

Article

« Quelques remarques sur la réception d'un pseudépigraphe : les *Oracles Chaldaïques* »

Serge Cazalais

Laval théologique et philosophique, vol. 61, n° 2, 2005, p. 273-289.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/011818ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

QUELQUES REMARQUES SUR LA RÉCEPTION D'UN PSEUDÉPIGRAPHE : LES ORACLES CHALDAÏQUES

Serge Cazalais

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Cet article propose une hypothèse au sujet des Oracles Chaldaïques en les abordant sous l'angle de l'histoire de leur réception. L'objectif de l'A. est de replacer l'origine de ces oracles dans le contexte immédiat de la spiritualité néoplatonicienne. L'hypothèse proposée est illustrée par quelques vers de Proclus qui nous sont rapportés par son disciple Marinus dans son traité Proclus ou sur le bonheur ainsi que par quelques témoignages littéraires sur la conception de la prière chez les néoplatoniciens. L'article se termine sur un exemple de réception moderne des Oracles Chaldaïques.

ABSTRACT : This paper proposes a hypothesis on the Chaldean Oracles by an approach under the angle of the history of their reception. The objective of the A. is to replace the origin of these oracles in the immediate context of Neoplatonician's spirituality. The hypothesis suggested is illustrated by some verses of Proclus which are brought back to us by his disciple Marinus in his Proclus or on happiness as well as by some literary testimonies on the conception of prayer among Neoplatonicians. The paper finishes on a modern example of reception of the Chaldean Oracles.

INTRODUCTION : LA VALEUR HISTORIQUE D'UNE ŒUVRE

L'objectif de cet essai est de tenter de suivre une partie de l'histoire de la réception des *Oracles Chaldaïques*¹ dans la littérature philosophique et religieuse impériale. La théorie de la réception de H.R. Jauss nous semble un bon point de référence afin d'apporter quelques éléments de réponses sur ces questions. Ce dernier a

1. Les deux éditions les plus récentes des *Oracles Chaldaïques* sont : *Oracles Chaldaïques*, texte établi et traduit par Édouard DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1971 ; ainsi que *The Chaldean Oracles*, Text, Translation and Commentary by Ruth MAJERCIK, Leiden, Brill, 1989. En plus des articles que nous citons dans les notes de cet article, l'ouvrage de base demeure celui de Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, nouvelle édition par Michel TARDIEU, Paris, Études Augustiniennes, 1978. Nous y trouvons reproduit en appendice l'article d'E.R. DODDS, « New Light on the "Chaldaean Oracles" », *The Harvard Theological Review*, 54 (1961), p. 263-273. S'y trouve aussi une contribution de Pierre HADOT, « Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques* », p. 703-720.

en effet bien mis en évidence qu'un texte existe non seulement du fait de son auteur ou de son milieu de production mais aussi par sa réception. Il soutient en effet que ce qui donne de la valeur et un rang à une œuvre littéraire n'est pas uniquement lié aux circonstances de sa production, ni à la place qu'elle occupe dans l'évolution d'un genre. Il faut aussi tenir compte de l'effet produit par une œuvre, de l'influence qu'elle a exercée sur la pensée de ses lecteurs, de même que de la valeur que lui a reconnue la postérité². C'est sous l'angle de la réception que nous voulons aborder les *Oracles Chaldaïques* et la pensée de Jauss devrait nous aider à mieux interpréter la façon dont les néoplatoniciens en parlent. Le *Proclus ou sur le bonheur*, une œuvre de Marinus (6^e siècle), nous fournira un premier exemple de la façon dont les *Oracles* ont été reçus. Ce texte est en fait un discours épictétique sur la vie du philosophe Proclus composé peu après sa mort³. Nous examinerons également, plus brièvement, la conception de la prière chez les philosophes néoplatoniciens afin de montrer les mutations que cette pratique a subies durant la période de réception des *Oracles*. Notre objectif sera alors de découvrir ce qui distingue des penseurs comme Porphyre, Jamblique et Proclus et de comprendre pourquoi Jamblique et Proclus étaient plus disposés à être sensibles aux *Oracles Chaldaïques* et pouvaient être plus portés à les considérer comme une source d'inspiration valable pour la philosophie et la spiritualité. Nous terminerons cet article sur une note moderne en montrant comment la réception des *Oracles Chaldaïques* s'étend jusqu'au monde de la spiritualité contemporaine.

Il faut d'entrée de jeu être bien clair : nous ne voulons pas proposer ici une reconstitution de la doctrine primitive et originelle des *Oracles*. Nous ne voulons pas non plus proposer une conjecture sur la forme littéraire qu'ils avaient pu avoir à l'origine. Ces deux questions sont importantes et suscitent toujours des discussions passionnées. Nous n'avons pas l'intention de les aborder dans cet article. Nous n'étudierons pas non plus l'histoire de l'interprétation des *Oracles* par des néoplatoniciens comme Damascius ou Psellus qui les citent clairement ou encore de ceux qui, comme Marius Victorinus, ne les citent jamais mais sont présumés les avoir assimilés à leur philosophie et à leur théologie. Cette question fait présentement l'objet de travaux de notre part et c'est justement l'étude de l'*Adversus Arium* de Marius Victorinus qui nous a mis sur la piste des *Oracles Chaldaïques*. Ainsi que nous venons de l'écrire, nous voulons plutôt présenter une réflexion sur une partie de l'histoire de la transmission et de la réception de ces *Oracles* dans le cadre des mutations qu'ont subies les écoles philosophiques et les mouvements religieux à l'époque impériale. Nous serons ainsi en mesure de constater ce que sont devenus ces *Oracles* sous la plume des néoplatoniciens et de mieux saisir la valeur que ceux-ci ont accordée à cette œuvre. Nous espérons ainsi apporter un certain éclairage au chapitre de l'histoire de

2. H.R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, traduit de l'allemand par C. Maillard, Paris, Gallimard, 1978.

