, p. 29, 3-5 : Ό αυτός άρα τρόπος τής άναγωγής και παρ' ήμϊν έστι, και διά τουδε πιστότερος ό τής θεουργικής ανόδου τρόπος.

237. Ce découpage du *Phèdre* de Platon par Proclus a été souligné par H.-D. Saffrey et L.G. Westerink (*Proclus, Théologie platonicienne*, IV, p. 134-135, note 5 de la page 29), à la lumière du commentaire d'Hermias au *Phèdre*.

238. PROCLUS, *op. cit.*, IV, 9, p. 30, 12-14 : Τα γαρ συνθήματα τα μυστικά τών νοητών έν εκείνω τώ τόπω προφάινεται και τα άγνωστα και άρρητα κάλλη τών χαρακτήρων.

239. *Ibid.*, IV, 9, p. 31, 6-12 : Δοκει δ' έμοιγε και τας τρεις αιτίας τας άναγωγους Ικανώς 6 Πλάτων έκφάινειν τοις μή παρέργως άκούουσι τών λεγομένων, έρωτα και άλήθειαν και πίστιν. Τί γάρ έστι τό συνάπτον πρός τό κάλλος ή ό έρωσ ; Που δέ τό τής αληθείας πεδϊον ή έν τώδε τψ τόπω ; τι δέ τό τής μυήσεως ταύτης αίτιον τής άρρητου πλήν τής πίστεως ;

240. *Ibid.*, IV, 26, p. 77, 9-12 et 13-15 : Προηγείται γάρ ἡ μὲν τελετή τῆς μυήσεως, αὐτὴ δὲ τῆς εποπτείας. Οὐκοῦν τελούμεθα μὲν ανιόντες ὑπὸ τοῖς τελεσιουργοῖς θεοῖς, μυούμεθα δὲ τὰ ολόκληρα καὶ ἀτρεμῆ φάσματα ὑπὸ τοῖς συνεκτικοῖς, (...) ἐποπτεύομεν δὲ παρὰ τοῖς συναγωγοῖς τῶν ὅλων εἰς τὴν νοητὴν περιωπὴν. (« L'initiation précède la consécration, et celle-ci, l'éroptie. Ainsi nous sommes initiés dans notre ascension par les dieux initiateurs, nous recevons la consécration des apparitions parfaites et pacifiantes des dieux qui donnent la cohésion (...). Enfin, nous jouissons de l'éroptie grâce aux dieux qui rassemblent tous les êtres dans le poste d'observation intelligible »). Sur cet extrait, voir l'analyse de J. TROUILLARD, *L'un et l'âme selon Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 180-183.

241. *Ibid.*, IV, 24, p. 73, 6-9 : Καὶ οὐδὲν θαυμαστόν εἰ καὶ τελετάρχας ὁ Πλάτων θεοῦς ἀνέξεται καλούντων ἡμῶν, ὅς γε καὶ τὰς ψυχὰς ἐκεῖ τελεῖσθαι φησι, θεῶν δηλαδὴ τελούντων.

242. *Ibid.*, IV, 26, p. 77, 23 : (...) οὐ λόγους ἀλλ' ἔργοις φωτίσαντες (...).

243. *Ibid.*, IV, 9, p. 28, 24 – 29, 2 : "Ὅπως δὲ εντεύθεν ἤδη συνάπτονται τοῖς πρώτοις νοητοῖς, οὐκέτι διὰ λόγων ὁ Πλάτων ἐξέφηεν ἀρρητος γάρ ἐστι καὶ δι' ἀρρητων ἢ πρὸς ἐκεῖνα συναφή, καθάπερ δὴ καὶ [έν] ἐκείνοις δοκεῖ, (...). (« Et comment, à partir de là, ils s'unissent aux premiers intelligibles, Platon ne l'a pas révélé par des mots : en effet, l'union avec ceux-là est indicible et s'opère par des moyens indicibles, comme c'est aussi l'opinion des théurges »).

244. *Ibid.*, Y, 30, p. 111, 17-18 : (...) ταῖς νοεραῖς τομαῖς (...).

245. *Ibid.*, III, 6, p. 26, 1 (οχετών) et IV, 6, p. 24, 11 (οχετών), entre autres références.

246. Voir l'introduction de H.-D. SAFFREY et L.G. WESTERINK à la *Théologie platonicienne*, IV, p. XLVII : « Dans son *Commentaire sur le Parménide*, Proclus fait appel à l'autorité des *Oracles Chaldaïques* : c'est là qu'il a voulu trouver la division des dieux en Iynges, Synocheis et Télétarques ».

247. On trouvera un excellent résumé de la question de l'influence des *Oracles* sur Proclus dans l'introduction aux *Oracles Chaldaïques* d'Éd. des Places, Paris, Les Belles Lettres {*Collection des Universités de France*}, 1971, p. 41-46.

248. Voir chapitre 2, p. 169-173.

249. E.R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1992², p. 314, tient à rattacher l'origine de ce terme à la tradition hellénique, sans apport oriental.

250. Notamment dans le mythe du *Phèdre*, cité plus haut, p. 252. Proclus reconnaît également l'autorité d'Aristote (*In Tim.*, III, p. 238, 20) : texte cité par E.R. DODDS, *op. cit.*, p. 315.

251. Fr. 201 des Places.

252. PROCLUS, *Éléments de théologie*, théorème 209 (p. 182, 16-18 Dodds) : Πάσης μερικής ψυχῆς τό ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτώνων ἐνυλοτέρων, συ<να>νάγεται δέ τῆ ψυχῆ δι' ἀφαιρέσεως παντός τοῦ ἐνύλου καί τῆς εἰς τό οἰκείον εἶδος ἀναδρομῆς, (...).

253. PROCLUS, *Th. pl.*, I, 3, p. 16, 5-7 (comparant l'âme qui s'élève aux initiés) : (...) αὐτὴν τὴν θεῖαν ἐλλαμπὴν ἀκραιφνῶς ἐγκολπίζεσθαι καὶ γυμνή~τας, ὡς ἀν ἐκεῖνοι φαῖεν, τοῦ θεοῦ μεταλαμβάνειν.

254. A.-J. Festugière (*Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, in *Études de Philosophie Grecque*, p. 585-596) et J. Trouillard (*Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclus*, in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 163, 4, 1973, p. 439-452 = *La mystagogie de Proclus*, p. 33-51) ont vu dans le concept du véhicule de l'âme la doctrine essentielle qui permit à Proclus d'introduire l'art hiératique dans son système et qui explique l'intérêt de ce philosophe pour ce que A.-J. Festugière appelle des « pratiques de sorcellerie ». A.-J. Festugière l'éclairé à la lumière du *Carmen aureum* d'Hiéroclès : il y a en l'homme l'animal et l'homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps pneumatique ; celui-ci est purifié par l'art hiératique. C'est encore par ce corps lumineux que, suivant le principe de la connaissance par le semblable, on peut provoquer les apparitions lumineuses et voir la divinité en face à face. J. Trouillard cherche dans ce sens également : les apparitions se manifestent à l'enveloppe pneumatique de l'âme, purifiée par les pratiques théurgiques et c'est l'imagination qui opère le passage de l'ineffable au figuré. C'est elle qui engendre les mythes qui sont générés par la même démarche que les rites : *nombres, mythes, merveilleux expriment donc diversement l'activité de l'imagination*.

255. Voir plus loin, p. 268-274.

256. PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 300, 16-20 : (...) ἡ τελεστική συμβάλλεται, διὰ τοῦ θεοῦ πυρός ἀφανίζουσα τὰς ἐκ τῆς γενέσεως κηλίδας, ὡς τὰ λόγια διδάσκει, καὶ πάσαν τὴν ἀλλότριον ἢν ἐφειλκύσατο τῆς ψυχῆς τό πνεῦμα καὶ ἀλόγιστον φύσιν.

257. PROCLUS, *In rem publ.*, II, p. 155, 5-7 : (...) ἔξω σώματος ὄν καὶ ὕλης, καὶ δταν ἀποκαταστή, τὰ τε οὐράνια καὶ τὰ ὑπὲρ τόν οὐρανόν, ὡς φασιν οἱ θβουργοί, φῶτα θεώμενον (...).

258. *Ibid.*, II, p. 154, 5-8 et 9-12 : ὡς γάρ οἱ παρ' ἡμῖν Ἱερατικοί τοῖς ἐπόπταις δύναμιν ἐντιθέασιν Ἰδεῖν α μή πρότερον φάσματα καὶ ποιῶσι θεωρούς, οὕτω καὶ ἡ ἐν τῷ κόσμῳ πρό τῆς παρ' ἡμῶν εἰς πολλὰς τούτο δρα ψυχάς (...) καὶ τελεστικαῖς χρήται δυνάμεσι καὶ εἰς ἀγγελικὴν ἀνάγει τάξιν τὰς τελομένης τῶν ψυχῶν, ἀλήθειαν διαγγελουσῶν τὴν κρυφίαν. Voir aussi plus haut (*Ibid.*, II, p. 154, 3) où Proclus parle de l'art hiératique préexistant dans l'univers (τὴν ἐν τῷ παντί προϋπάρχουσαν ἱερατικὴν).

259. W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, Paris, Les Belles Lettres (*Collection Vérité des mythes*), 1992, p. 52 et 85.

260. Voir chapitre 2, p. 160-161.

261. C'est bien en termes issus des *Oracles* que Proclus introduit le symbolisme dans sa doctrine (Voir *Théologie platonicienne*, IV, 9, p. 30, 12-17 et la note 2, p. 135, relative à cet extrait).

262. J. TROUILLARD, *Le symbolisme chez Proclus*, in *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 7, 1981, p. 298, distingue les deux termes. On constate pourtant dans l'extrait du *Commentaire sur le Timée* cité ci-après en note 266 que Proclus confond les deux, qualifiant également les σύμβολα d'ineffables. Il est vrai que cette confusion ne se vérifie pas dans tous les cas (voir p. 272).

263. Fr. 2 et 109 des Places (voir chapitre 2, p. 151 et note 188, p. 134 et note 50), à mettre en parallèle avec PROCLUS, *Th. pl.*, II, 8, p. 56, 20-21 ("Ἐκαστον (...) εὐρίσκει τό σύμβολον τοῦ πάντων Πατρός).

264. Fr. 108 des Places (voir chapitre 2, p. 134 et note 54), à mettre en parallèle avec PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 211, 1-2 : (...) *συμβόλοις ἀρρήτοις τῶν θεῶν, ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατ᾽Ρ ἐνέσπειρεν αὐταῖς*) cité entièrement en note 266.

265. JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 11 (96, 19 – 97, 2) : τῶν νοουμένων τοῖς θεοῖς μόνον συμβόλων ἀφθέγκτων δύναμις ἐντίθησι τήν θεουργικὴν ἐνωσιν.

266. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 210, 11-16 et 210, 30 – 211, 3 : Πάντ' οὖν καί μένει καί ἐπιστρέφει πρὸς τοὺς θεοὺς, ταύτην λαβόντα παρ' αὐτῶν τήν δύναμιν καί διττά *συνθήματα* κατ' οὐσίαν ὑποδεζάμενα, τα μὲν ὅπως ἀν ἐκεῖ μένη, τα δὲ ὅπως ἀν ἐπί" στρέφη προελθόντα. Καί ταῦτα οὐκ ἐν ψυχαῖς μόνον, ἀλλὰ καί ἐν τοῖς ἐπομένοις ἀψύχοις πάρεστι θεωρεῖν (...). Ἡ ευχή μεγίστην παρέχεται συντέλειαν *συμβόλοις ἀρρήτοις τῶν θεῶν, ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατήρ ἐνέσπειρεν αὐταῖς, τῶν θεῶν τήν εὐποσίαν ἐλκουσα εἰς ἑαυτήν καί ἐνοῦσα μὲν τοὺς ευχόμενους ἐκεῖνοις, (...).*

267. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 177, 18-23 : (...) ὑπερδραμοῦσα μὲν τὸν εαυτῆς νοῦν, ἀνεγείρασα δὲ τό *ἀρρητον σύνθημα* τῆς τῶν θεῶν ενιαίας υποστάσεως καί συνάψασα τῷ ὁμοίῳ τῷ ὁμοίῳ, τῷ ἐκεῖ φωτὶ τῷ εαυτῆς φῶς, τῷ ὑπὲρ οὐσίαν πάσαν καί ζωὴν ἐνὶ τῷ ἐνοειδέστατον [τήν] τῆς οικείας οὐσίας τε καί ζωῆς.