3. Sur l'aspect rhétorique de l'œuvre de Marinus, voir l'introduction du volume suivant : MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par Henri Dominique Saffrey et Alain Philippe Segonds, avec la collaboration de Concetta Luna, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. XLI-C.

la littérature ainsi qu'à l'histoire des idées philosophiques et religieuses de l'Antiquité tardive.

I. LES ORACLES CHALDAÏQUES, UN PSEUDÉPIGRAPHE

Dans le cadre de cet article, nous ne cherchons donc ni à déterminer le lieu exact d'origine des *Oracles Chaldaïques*, ni à cerner l'identité réelle ou la personnalité historique de leur ou de leurs auteurs. Notre but est plutôt d'étudier leur réception par les néoplatoniciens. Il nous semble à cet égard particulièrement éclairant d'aborder l'étude de ces *Oracles* sous l'angle de la pseudépigraphe, c'est-à-dire sous l'angle d'un texte « écrit sous un faux nom ». Un pseudépigraphe est en effet une œuvre attribuée à une personne qui, historiquement, ne l'a pas écrite. Ce qui importe, c'est que le ou les lecteurs de l'œuvre la reçoivent en tant que telle et acceptent cette attribution. L'adage voulant qu'on ne prête qu'aux riches trouve ici une application concrète au sens où de nombreux pseudépigraphes ont circulé sous le nom d'auteurs célèbres, ou encore ont été attribués à des autorités reconnues. Cette pratique a été fort courante autant dans le judaïsme alexandrin (la littérature sapientielle attribuée à Salomon comme le *Livre de la Sagesse de Salomon*, ou encore la *Lettre d'Aristée*), et jusque dans le judaïsme médiéval (*Zohar*). Elle a existé aussi dans le christianisme ancien (par exemple le Pseudo-Denys), de même que tout au long du Moyen Âge. Elle fut aussi fort répandue dans la philosophie à l'époque impériale alors que circulaient de nombreuses œuvres attribuées à des noms plus prestigieux les uns que les autres. De nombreux pseudépigraphes ont eu une influence considérable sur les philosophies hellénistiques et sur la littérature chrétienne, notamment ceux que l'on attribue à Orphée et à Hermès Trismégiste. Les motivations de l'auteur d'un pseudépigraphe peuvent être nombreuses. Il ne se propose pas de produire un faux document, mais plutôt par exemple d'honorer un grand nom en lui attribuant la paternité d'une œuvre qu'il juge digne de lui. Il faut aussi noter que cette attribution n'est pas exclusivement du ressort de l'auteur de l'œuvre, mais peut aussi provenir du milieu de réception de l'œuvre elle-même⁴. Dans le cas précis des *Oracles Chaldaïques*, il faut de toute façon d'abord constater que, malgré une attribution jugée erronée au plan historique, leur autorité philosophique et religieuse s'est imposée entre le troisième et le sixième siècle de notre ère⁵.

Chercher à découvrir l'identité véritable du ou des auteurs d'une telle œuvre peut certes nous en révéler beaucoup sur leurs intentions, et ouvrir par le fait même de

4. Une autre question importante et complémentaire à notre sujet, mais qui ne peut toutefois pas trouver place dans cet article, est celle des titres des œuvres et de leur attribution à un auteur ou à une communauté. Citons deux bons articles sur la question. D'abord un premier sur les titres des textes de Nag Hammadi par Jean-Daniel DUBOIS, « Les titres du codex I (Jung) de Nag Hammadi », dans Michel TARDIEU, éd., *La formation des canons scripturaires*, Paris, Cerf, 1993, p. 219-235. Le second, tiré du même volume : Alain LE BOULLUEC, « De l'usage des titres "néotestamentaires" chez Clément d'Alexandrie », p. 191-202.

5. Pierre Hadot qualifie justement les *Oracles Chaldaïques* de « recueil apocryphe » dans le sens où nous employons le mot « pseudépigraphe ». Pierre HADOT, « La fin du paganisme », dans Henri-Charles PUECH, dir., *Histoire des religions*, t. II, Paris, Gallimard (coll. « Encyclopédie de la Pléiade »), 1972, p. 96. Article reproduit dans Pierre HADOT, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 341-374.

nouvelles pistes de recherches aux philologues et aux historiens. Mais le plus souvent, la question reste insoluble ou du moins difficilement tranchable. Les conjectures s'enfilent à la chaîne en ne laissant place qu'à des discussions hypothétiques et, selon nous, condamnées à le demeurer. Que l'on ne se méprenne toutefois pas sur notre position. Nous ne remettons pas en cause l'importance que peut avoir dans certains cas une telle enquête, notamment pour ce qui est de l'histoire de la langue, des styles. Cependant, même dans le cas où l'attribution à un auteur changerait notre point de vue sur l'évolution des idées, il ne faudrait pas considérer que cette solution rend vaine la question posée ici, qui est de savoir comment ces œuvres ont été considérées par ceux qui les ont faites leurs au fil des siècles.