268. JAMBLIQUE, *De Myst.*, V, 23 (233, 7-10) : extrait cité chapitre 1, p. 83 et note 384.

269. PROCLUS, *Th.pl.*, I, 2, p. 9, 2-7 : (...) ἐν ταῖς τελεταῖς οικείας τὰς ὑποδοχὰς τοῖς θεοῖς προεπρεπίξουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί, καί οὔτε ἀψύχοις αἰεὶ τοῖς αὐτοῖς ἀπασιν οὔτε τοῖς ἄλλοις ζώοις οὔτ' ἀνθρώποις χρώνται πρὸς τήν παρουσίαν τῶν θεῶν, ἀλλ' ἐφ' ἑκάστων τό μετέχειν συμφυῶς δυνάμενον εἰς τήν προκειμένην ἀγούσι τελετήν.

270. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 384, 23 – 385, 17 (extrait trop long pour être retranscrit ici, mais que l'on peut résumer comme suit : partant d'une citation du *Philèbe* que Proclus interprète comme l'affirmation par Platon que Dieu a créé l'illimité et postulant ensuite que l'illimité est la matière, il en déduit que,

selon Platon, Dieu est la cause première et ineffable de la matière).

271. *Ibid.*, I, p. 386, 8-13 : Κατ μὴν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων παράδοσις τα αὐτὰ Τρεπὶ αὐτῆς- φησιν ὁ γὰρ τοι θεῖος Ἰάμβλιχος- ἰστόρησεν, ὅτι καὶ Ἐρμῆς ἐκ τῆς οὐσιότητος τὴν ὑλότητα παράγεσθαι βούλεται καὶ δὴ καὶ εἰκός κάκ τούτου τὸν Πλάτωνα τὴν τοιαύτην περὶ τῆς ὑλῆς δόξαν ἔχειν. (voir JAMBLIQUE, *De Myst.*, VIII, 3 (265, 6-7) : "Ἴλην δὲ παρήγαγεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς οὐσιότητος...).

272. Voir chapitre 1, p. 24 et note 3.

273. Pour désigner ces caractères ou ces marques reçues de la Nature, Proclus utilise tantôt le terme σύμβολον (extrait cité dans la note suivante), tantôt le terme σύνθημα (PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 210, 20-26 : ἡ φύσις (...) ἐντίθησι καὶ τοῖς σώμασι τῆς πρὸς θεοῦς οἰκειότητος συνθήματα, τοῖς μὲν Ἡλιακά, τοῖς δὲ Σεληνιακά, τοῖς δὲ ἄλλου τινός θεῶν, καὶ ἐπιστρέφει καὶ ταῦτα πρὸς θεοῦς).

274. *Ibid.*, I, p. 210, 16-20 : Τί γὰρ ἄλλο ἐστὶ τό καὶ τούτοις τὴν συμπάθειαν πρὸς ἄλλας καὶ ἄλλας δυνάμεις ἐναπεργαζόμενον, ἢ τό σύμβολα παρὰ τῆς φύσεως εἰληχένας, τὰ μὲν πρὸς ἄλλην, τὰ δὲ πρὸς ἄλλην οἰκειοῦντα σειρὰν θεῶν ;

275. Voici par exemple *cé* qu'il dit à propos de l'héliotrope et autre sélénotrope : *C.M.A.G.*, VI, p. 148, 5-12 : (...) οἱ ἱερατικοὶ ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς φαινομένοις ἅπασιν συμπαθείας πρὸς τε ἄλληλα καὶ πρὸς τὰς ἀφανεῖς δυνάμεις, πάντα ἐν πάσι κατα-νοήσαντες, τὴν ἐπιστήμην τὴν ἱερατικὴν συνεστήσαντο, θαυμάσαντες τὴν βλέπειν ἐν τε τοῖς πρώτοις τὰ ἐσχάτα καὶ ἐν τοῖς ἐσχάτοις τὰ πρώτιστα, ἐν οὐρανῷ μὲν τὰ χθόνια κατ' αἰτίαν καὶ οὐρανίως, ἐν τε γῆ τὰ οὐράνια γηϊνῶς. "Ἡ πόθεν ἠλιοτρόπια μὲν ἡλίῳ, σεληνοτρόπια δὲ σεληνῇ συγκινεῖται συμπεριπολοῦντα ἐς δύνάμιν τοῖς τοῦ κόσμου φωστήρσιν ; (« Les hiératiques, partant du lien de sympathie en toutes choses visibles entre elles et avec les puissances invisibles, ayant compris que tout est en tout, ont fondé la science hiératique, s'émerveillant de voir les derniers dans les premiers et les tout premiers dans les derniers, dans le ciel les choses terrestres selon leur cause et d'une manière céleste et sur la terre les choses du ciel d'une manière terrestre. D'où vient en effet que l'héliotrope se meut en accord avec le soleil, le sélénotrope en accord avec la lune, faisant cortège selon leur puissance aux luminaires du monde ? »).

276. PROCLUS, *In rem publ.*, II, p. 337, 15-17 : πὼς ἢ Διοτίμα φησὶν τὴν γοητείαν καὶ οὐ τὴν ἱεραικὴν μόνην γίνεσθαι διὰ τοῦ δαιμονίου γένους, εἰ μὴ πρὸς τὴν λογικὴν τι δαιμόνιον καὶ ἄλογον ἦν ; (« Comment Diotime pourrait-elle dire que la sorcellerie et pas seulement l'art hiératique s'accomplissent par la race démoniaque, s'il n'y avait pas, outre le démon doué de raison, quelque être démoniaque privé de raison ? »).