Les *Oracles Chaldaïques* sont à juste titre l'un des ensembles pseudépigraphiques les plus mystérieux qui aient circulé dans l'Empire romain et pour lesquels nous avons des témoignages littéraires. Certains croient que ces *Oracles* avaient déjà commencé à circuler discrètement à l'École de Plotin au milieu du 3^e siècle et qu'ils auraient été pour Porphyre une source d'inspiration importante. Tel n'est pas notre point de vue⁶. Ces *Oracles* sont évoqués, mais non pas cités, dans le *De Mysteriis* du philosophe Jamblique (245-330). Ils sont largement utilisés par Proclus et demeureront une source philosophique importante jusqu'à Damascius († après 538), le dernier diadoque de l'École néoplatonicienne d'Athènes. Mais plus encore, ces *Oracles Chaldaïques* ont été aussi tenus en haute estime jusqu'à l'époque byzantine, notamment par Michel Psellus (1018-1082) qui en rassembla une partie importante et qui les commenta. Notons aussi le nom de Georges Gémiste Pléthon (1360-1452) qui les réunit en une collection, les commenta et les attribua à des disciples de Zoroastre⁷. Il nous semble pertinent de préciser que ce que l'on désigne par le nom d'*Oracles*

6. Au sujet de la connaissance des *Oracles* qu'aurait eue Plotin, voir l'article de John DILLON, « Plotinus and the Chaldaean Oracles », dans Stephen GERSH et Charles KANNENGIESER, éd., *Platonism in Late Antiquity*, University of Notre Dame Press, 1992 p. 131-140. Certaines études, notamment Pierre HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, ainsi que récemment Mario ZAMBON, *Porphyre et le moyen platonisme*, Paris, Vrin, 2003, voient en Porphyre le premier témoin des *Oracles*. Pour notre part, bien qu'Augustin dans la *Cité de Dieu*, X, xxvii évoque le fait que Porphyre s'inspire de « maîtres chaldéens », nous doutons qu'il puisse s'agir d'un témoignage prouvant qu'il ait connu le corpus des *Oracles Chaldaïques* (celui dont témoignent Proclus et Damascius) lorsqu'il rédigea le *De regressu animae*. Il serait trop long et hors propos dans le cadre de cet article d'exposer toutes les raisons qui nous incitent à le croire. Limitons-nous pour le moment à simplement renvoyer aux pages 176-211 de l'ouvrage de Carine VAN LIEFFERINGE, *La théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique (coll. « Kernos », supplément 9), 1999.

7. La connaissance des *Oracles* par Pléthon dépend entièrement de Psellus. Il faut ajouter à ces témoignages un manuscrit arabe conservé à Istanbul. Une partie du manuscrit est composée d'extraits de Pléthon. La recension grecque de Pléthon ainsi que le manuscrit arabe ont été récemment publiés dans : Μαργιτὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος Ἐξηγήσεις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια. *Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, édition critique avec introduction, traduction et commentaire par Brigitte TAMBRUN-KRASKER, suivie de *La recension arabe des Μαργιτὰ λόγια*, par Michel TARDIEU, Athens, The Academy of Athens ; Paris, Vrin ; Bruxelles, Éditions Ousia (coll. « Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini », 7), 1995. Signalons enfin que des fragments jusque-là inconnus, trouvés en marge d'un manuscrit parisien d'Aristote ont été publiés par H.D. Saffrey. Ce manuscrit semble, à la lumière de l'étude de ses gloses et de ses nombreuses scholies, être la copie d'un manuscrit du 5^e siècle ayant appartenu à un néoplatonicien. H.D. SAFFREY, « Nouveaux oracles chaldaïques dans les scholies du Paris Gr. 1853 », *Revue de Philologie*, 43 (1969), p. 59-72. Cet article est reproduit dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990, p. 81-94.

Chaldaïques est en fait une collection de sentences rédigées en hexamètres que les néoplatoniciens considérèrent avoir été communiquées par les dieux et notamment par l'âme divinisée du philosophe Platon⁸. Ces *Oracles* sont devenus si importants pour les néoplatoniciens que Pierre Hadot n'hésite pas à soutenir que, de Jamblique à Damascius, ceux-ci ont été à toutes fins pratiques considérés comme une « Écriture sacrée », une écriture qu'il fallait accorder avec le texte de Platon⁹. À la suite de M.P. Nilson, Henri Dominique Saffrey parle pour sa part de « Bible » néoplatonicienne¹⁰. Ce qu'écrivait à leur sujet ce même Saffrey, il y a maintenant plus de 20 ans, est donc toujours ce que constate le chercheur qui aborde leur étude :

Ce que nous ignorons toujours à leur sujet est un handicap insurmontable. Par définition, des oracles sont des réponses révélées par un dieu aux questions qui lui sont posées par ses dévots. Or, dans le cas des *Oracles Chaldaïques*, nous ignorons les questions posées, nous ignorons l'identité du ou des dieux interrogés, nous ignorons si les oracles étaient de courtes ou de longues pièces de vers, nous ignorons si la collection de ces oracles avait reçu un ordre qui en traduisait la signification profonde. Ces informations indispensables pour une claire évaluation de leur nature et de leur importance sont pour nous irrémédiablement perdues¹¹.

Nous ajoutons à ces remarques de H.D. Saffrey qu'il est, à notre avis, loin d'être acquis que tous les fragments recueillis par les éditeurs modernes et attribués aux *Oracles Chaldaïques* le soient de façon assurée. En effet, nous ne connaissons plus que des fragments et des témoignages de ces oracles, transmis sous forme de citations et d'allusions introduites par diverses formules dont nous verrons des exemples, et qui sont contenues pour la majorité dans certaines œuvres des néoplatoniciens post-plotiniens ou encore, dans une moindre mesure, dans des œuvres de polémique chrétienne. Michel Tardieu souligne lui aussi à quel point il est difficile pour les chercheurs de mettre le doigt sur l'origine de ces hexamètres considérés avoir été inspirés par les dieux¹². Les anciens eux-mêmes ne les ont jamais désignés spécifiquement sous le vocable d'« oracle » (χορησμός), mais les ont désignés surtout sous le nom de « λόγια », mot pluriel qui signifie « discours » ou bien « paroles ». Lorsqu'il est employé au pluriel, ce mot peut encore avoir plus spécifiquement le sens d'« enseignements ». À ces significations on peut ajouter une connotation sacrée d'inspiration oraculaire, autant en référence à des oracles païens qu'aux oracles des prophètes

8. Luc BRISSON, « La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie platonicienne* », dans A.P. SEGONDS et C. STEEL, éd., avec l'assistance de C. LUNA et A.F. METTRAUX, *Proclus et la théologie platonicienne*, actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Leuven, Leuven University Press ; Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 109.

9. Pierre HADOT, « La fin du paganisme », p. 96.

10. H.D. SAFFREY, « Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques », *Revue des Études Augustiniennes*, 27 (1981), p. 209. Article reproduit dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, p. 63-79.

11. *Ibid.*, p. 209-210.

12. M. Tardieu écrit que « les notions de *sources*, de *milieu* et d'*influence* restent, il est vrai, des concepts flous et très difficiles à manier quand il s'agit de littératures parvenues jusqu'à nous à l'état de fragments et à travers des interprétations ». Les travaux de Tardieu cherchent à situer ce milieu d'origine dans le même cercle qui a vu naître la gnose valentinienne, sans toutefois supposer une nécessaire influence de l'un sur l'autre. Michel TARDIEU, « La gnose valentinienne et les Oracles Chaldaïques », dans Bentley LAYTON, éd., *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1, *The School of Valentinus*, Leiden, Brill, p. 196.

bibliques dans la *Septante*¹³. Il faut de plus bien comprendre l'épithète « chaldaïques » : elle ne fait pas référence à l'aire de provenance de ces « λόγια » censés parvenir d'Orient ou du moins transmettre une doctrine orientale, mais doit plutôt s'interpréter au sens de *magiques*, de *divinatoires* ou d'*astrologiques*¹⁴. En effet, dans le monde gréco-romain impérial, le mot « chaldéen » servait à désigner un mage ou un astrologue¹⁵. Nous reviendrons sur cette question dans un instant. Il faut d'abord noter que la forme de ce corpus, son titre exact et sa signification restent des plus incertains. Dans la monographie qu'il a consacrée à la théurgie, des *Oracles* jusqu'à Proclus, Carine Van Liefferinge formule ainsi cette question.

En ce qui concerne le titre, il est probable qu'il n'est apparu que tardivement, au XI^e siècle de notre ère, sous la plume de Michel Psellos, à qui l'on doit un commentaire de ces *Oracles*. En effet, jusqu'alors, ces textes sont évoqués par les Anciens et dans la *Souda* sous l'appellation de Λόγια ou Λόγια δι' ἐπῶν. Cette appellation s'explique d'ailleurs aisément par le fait qu'ils se présentent comme des oracles qui sont, non des réponses à caractère privé, comme le sont les χρησμοί, mais la révélation d'un enseignement provenant de la divinité, comme le sont généralement les λόγια. Si Psellos choisit de les désigner par les termes Τὰ χαλδαϊκὰ ῥητά, c'est sans doute que, dans son esprit, ils répondent à une volonté marquée de la part des rédacteurs de les rattacher à des révélations faites à des peuples sacrés et à des traditions ancestrales et orientales en accord avec le goût du temps¹⁶.

Cela dit, et dans le cadre d'un examen de questions relatives à la réception, on peut noter qu'un auteur comme Proclus recevait fort probablement ces *Oracles* comme étant d'origine orientale ainsi qu'en fait foi son attribution de quelques vers, les fragments 67 et 68 dans l'édition des *Oracles Chaldaïques* d'Édouard des Places, à la théologie des Assyriens¹⁷. Ajoutons qu'une tradition scolaire rapporte que c'est un certain Julien le Théurge, fils de Julien le Chaldéen, qui est censé avoir été en contact avec les dieux au cours du deuxième siècle de notre ère et avoir reçu ces paroles par voie médiumnique et les avoir mises par écrit. La *Souda* au 10^e siècle résume cette tradition dans deux notices intitulées Ἰουλιανός. Ces deux notices se lisent comme suit :

13. Le *Patristic Greek Lexicon* de G.W. LAMPE le signale explicitement.

14. Voir ce qu'en dit Luc BRISSON, « La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie platonicienne* », p. 110, note 3, notamment sur le fait qu'en latin, *chaldaeus* peut signifier « charlatan », « devin » (*Oxford Latin Dictionary*), ou encore « astrologue ». Voir toutefois H.D. SAFFREY, « Les néoplatoniciens et les *Oracles Chaldaïques* », p. 220-225.

15. Le titre de l'œuvre de Georges Pléthon au 15^e siècle : « Logia magiques des mages de Zoroastre » montre que ce dernier avait reçu ces *Oracles* comme des paroles magiques. Nous avons aussi noté avec beaucoup d'intérêt que l'aspect merveilleux entourant les *Oracles* se fait sentir aussi chez Pléthon alors que ce dernier les attribue aux « mages de Zoroastre ».