277. PROCLUS, *Th. pl.*, I, 13, p. 59, 22 – 60, 4 : Τί γὰρ ἢ τῆς υπάρξεως τῶν θεῶν ἢ τῆς ἀγαθοειδοῦς προνοίας ἢ τῆς ἀτρέπτου καὶ ἀκλινοῦς δυνάμεως ἐστὶν ἡγεμονικώτερον, δι' ὧν καὶ παράγουσι τὰ δεύτερα μονοειδῶς καὶ σώξουσιν ἀχράντως καὶ πρὸς εαυτοῦς ἐπιστρέφουσιν, αὐτοὶ [δέ] τὰ μὲν ἄλλα

διακοσμοῦντες, πάσχοντες δέ υπό τῶν χειρόνων ουδέν ουδέ τή ποικιλία τῶν προνοουμένων συµμεταβάλλοντες ;

278. *Ibid.*, I, 25, p. 112, 25 – 113, 10 : "Ἴν' οὖν συνελόντες εἶπωμεν, τρία μὲν ἔστι τα πληρωτικά ταῦτα τῶν θείων, δια πάντων χωρούντα τῶν κρείττωνων γενῶν, ἀγαθότης, σοφία, κάλλος- τρία δέ αὐ καί τῶν πληρουμένων συναγωγά, δεύτερα μὲν ἐκείνων, διήκοντα δέ εἰς πάσας τὰς θείας διακοσμήσεις, πίστις καί ἀλήθεια καί ἔρως. Σφζεται δέ πάντα διά τούτων καί συνάπτεται ταίς πρωτουργοῖς αἰτίαις, τὰ μὲν διά τῆς ἐρωτικῆς μανίας, τὰ δέ διά τῆς θείας φιλοσοφίας, τὰ δέ διά τῆς θεουργικῆς δυνάμεως, ἡ κρείττων ἐστίν ἀπάσης ἀνθρωπίνης σωφροσύνης καί ἐπιστήμης, συλλα-βοῦσα τὰ τε τῆς μαντικῆς ἀγαθά καί τὰς τῆς τελεσιουργικῆς καθαρτικῆς δυνάμεις καί πάντα ἀπλῶς τὰ τῆς ἐνθέου κατακωχῆς ἐνεργήματα.

279. Fr. 46 des Places.

280. H.-D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel*, *op. cit.*, p. 168.

281. PROCLUS, *Éléments de théologie*, théorème 145 (p. 128, 8-9 et 11-12 Dodds) : (...) καί ἐν ψυχαῖς ἔστι κάθαρσις καί ἐν ζώοις καί ἐν φυτοῖς καί ἐν λίθοις·(...) καί ὁ μὲν λίθος μετέχει τῆς καθαρτικῆς δυνάμεως σωματικῶς μόνον, (...). Voir encore : *In Parm.*, IV, 874, 25-27 ; 29-32 Cousin) : ἡ γε μήν ἰδιότης ἦκει μέχρι τῶν θνητῶν, δι' ἣν καί συμπαθεῖ τὰ τῆδε τοῖς οὐρανίοις. Ἀλλὰ καί αὐτὴν εἰ λάβοις τὴν σελήνην, θεὸν μὲν ὄψει τὴν οὐρανίαν, τό δέ ἐνταῦθα σεληνιακόν εἶδος ἐν λίθοις φυλάττον καί αὐτό τὴν οἰκείαν τῇ τάξει ταῦτη δύναμιν. (« Le caractère particulier est venu jusqu'aux mortels, caractère par lequel les choses d'ici-bas sont sympathiques aux choses célestes. Si tu prends la lune elle-même, non seulement tu verras la déesse ouranienne, mais tu verras aussi l'espèce séléniacque ici-bas conservant elle aussi, même dans les pierres, la puissance propre à cet ordre »).

282. PROCLUS, *Th pl.*, V, 8, p. 30, 1-6 ; Καί τούτον δὴ τόν τρόπον αἱ δεῦτεροι διακοσμήσεις αἰεὶ συνάπτουσι τὰς ψυχὰς ταῖς πρό αὐτῶν. "Ὁ δὴ καί ἡ θεουργία μιμούμενη τὰς ἀφανεῖς περιόδους τῶν ψυχῶν, τὰς πρὸς τοὺς δευτέρους θεοὺς τελετάς προῦποτίθησι ταῖς ὑψηλοτέραις καί διά τούτων ἡμᾶς ἐπ' αὐτὴν διαβαίνειν ποιεῖ τὴν νοητὴν περιωπὴν.

283. Voir extrait cité p. 261 et note 278.

284. PROCLUS, *Th.pl*, II, 5, p. 37, 7-9 et 12-15 : (...) θεωρητέον (...) τίνες ἂν εἶεν τρόποι τῆς πρὸς αὐτό ἀναγωγῆς, (...). Λέγω τοίνυν διτι ποτέ μὲν δι' ἀναλογίας αὐτό καί τῆς τῶν δευτέρων ὁμοιότητος ἐμφανίζει, ποτέ δέ διά τῶν ἀποφάσεων τό ἐξηρημένον αὐτοῦ καί ἀφ' ὅλων ομοῦ τῶν ὄντων ἐκβεβηκός ἐπιδείκνυσιν. (« Il faut considérer quels sont les modes de remontée jusqu'à lui (...). Je dis donc que Platon tantôt fait voir le premier principe par le moyen de l'analogie et par la ressemblance avec lui des deuxièmes, tantôt montre par le moyen des négations son abstraction et sa transcendance par rapport à l'ensemble des êtres »).

285. *Ibid.*, II, 7, p. 43, 13-14.

286. *Ibid.*, II, 7, p. 44, 17-18 : Καί μοι δοκεῖ τῆς ἐπί τό πρῶτον ἀνάγωγης ὁ τοιοῦτος τρόπος ἀρίστος εἶναι καί θεολογία μάλιστα προσήκειν.
287. *Ibid.*, II, 6, p. 42, 10-12 : (...) ἡ πρὸς αὐτό τῶν πάντων ἐνωσις κρύφιος ἐστὶ καὶ ἀφραστός καὶ ἀγνωστός τοῖς πάσιν.
288. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 177, 18-23 : cité p. 258 et note 267.
289. JAMBLIQUE, *De Myst.*, II, 11 (96, 13 – 97, 9).
290. PROCLUS, *Th.pl.*, IV, 9, p. 31, 12-14 : Οὐ γὰρ διὰ νοήσεως οὐδέ διὰ κρίσεως ὄλως ἢ μύησις, ἀλλὰ διὰ τῆς ἐνιαίας καὶ πάσης γνωστικῆς ἐνεργείας κρείττονος σιγῆς, (...).
291. M. DI PASQUALE BARBANTI, *Proclo tra filosofo e teurgia*, op. cit., p. 166-169, 192-193. Pour A. SHEPPARD, *Proclus' attitude to theurgy*, in *Classical Quarterly*, 32, 1982, p. 221, 224, Proclus recherche l'expérience mystique plotinienne, dans une forme de théurgie pas rituelle qui amène à l'union de l'Un de l'âme avec le plus haut intelligible.
292. Sur ce point, les avis divergent : voir, entre autres références, J. Trouillard (*Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclus*, op. cit., p. 451-452) qui, par la thèse optimiste de la matière, rapproche Proclus de Jamblique et l'éloigné de Plotin. Par contre, H. Dörrie (op. cit., p. 58) affirme que « grâce à Proclus, le platonisme est sorti définitivement du terrain dangereux où Jamblique l'avait conduit ».
293. E.R. DODDS, *Proclus. Éléments de théologie*, p. XXI et note 5.
294. *Ibid.*, p. XXI-XXII.
295. PROCLUS, *Th. pl.*, II, 8, p. 56, 8-10 : (...) τὴν ὑπαρξιν τὴν εαυτῆς ἀνεγείρουσαν μύσασαν, φησί, προσάγειν αὐτὴν τῶ πάντων βασιλεῖ (...). Extrait à mettre en parallèle avec PLOTIN, *Ennéades*, I, 6, 8 (p. 105, 25-26 Bréhier).
296. Voir H.-D. SAFFREY, *La théurgie comme phénomène culturel*, op. cit., p. 164-166, citant PLOTIN, *Ennéades*, III, 4, 3 (p. 66, 21-28 Bréhier).
297. PROCLUS, *In Parm.*, IV, 948, 18-20 ; 31-35 Cousin : οὔτε μένειν τι τῆς ψυχῆς ἄνω ρητέον, ἵνα δι' ἐκείνου τὴν πρὸς τὰ νοητὰ συνάφειαν ἐχωμεν (...). Ἀλλὰ (...) λεκτέον (...) νοεῖν ἀφ' ὧν ἔχομεν ἡ συνθημάτων.
298. PLOTIN, *Ennéades*, V, 1, 3, (p. 18, 10-13 Bréhier) : Δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρέουσαν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ, τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην. Οὐσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστὶ, καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς (...).
299. PROCLUS, *Th.pl.*, IV, 9, p. 30, 17-19 : Καί, ὃ πάντων ἐστὶ θαυμαστότατον, ὅτι τῶν θεουργῶν θάπτειν τό σῶμα κελευόντων πλην τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν, (...). Voir note complémentaire à la page 30 dans l'édition Saffrey-Westerink, p. 135, note 4.
300. H. LEWY, op. cit., p. 204-207 (*The death of the body*).

301. Fr. 159 des Places (cité p. 152 et note 197).
302. Voir chapitre 2, p. 152-153.
303. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 152, 8-10 : extrait cité p. 250 et note 219.
304. Voir E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety ; some Aspects of religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, University Press, 1965, p. 42-43.
305. APULÉE, *Métamorphoses*, XI, 23, 7 : *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte média vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.*
306. Voir P. VALLETTE, *Apulée. Les Métamorphoses*, Tome III (Livres VII-XI), Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), 1971, p. 160-161, note 2.
307. H. LEWY, *op. cit.*, p. 189-190.
308. P. COLLOMP, *Per omnia elementa (un détail de l'initiation isiaque)*, in *Revue de Philologie*, 36, 1912, p. 196-201.
309. Attesté dans d'autres cultes, comme nous l'avons montré (Bacchanales, pseudoinitiation à la « théurgie » de Julien l'Apostat,...).
310. W. BURKERT, *op. cit.*, p. 90 et 92.
311. Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *Proclus, Commentaire sur la République*, Tome I, Paris, Vrin, p. 16, note 1 ; PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 165, 12 ; I, p. 395, 30 ; II, p. 9, 17 ; II, p. 82, 3 ; etc.
312. PROCLUS, *In rem publ.*, II, p. 312, 20-21 ; (...) τόν τάς άγιωτάτας έκφήναντα τελετάς (...) ; *In Parm.*, V, 1037, 32-34 Cousin : έν ταίς άγιωτάταις τελεταίς, πώς οι μέν είσι μουόμενοι τών παρόντων, οι δέ εποπτεύοντες, (...) (« dans les plus saints des mystères, des assistants, les uns sont des initiés, les autres sont arrivés au degré d'éroptes »).
313. Voir p. 275-276.
314. PROCLUS, *Th.plat.*, IV, 9, p. 27, 8.
315. PROCLUS, *In rem publ.*, II, p. 123, 8-14 : Τοῦτο μέν ούν ὄπερ λέγω, τό τήν ψυχήν έξιέναι τε δύνασθαι τοῦ σώματος καί αύθις είσιέναι καί έμπνουν ποιείν δπερ άπελελοίπει, ταῦτα τε δήλοι πάλαι τοίς ήγεμόσιν τοῦ Περιπάτου γεγραμμένα, καί δσα τοις επί Μάρκου θεουργοίς έκδέδοται πίστιν εναργή πορίζει του λόγου. Καί γαρ εκείνοι δια δή τίνος τελετής τό αυτό δρώσιν είς τόν τελούμενον.
316. *Ibid.*, II, p. 119, 5-6 : καί γαρ οι Ιερατικοί λόγοι τούτο δρώσιν, χωρίξοντες άπό τών σωμάτων τάς ψυχάς, (...).
317. Selon I.P. Couliano (*Expériences de l'extase, op. cit.*, p. 106), même si la localisation de l'âme dans la tête n'était pas générale en Grèce, elle existait

sans doute depuis les temps homériques.