16. Carine VAN LIEFFERINGE, *La théurgie*, p. 15-16.

17. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée* III, 50, 20-24 (p. 80-81), traduction et notes par A.J. FESTUGIÈRE, Paris, Vrin, 1967 : « Et au vrai la théologie des ASSYRIENS livre les mêmes doctrines, qui lui ont été révélées d'en haut. Chez eux aussi en effet le Démiurge est dit créer le Monde « *de feu, d'eau, de terre, d'éther* (= air) *qui nourrit tout* » et le Créateur est dit fabriquer le Monde en tant que « *l'ouvrant de ses propres mains* ». Pour une explication de la signification d'Assyrien en tant qu'équivalent de Chaldéen, voir Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 444.

N° 433. Julien, Chaldéen, philosophe, père du Julien surnommé théurge. Il a écrit un ouvrage *Sur les démons* en quatre livres. Pour les hommes, il y a une amulette correspondant à chaque partie du corps, comme par exemple les amulettes téléurgiques Chaldaïques.

N° 434. Julien, fils du précédent, a vécu sous le règne de l'empereur Marc Aurèle. Il a écrit lui aussi des *Theourgica*, des *Telestica*, des *Logia* en vers, et tous les autres secrets de cette science. C'est celui-là qui, dit-on, un jour que les Romains mouraient de soif, subitement fit produire des nuages, se lever une tempête, tomber une pluie violente avec des coups de tonnerre accompagnés d'éclairs ; et cela Julien l'accomplit par le moyen d'un certain savoir. D'autres disent que c'est Arnouphis, le philosophe égyptien, qui a opéré ce miracle¹⁸.

Avec H.D. Saffrey, il faut remarquer que bien peu dans cette notice relève de l'histoire. Il s'agit d'un lot de traditions éparses, transmises et reçues dans la *Souda*. La notice 433 commence ainsi : « Ἰουλιανός, Χαλδαῖος, φιλόσοφος, πατήρ τοῦ κληθέντος θεουργοῦ Ἰουλιανοῦ ». Nous comprenons le mot Χαλδαῖος au sens de « mage » et nous traduirions ainsi : « Julien, mage, philosophe, père du Julien nommé théurge ». La tradition que rapporte la *Souda* distinguerait la magie de la théurgie. Le père aurait été mage ; le fils, théurge. Mais le tout demeure assez confus. L'allusion aux amulettes téléurgiques chaldaïques (ou magiques), les τὰ τελεσιουργικὰ Χαλδαϊκά, vient donner du poids à cette présomption de confusion, de même que l'anecdote de la notice 434 sur le miracle de la pluie et d'Arnouphis l'Égyptien. C'est à la notice 434 que nous apprenons que c'est Julien nommé théurge, fils du Chaldéen, qui écrivit des Λόγια δι' ἐπῶν, lesquels sont fort probablement nos *Oracles Chaldaïques*, ou du moins une partie de ceux-ci.

On s'entend généralement pour dire que le contenu des *Oracles Chaldaïques* était divisé en deux parties : une première qui constituait une sorte d'interprétation ésotérique de la philosophie de Platon, surtout du *Timée*, et une seconde qui consistait en la révélation de techniques théurgiques¹⁹. Précisons que la théurgie dont on parle ici est un ensemble de techniques rituelles révélées par les dieux. H.D. Saffrey la définit comme « un mouvement de philosophie religieuse²⁰ » tirant son origine mythique ou historique des deux Julien. Ces techniques fournissaient à chaque individu qui les utilisait des outils afin de faire intervenir un ou des dieux en sa faveur. Étant alors devenu propice, le dieu révèle ensuite au théurge des moyens devant permettre à son âme de se libérer de la matière.

18. *Suidae Lexicon* (pars II, Δ-Θ) I, 433 et 434, Ada ADLER, éd., Stuttgart, Verlag B.G. Teubner, 1967. La traduction française que nous reproduisons est celle de H.D. SAFFREY, « Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques », p. 210-211, qui les commente. Saffrey conclut que bien peu dans cette notice est digne de crédit historique. Le même auteur en discute aussi dans « La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e-V^e siècles) », *Koinônia*, 8 (1984), p. 161-171. Article reproduit dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, p. 51-61. Voir aussi à ce sujet Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 3-5.

19. Il est bon de noter que le mot « θεουργία » est absent des fragments des *Oracles* qui nous sont parvenus. Seul le substantif « θεουργός » y apparaît dans le fragment 153 (DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*) qui nous est transmis par Jean Lydus qui l'introduit ainsi : « φησὶ τὸ λόγιον » (*De mensibus* II, 10, 19, R. WUENSCH, éd., Leipzig, 1898). D'autre part, pour un exposé exhaustif et clair sur la théurgie, nous renvoyons à l'ouvrage de Carine VAN LIEFFERINGE, *La théurgie*.

20. H.D. SAFFREY, « La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e-V^e siècles) », p. 161.

Si nous reprenons l'exemple d'un pseudépigraphe, il nous semble que ce qui donne autorité à ce texte aux yeux d'un lecteur qui le reçoit, c'est justement le fait d'être transmis sous l'autorité d'un nom prestigieux auquel on accorde un rang élevé. Or, justement les *Oracles Chaldaïques* ont été transmis et reçus par les néoplatoniciens sous l'autorité indiscutable et simultanée des dieux, de Platon et des « théologiens chaldéens » ou « Assyriens ». Puisque les *Oracles* ne nous sont connus que par des citations, l'histoire de leur origine, ainsi que de leur forme littéraire et leur signification originelle nous sont, dans le détail, inaccessibles dans l'état actuel de notre documentation. Nous pouvons cependant dire beaucoup de choses du climat religieux qui a favorisé leur réception et de l'effet qu'ils ont produit sur les néoplatoniciens et constater le changement radical qu'a subi leur spiritualité au contact des *Oracles*. En d'autres mots, compte tenu de l'état de notre documentation, toute recherche actuelle sur les *Oracles Chaldaïques* doit prendre en compte leurs lecteurs anciens, en l'occurrence, ceux qui nous les ont transmis.

En terminant cette section, nous voulons dire un mot de cette idée de révélation sous-jacente à la réception des *Oracles Chaldaïques*. H.D. Saffrey a identifié trois causes principales qui ont contribué au succès des *Oracles Chaldaïques* auprès des néoplatoniciens²¹. Tout d'abord, leur contenu platonicien qui a sans aucun doute joué ici un rôle de premier plan, ensuite leur forme oraculaire. Mais nous voulons insister sur la troisième cause qu'identifie Saffrey, à savoir le besoin d'une révélation. On croyait en effet que l'âme humaine incarnée s'était dégradée et que, pour arriver à son salut, elle avait impérativement besoin du secours des dieux. Devant la montée du christianisme qui s'imposait désormais comme la nouvelle religion de l'Empire et qui proposait une voie de salut accessible à tous, la spiritualité néoplatonicienne a sans doute senti le besoin de présenter sous une forme populaire et accessible une révélation propre au paganisme, et en quelque sorte exclusive à lui. Ce besoin d'exclusivité tire ses racines du fond religieux impérial. Ne pourrait-on pas voir dans le fait qu'on voulait offrir aux dévots païens une religion révélée et exclusive pouvant rivaliser avec le christianisme qui triomphait alors dans l'Empire un élément favorisant la réception des *Oracles* ? Pierre Hadot explique bien que la théologie païenne reconnaît l'existence de sources de révélation. Pour les philosophes de l'époque impériale, la vérité ne peut être que révélée. Plus encore, P. Hadot dit aussi que pour ces philosophes, faire de la théologie consiste en une pratique de l'exégèse de textes révélés ou tout au moins inspirés. Preuve en est que pour un penseur comme Proclus, l'essentiel de son activité littéraire consiste justement à commenter à la fois Platon et les *Oracles Chaldaïques* et même à chercher à harmoniser leurs doctrines²². P. Hadot

21. *Ibid.*, p. 163-166.

22. MARINUS prête justement ces paroles à son maître Proclus : « Si j'étais le maître, de tous les livres des Anciens, je ne laisserais en circulation que les *Oracles* (Τὰ Λόγια) et le *Timée*, et je priverais les hommes de ce temps de tous les autres, car parmi ceux qui les lisent au hasard et sans les examiner à fond, il en est qui en éprouvent du dommage » (*Proclus ou sur le bonheur* 38, 16-20). La traduction est de H.D. Saffrey et A.P. Segonds.

résume sa pensée en disant que « nous sommes en présence d'un mode de pensée essentiellement exégétique²³ ».

II. PHILOSOPHIE ET VIE RELIGIEUSE, BERCEAUX DES ORACLES CHALDAÏQUES

Depuis Jamblique, une partie importante de la philosophie néoplatonicienne consiste à vivre selon le mode de la théurgie et des révélations des dieux. Pour Jamblique, l'autorité des Chaldéens ne fait aucun doute et il les considère sur un pied d'égalité avec Platon et Hermès²⁴. Dans un ouvrage connu sous le nom de *De Mysterioris*²⁵, Jamblique en appelle à l'autorité supérieure des « prophètes chaldéens²⁶ » lorsqu'il veut expliquer à Porphyre que la mantique ne tire pas son origine d'un genre de nature trompeur et polymorphe qui se cacherait sous la forme des dieux, des démons ou des âmes des défunts, mais plutôt des dieux vrais. Dans le même ouvrage, Jamblique soutient que l'art hiératique, tout en célébrant chacun des êtres divins selon leur rang, mène en bout de compte à la célébration de l'Un et avec Lui de la multitude des essences et des principes (τὰς πολλὰς οὐσίας καὶ ἀρχὰς)²⁷. Ce que nous voulons souligner est l'accueil favorable que réserve Jamblique à la célébration des dieux et aux traditions étrangères orientales.

Un autre parmi les témoins les plus importants des *Oracles Chaldaïques* est le philosophe Proclus (412-485). Ce dernier fut un admirateur inconditionnel des *Oracles*. Il les considère ni plus ni moins que comme une authentique révélation divine. Proclus cite de nombreuses sentences oculaires en les désignant par le qualificatif de « λόγια ». Quand il cite les *Oracles*, il se réfère aux « dieux ». Il désignera souvent les auteurs de ces écrits comme étant « les experts en choses divines » (οἱ τὰ θεῶν σοφοί), « les téléstes », c'est-à-dire ceux qui s'occupent des initiations, « les théolo-

-
23. Ce changement a pu très bien être apporté par l'exigence universaliste et les visées centralisatrices du culte impérial qui a profondément modifié l'univers religieux traditionnel et son esprit de tolérance. Voir à ce sujet l'excellent exposé de P. HADOT, « La fin du paganisme », p. 82. Sur l'importance des révélations dans le néoplatonisme de Jamblique à Damascius, voir H.D. SAFFREY, « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 68 (1984), p. 169-182. Article reproduit dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, p. 213-226.
24. H.D. SAFFREY, « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens », p. 172-174. JAMBLIQUE, *De Mysterioris* I, 1-2, texte établi et traduit par É. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1966. Dans ces chapitres, Jamblique évoque l'autorité des sages de la Chaldée (οἱ Χαλδαίων σοφοί), des prophètes égyptiens et de l'opinion ancestrale des Assyriens qu'il place aux côtés d'Hermès, de Platon et de Pythagore.
25. Sur le véritable titre de cet œuvre : H.D. SAFFREY, « Abamon, pseudonyme de Jamblique », *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in memory of Philip Merlan*, The Hague, 1971, p. 227-239. Article reproduit dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, p. 95-107. Pour un plan de cet ouvrage : H.D. SAFFREY, « Analyse de la Réponse de Jamblique à Porphyre, connue sous le nom de *De Mysterioris* », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 84 (2000), p. 489-511.
26. JAMBLIQUE, *De Mysterioris* III, 31 (176, 2), Jamblique dit : « Je te rapporterai là-dessus le propos que j'ai entendu jadis, quand des prophètes chaldéens me le tenaient ». Voir la discussion de cet extrait à la page 15 de l'introduction à cette édition.
27. JAMBLIQUE, *De Mysterioris* V, 21-22 (228, 13-231, 17).