318. À ce sujet, voir chapitre 1, p. 93-97.

319. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 51, 25-27 : ὁ τελεστής σύμβολα ἄττα τοῖς ἀγάλμασι περι-τιθεῖς ἐπιτηδειότερα αὐτά καθίστησιν εἰς μετουσίαν δυνάμεων υπέρτερων, (...).

320. *Ibid.*, I, p. 273, 11-14 : τῶν ὑπὸ τῆς τελεστικῆς Ἰδρυμένων ἀγαλμάτων τὰ μὲν ἐστὶν ἐμφανῆ, τὰ δὲ ἔνδον ἀποκέκρυπται σύμβολα τῆς τῶν θεῶν παρουσίας, ὧς καὶ μόνους ἐστὶ γινώριμα τοῖς τελεσταῖς, (...).

321. *Ibid.*, III, p. 6, 12-15 : ταῦτα γὰρ καὶ οἱ τῶν τελεσταῖν δρώσι, δια χαρακτήρων καὶ ονομάτων ζωτικῶν τελούντες τὰ ἀγάλματα καὶ ἑνώματα καὶ κινούμενα ἀποτελοῦντες.

322. *Ibid.*, II, p. 247, 28-29 : (...) σχῆμα τοιονδί καὶ χρῶμα, καθάπερ οἱ τελεστικοὶ φασιν.

323. *Ibid.*, II, p. 246, 19-27 : καὶ πάντα ἀπλῶς τὸν ἐξῶθεν κόσμον ταῖς ἔνδον καὶ ἐγκρυφίους δυνάμεσιν εὐκρίτα κατὰ σχήματα καὶ χρώματα περιβάλλουσιν αὐτοῖς. ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς διὰ ταῦτα τοῖς ἀγάλμασιν ἄλλοις ἄλλα περιέκειτο συνθήματα, τῶν κρειττόνων συνάδοντα τοῖς ἀγάλμασιν καὶ οἱ τῶν θεῶν ἱεροὶ καὶ οἱ κλητόρες καὶ οἱ δοχεῖς πολυειδέσιν ἐχρῶντο χιτῶσιν καὶ καταζώσεσιν, μιμούμενοι τὰς θείας ζωάς, εἰς ἃς ἀνήγον τὴν ἐαυτῶν πραγματείαν.

324. On ne le trouve que dans un fragment jugé douteux par Ed. des Places (fr. 211 des Places). Par ailleurs, il est utilisé par Porphyre dans un oracle d'Apollon cité dans le *De philosophia*, (p. 160 Wolff = EUSÈBE, *Pr. év.*, V, 8, 11) à une époque où Porphyre n'avait probablement pas encore pris connaissance des *Oracles*. Nous préférons donc, contrairement à H. Lewy (op. cit., p. 41) ne pas le considérer comme un néologisme chaldaïque. Voir plus loin encore un extrait du *Commentaire au Cratyle* de Proclus où celui-ci place les δοχεῖς dans le cadre des théurgies (p. 275 et note 346).

325. P. BOYANCÉ, *Théurgie et téléstique*, op. cit., p. 189-209.

326. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 144, 16-18 (parlant d'Héphaïstos) : οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ πρὸς τῆς φύσεως τελεστής τῶν σωμάτων ἄλλοις ἄλλα σύμβολα τῶν θεῶν ἐπιτιθεῖς.

327. *Ibid.*, II, p. 247, 17-21 : αὐτὸ δὲ τὸ ἐκ τῆς προσβολῆς γινόμενον σχῆμα τὸ Χ πολλὴν μὲν ἔχει καὶ πρὸς τὸ πᾶν οἰκειότητα καὶ πρὸς τὴν ψυχὴν. Καὶ ὡς δὲ γὰρ Πορφύριος ἱστορεῖ, παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις ἦν τις τοιοῦτος χαρακτήρ σύμβολον φέρων τῆς κοσμικῆς ψυχῆς, τὸ Χ κύκλον περιβολῶν.

328. *Ibid.*, II, p. 247, 29-32 : ἄλλοι γὰρ ἄλλοις οἰκεῖοι τῶν θεῶν χαρακτήρες, καὶ ἄλλα πρὸς ἄλλους συνθήματα πρέποντα ἐστὶ, καθάπερ δὴ καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὗτος ὁ νῦν προκειμένος.

329. Voir ci-après.

330. PROCLUS, *In Tim.*, II, p. 255, 25 – 256, 8 : ἔξεστι διά τούτων συνοράν τα απόρρητα τῆς Πλάτωνος θεωρίας, δι τόν δημιουργόν (...) παραδέδωκε (...), τόν ουσιώδη χαρακτήρα ταύτης ἐκφαίνοντα, τὰς δύο ευθείας χωρίς καί τό ἐκ τούτων γεγονός χι καί τούς ἐκ τούτου δύο κύκλους α δὴ καί ἡ θεωργία μετ' αὐτόν ἐξέφηνε διά τῶν χιασμῶν καί τῶν ἡμικύκλων τόν χαρακτήρα συμπληρώσασα τῆς ψυχῆς. Καί ονόματα οὖν καί χαρακτήρες ψυχικοί παρά πρώτου Πλάτωνος ἡμῖν ἐξεδόθησαν, οὐς αὐτός κατεῖδε νοερώς καί ο'ι μετ' αὐτόν σοφοί γεγονότες ἠσπίασαντο δεῖ γάρ οἶεσθαι καί ψυχικούς εἶναι χαρακτήρας καί οὐ μόνον κοινούς πάσης ψυχῆς, ὡσπερ τούτους, ἀλλά καί Ἰδίους ἀλλῆς ἀλλοῦς, ὡσπερ δὴ καί ἐξεδόθησαν παρ' αὐτῶν τῶν θεῶν, Ἡρακλέους, Πενθέως, Ἀγαύης, καί αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος. Ἄλλα τούτους μὲν θεῶν ἦν μόνων καί εἰδέναι καί ἐμψαίνειν.

331. PSELLOS, *Philosophica Minora*, ediderunt J.M. DUFFY et D.J. O'MEARA : I, *Opuscula logica, physica, allegorica, alia* edidit J.M. DUFFY, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 1992, p. 166 (44-51) : texte cité au chapitre 2, p. 128 et note 9.

332. PROCLUS, *In Cratylum*, LI (p. 19, 12-15 Pasquali) : (...) ἡ τελεστική δια δὴ τίνων συμβόλων καί απορρήτων συνθημάτων τὰ τηδε ἀγάλματα τοῖς θεοῖς ἀπεικάζει καί ἐπιτήδεια ποιεῖ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμψεων, (...).

333. PROCLUS, *In Tim.*, I, p. 273, 14-17 : (...) ἀπὸ τοῦ πατρός τελεσθεῖς τὰ μὲν ἔχει φανερά τῆς ἑαυτοῦ θειότητος γνωρίσματα, τὰ δὲ ἀφανῆ συνθήματα τῆς τοῦ δντος μετοχῆς, ἀ παρὰ τοῦ τελέσαντος αὐτόν ἐδέξατο πατρός, (...).

334. *Ibid.*, I, p. 139, 26-28 : (...) ἡ δλη φύσις, ἐκάστω τῶν ἐλλαμπομένων ἐντιθεῖσα συνθήματα θεία, δι' ὧν αὐτοφυῶς ταῦτα μετέχει τῶν θεῶν.

335. O. BALLÉRIAUX, *Syrianus et la téléstique*, in *Kernos*, 2, 1989, p. 17, 22-23.

336. *Ibid.*, p. 14 ; voir aussi A. SHEPPARD, *op. cit.*, p. 214.

337. PROCLUS, *In rem publ*, I, p. 180, 10-12, 21-26 et 181, 4-5 : Ταύτην τοίνυν τὴν ἐνθεον ποιητικὴν ἐν Φαίδρω κατοκωχὴν μὲν ἀπὸ Μουσῶν καί μανίαν προσείρηκεν, (...). ταῖς κατόχοις <ἐξ> αὐτῶν ψυχαῖς τό τῆς θείας συμμετρίας ἶχνος ἐλλάμπουσαι τὴν ποιητικὴν ἀποτελοῦσιν τὴν ἐνθεον. (...) δλη μὲν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἐλλάμποντός ἐστιν ἐν ταῖς θείαις παρουσίαις, τό δ' ἐλλαμπόμενον εαυτό ταῖς ἐκεῖθεν κινήσεσιν ἐπι-δίδωσιν (...). ἀπαλὴν γε φησὶν λαβοῦσα καί ἀβατον ψυχὴν.

338. PROCLUS, *In Tim.*, III, p. 300, 16-20 (cité p. 256 et note 256).

339. PROCLUS, *In Crat.*, CXXI (p. 71, 17-19 Pasquali) : (...) ἐν τῷ παντὶ καθαίρουσι μὲν καί ἀγγελοὶ τὰς ψυχὰς, ἀποτέμνοντες τὰς ἐκ τῆς γενέσεως κηλίδας καί ἀνάγοντες αὐτὰς πρὸς τοὺς θεοὺς, (...).

340. PROCLUS, *In Parm.*, V, 990, 27-29 Cousin : Καί γάρ ἐπὶ θεωρίας καί ἐπὶ τελεστικῆς, καί τούτό ἐστι τό ποιούν ασφαλή καί ἀπταιστον ἡμῖν τὴν ἀνοδον, ἡ ἐν τάξει πρόοδος, (...). On se souviendra que Jamblique préconisait

d'accomplir les opérations théurgiques dans l'ordre (voir chapitre 1, p. 109).

341. Voir chapitre 1, p. 38.

342. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 37, 11-12 : μή γαρ προσέμενοι ταύτα τήν ιερατικήν δλην ἀνατρέπομεν καί τα ἔργα τών θεουργών, (...)

343. Voir p. 151-152.

344. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 39, 9-10 et 14-20 : Κοί γαρ τοί ? δρώσιν αὐτοίς ὄραται τοίς αὐγοειδέσι τών ψυχών περιβλήμασιν (...) ἐνεικονιζόμενα τās τών θεών δυνάμεις διά τών εναργών συμβόλων αὐτῶν ἐξήρηται τών προτεινόντων αὐτά κρειπτόνων διό και τὰ ἀρρητα συνθήματα ἐκείνων ἀποτυποῦται, τὰ μὲν ἄλλην τὰ δέ ἄλλην μορφὴν προβεβλημένα. Δηλοί δέ και τὰ λόγια πρὸς τό θεουργόν λέγοντα σαφώς, διτι ασώματα μὲν ἔστι τὰ θεία πάντα, σώματα δέ αὐτοίς υμῶν ἐνεκεν ἐνδέδετα (fragment 142 des Places).

345. *Ibid.*, I, p. 48, 2-5 : ἐν οίς και τὰ συμβολικῶς λεγόμενα πρέποντα φαίνεται τή *συμπάση* θεραπεία τών θείων και ἡ τούτων ἀκρόασις συντελεί πρὸς τήν δλην ιερα-τικήν, (...).

346. PROCLUS, *In Crat.*, CLXXVI (p. 100, 19-22 Pasquali) : (...) και τό πάν οί θεοί καθαίρουσιν ἡ πυρί ἡ ὕδατι, ἂ και οί μάντεις- μιμούνται, και διά ταύτα και αὐτῶν *θεουργία* τους μὲν κλήτορας και τούς δοχέας τούτοις τοίς τρόποις προκαθαίρειν παρακελεύονται, και οὐ τοίς μάντεσι ἄλλα και τοίς τελεσταίς οί καθαρμοί πρὸ τών τελετῶν παραλαμβάνονται, (...).