giens » et « les barbares²⁸ ». Cette dernière expression peut se comprendre comme désignant des théologiens orientaux non grecs. À deux reprises il introduit un vers ou une doctrine chaldaïque en précisant que c'est tout comme si c'était Platon qui les proclamait : « μόνον οὐκ ἐκεῖνο τοῦ Πλάτωνος βοῶντος » et « καὶ τοῦ Πλάτωνος οὐκ ἀνεξόμειθα βοῶντος²⁹ ». Marinus évoque la très grande piété de son maître Proclus dans un traité intitulé *Proclus ou sur le bonheur*. Celui-ci observait scrupuleusement les rites et les pratiques de purifications, notamment, précise-t-il, les orphiques et les chaldaïques³⁰. Il observait les fêtes et les jours fastes et néfastes en suivant les divers calendriers des Romains, des Phrygiens, des Égyptiens, des Arabes, des Grecs et de tous les peuples. Marinus dit de son maître qu'il affirmait que le philosophe doit être « universellement l'hierophante du monde entier³¹ ». Il bénéficiait, toujours selon Marinus, de nombreux rêves prophétiques, d'extases et de contacts directs avec les dieux. Marinus rapporte aussi, avec détails, comment son maître pouvait converser librement avec les dieux et les déesses. Après s'être soumis à des rites de purification, il bénéficia notamment d'une apparition lumineuse de la déesse Hécate, qui est une déesse importante des *Oracles Chaldaïques*³². La suite du texte de Marinus est des plus intéressantes et mérite qu'on s'y attarde. Ce dernier rapporte que Proclus s'adonnait à la mantique et qu'il proférait des oracles sur sa propre destinée et qu'il se voyait lui-même en songe. Il reçut même en vision la révélation qu'il faisait partie de la chaîne d'Hermès. H.D. Saffrey et A.P. Segonds traduisent ainsi ce passage.

Il essaya l'activité mantique du trépied et il lui arriva de proférer des oracles sur sa destinée. En effet, dans sa quarantième année, il se vit, dans un songe, dire les vers que voilà :

Là où, au-dessus du ciel, voltige une lumière immortelle
Jaillissant dans un fracas de tonnerre de la classe fontanière

Et alors qu'il entrait dans sa quarante-deuxième année, il se vit dire en criant ces vers-ci :

Mon âme, exhalant une force de feu, est arrivée au but ;
Et déployant son intellect, elle s'élance tourbillonnant de flammes
Vers l'éther et fait éternellement vrombir les cercles étoilés.

Outre cela, il avait vu clairement dans une vision qu'il appartenait à la chaîne d'Hermès,

28. Un inventaire et un index des occurrences de ces expressions dans la *Théologie platonicienne* de Proclus se trouvent dans l'article suivant : Luc BRISSON, « La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie platonicienne* », p. 120. Pour un inventaire des formules chez les néoplatoniciens, voir Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 443-447.

29. PROCLUS, *Théol. Plat.*, III, 27 et IV, 12. Sur ces deux occurrences, voir Luc BRISSON, « La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie platonicienne* », p. 120, note 25.

30. MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur* 18, 28-29. Voir aussi la note 3 qui se trouve à la page 127 du même volume.

31. *Ibid.*, 19, 7-30.

32. *Ibid.*, 28, 15-19. Nous disons que Hécate est une déesse importante des *Oracles* parce qu'elle est celle dont le nom revient le plus souvent dans nos fragments (fr. 32 ; fr. 35 ; fr. 50 ; fr. 52 ; fr. 221, en ajoutant aussi le contexte du fr. 51, éd. DES PLACES). Sur Hécate, voir la monographie suivante : Sarah ILES JOHNSTON, *HEKATE SOTEIRA*, Atlanta, Scholar Press, 1989.

et il acquit un jour la conviction, sur la foi d'un songe, qu'il avait en lui l'âme du pythagoricien Nicomaque³³.

Le vocabulaire grec des vers des lignes 26-27 n'est pas sans rappeler celui des *Oracles Chaldaïques*, ainsi que le signalent les notes de H.D. Saffrey et A.P. Segonds (p. 158, n. 22 de la p. 33 et n. 1-2 de la p. 34) à la suite de H. Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 328, n. 58). Il vaut la peine de reproduire ici ces lignes.