347. Sur les purifications dans les cultes à mystères, voir W. BURKERT, *op. cit.*, p. 92.

348. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 128, 4-10 et 16-21 : διόπερ οἶμαι και δταν μὲν εἰς θεούς και ἀνθρώπους διαιρώμεν <τά> δημιουργήματα, τόν μὲν γέλωτα τή γενέσει τών θείων, τὰ δέ δάκρυα τή συστάσει τών ἀνθρώπων ἡ ζῶων ἀπονέμομεν

δάκρυα μὲν σέθεν ἔστι πολυτλήτων γένος ἀνδρῶν,
μειδήσας δέ θεῶν ἱερὸν γένος ἐβλάστησας·

Και διά ταύτα κάν τοις μυστηρίοις κατά χρόνους τεταγμένους ἀμφοτέρα ταύτα δρᾶν οἷ τών ἱερῶν θεσμῶν ηγεμόνες παρακελεύονται, και εἴρηται ἐν ἄλλοις. Και ὁ αὐτός τρόπος μήτε τών ἐν ἀπορρήτοις δρωμένων παρά τοις θεουργοίς τούς ἀνόητους ἐπαίειν μήτε τών τοιούτων πλασμάτων. Sur la puissance démiurgique des larmes du dieu solaire en Egypte également, voir W. GUGLIELMI, *Lachen und Weinen in Ethik, Kult und Mythos der Ägypter*, in *Chronique d'Égypte*, 55, 1980, p. 69-86.

349. Voir chapitre 2, p. 140-142.

350. PROCLUS, *In rem publ.*, II, p. 121, 8-11 : (...) τήν μεγίστην θεόν'Εκάτην τα πέρατα τών ἐγκόσμιων συγκλείουσιν και δια τοῦτο κληδούχον ἀποκαλουμένην τα δωδέκατα φησιν ὁ θεολόγος τοῦ κόσμου κληρώσασθαι.

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

352. Voir, entre autres références : PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Livre I, texte établi et traduit par H.-D. SAFFREY et L.G. WESTERINK, Paris, Les Belles Lettres (*Collection des Universités de France*), 1968, introduction, p. X-XI.

353. Sur l'importance du contexte politico-religieux de l'époque, voir M. DI PASQUALE BAKBANTI, *op. cit.*, p. 207-208. Cependant, cela ne suffit pas pour expliquer l'introduction de la théurgie dans le système philosophique de Proclus.

354. PROCLUS, *Decem dubitationibus*, IX, 58 (p. 126, 1-5 Isaac) : *Post hoc autem consi-deremus nonum, in aliam anomaliam aspicientes, apparentem ex hiis que a providentia fiunt, quando peccantibus alteris entibus, puta patribus et superioribus hiis, in progenitos dika dicitur cedere, (...).*

355. PROCLUS, *De providentia*, VII, 39 (p. 61, 1-5 Isaac) : *Illud détermine decens ad presentem speculationem, quando et divinativam hanc multum divulgatam et eam que sacrorum habere locum dicimus ad fieri aliquid et non, et quando obtineri hiis que ex universo delatis generationibus ; (...).*

356. PROCLUS, *Th.plat.*, I, 21, p. 99, 9-11 : ΕΙ δ' άρα τι καί παρεμπίπτει ψεύδος εις τα χρηστήρια τών θεών, ούκ άίτο τών θεών τό τοιούτο γεννάσθαι φήσομεν, (...).

357. PROCLUS, *De Prov.*, IV, 22 (p. 46, 11 – 47, 16 Isaac) : *Quoniam et quecumque extrinsecus attingentia concidere nobis <...> mûris spoliata est et lapidibus, o amice, et ligna in flammam redegit mortalia omnia et ustibilia, et pecunias dissipavit, extrinsecus entia et propter hoc apud altos forte potentia.* (allusion à la destruction du temple d'Asclépios : voir Notes complémentaires, p. 91).

358. PROCLUS, *In rem publ.*, I, p. 74, 4-9 : Καί δή διαφερόντων οί καθ' ημάς άνθρωποι τοίς παλαιοίς μύθοις έπιτιμάν ειώθασιν, ώς πολλής μέν ευχέρειας έν ταίς περί θεών δόξαις, πολλής δέ άτοπου καί πλημμελούς φαντασίας αίτίοις γεγονόσιν καί ουδέν άλλ' ή πρόσ τήν παρούσαν τους πολλούς δεινήν καί άτακτον σύγχυσιν τών Ιερών θεσμών συνεληλακόσιν.

359. *Ibid.*, II, p. 337, 14-19 (cité p. 260 et note 276).

360. C'est un aspect que l'on a tendance à négliger. C'est le cas de M. Di Pasquale Barbanti, *op. cit.*, p. 201 qui ramène par ailleurs la théurgie à des rites matériels fondés sur le concept de la sympathie universelle (p. 169) et apparentés à la magie (p. 199).

361. MARINUS, *Vie de Proclus*, 19 (p. 161, 11-15 Boissonade) : Καί γαρ πρόχειρον εκείνο ειχεν αεί καί έλεγεν ό θεοσεβεστατος άνήρ, δι τόν φιλόσοφον προσήκει ού μιάς τινός πόλεως, ουδέ τών παρ' ένίοις πατρίων είναι θεραπευτήν, κοινή δέ τοϋ δλου κόσμου Ιεροφάντην.

362. OLYMPIODORE, *In Phaedonem*, p. 123 (3-6 Norvin) : "Ότι ο'ι μέν τήν φιλοσοφίαν προτιμώσιν, ώς Πορφύριος καί Πλωτίνος καί άλλοι πολλοί φιλόσοφοι1 οί δέ τήν Ιερατικήν, ώς'Ιάμβλιχος καί Συριανός καί Πρόκλος καί

οἰ ιερτικοί πάντες.

© Presses universitaires de Liège, 1999

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

Référence électronique du chapitre

VAN LIEFFERINGE, Carine. *Chapitre 3. La théurgie après 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/716>>. ISBN : 9782821828971. DOI : 10.4000/books.pulg.716.

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)