Ἐνθ' ὑπερουρανίη πωτάσκειται ἄμβροτος αἴγλη

Πηγαίης προθοροῦσα πυρισμαράγου θιασεΐης

Comme le notent Lewy, Saffrey et Segonds, il faut supposer que ὑπερουρανίη, qui est sans aucun doute une allusion au *Phèdre* 247c3, est employé ici selon son usage médioplatonicien et est synonyme de ὑπερκόσμιος. Ces auteurs renvoient au fr. 18 (É. des Places) des *Oracles*, auquel nous pouvons ajouter un passage de Jamblique, le *De Mysteriis* V, 20 (228, 2-6). Ce dernier texte évoque ceux qui s'unissent aux dieux de la théurgie d'une manière hypercosmique et qui sont unis aux dieux par une force hypercosmique. Les éditeurs de Marinus notent aussi la présence dans ces vers du mot αἴγλη qui est également présent dans un fragment des *Oracles* d'attribution incertaine pour É. des Places (fr. 213), mais accepté comme chaldaïque par H. Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 172, n. 403). Saffrey et Segonds signalent ensuite la présence du verbe προθορῶσκω. Ils notent, à la suite de Theiler, que les composés de θορῶσκω sont fréquents dans la littérature qui s'inspire des *Oracles* et nous notons qu'il se trouve justement dans le fr. 90. Cette présence d'un vocabulaire commun aux *Oracles* dans des vers attribués à Proclus nous incite à formuler l'hypothèse suivante. Serait-il possible que, sous les nombreuses appellations qu'utilise Proclus pour citer des vers oculaires, se cachent des sentences qui lui seraient propres ? À la suite notamment des apparitions et des révélations privées que lui attribue Marinus, ne serait-il pas possible que Proclus ait lui-même proposé des *Oracles*, c'est-à-dire en fait des λόγια que le texte attribue simplement aux dieux (οἱ θεοί)³⁴ et que ses disciples et successeurs ont converti en *Oracles Chaldaïques* ? Que ces apparitions d'entités divines soient réelles ou non n'infirmes en rien l'hypothèse. Dans le cadre d'une approche sous l'angle de la réception, seul importe le fait que Marinus a tenu ces théophanies et ces songes pour authentiques et que les successeurs de Proclus à l'Académie ont reçu ces λόγια comme étant « sacrés ». Il nous suffit ensuite de prendre note que Proclus racontait lui-même, au dire de Marinus, qu'il était témoin de ce genre de manifestation et notre hypothèse prend alors une forme concrète. Si elle était exploitée à fond, une telle hypothèse serait susceptible de nous en apprendre un peu plus sur la vie spirituelle des néoplatoniciens, sur leur notion de propriété intellectuelle, de même que sur l'origine et la transmission des *Oracles Chaldaïques*. On peut également se demander s'il ne serait pas possible que Proclus cite des sentences en vers d'origine autre que chaldaïque, notamment lorsqu'il les introduit par la formule : « οἱ βάραροι » ? Une étude sous cet angle de l'ensemble du dossier des *Oracles Chaldaïques* attesté par Proclus de manière directe ou indirecte (les λόγια attes-

33. MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur* 28, 24-35.

34. Voir la note 28.

tés par Psellus, rappelons-le, sont tirés en grande partie de Proclus) nous révélerait peut-être un côté méconnu de la spiritualité de Proclus et pourrait peut-être mieux faire comprendre les mutations du néoplatonisme et davantage mesurer l'importance des *Oracles Chaldaïques*. Nous posons alors cette question : les *Oracles Chaldaïques* ne pourraient-ils pas être, ni plus ni moins, qu'une collection vivante qui se serait enrichie au fil de la tradition depuis Jamblique jusqu'à Proclus qui en est le témoin historique le plus probant, celui chez qui ces λόγια sont le plus abondamment attestés si l'on tient compte du fait que Psellus a puisé chez lui la majeure partie de ses connaissances des λόγια. Nous sommes toutefois conscient que, dans l'état actuel de notre réflexion, il ne nous est pas possible d'aller plus loin pour démontrer la validité d'une telle hypothèse. Il nous manque une étude des contextes dans lesquels les λόγια sont cités et qui pourrait répondre aux nombreuses questions laissées ouvertes par le décès subit de Hans Lewy. Une autre question demanderait un nouvel examen et c'est celle du témoignage d'Augustin dans la *Cité de Dieu* au sujet du *De regressu animae*³⁵. Même si l'examen détaillé de l'ensemble de ce dossier dépasse largement le cadre de cet article, nous croyons qu'il vaut la peine de formuler ces hypothèses et d'en tenir compte dans la suite de notre recherche.

III. DOCTRINE DE SALUT ET CONCEPTIONS SUR LA PRIÈRE DANS LA SPIRITUALITÉ NÉOPLATONICIENNE : DE PORPHYRE À JAMBLIQUE ET PROCLUS

Il nous reste maintenant à présenter quelques témoignages littéraires qui illustreront nos propos au sujet de l'innovation spirituelle qui s'installe chez les néoplatoniciens au moment où les *Oracles Chaldaïques* deviennent pour ces philosophes une importante source d'inspiration. Nous serons ainsi en mesure de montrer dans quelles conditions furent reçus ces λόγια et ce qu'ils ont pu apporter comme nouveauté. Quelques remarques sur les conceptions de la pratique de la prière du sage chez Porphyre, Jamblique et Proclus permettront d'appuyer nos propos. Il ne s'agit pas de produire une analyse exhaustive de prières néoplatoniciennes, ni de procéder à une analyse de la théorie de la prière chez ces auteurs. Il s'agit simplement de montrer que leur conception de la prière peut en partie expliquer leur réception des λόγια. Porphyre soutenait que la pratique de la vie philosophique permettait d'accéder à la divi-

35. Outre l'ouvrage posthume de Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, qui demeure essentiel et qui est encore la plus importante étude de détails sur les *Oracles*, la seule autre monographie qui leur fut consacrée est l'édition de Ruth MAJERCIK, *The Chaldean Oracles*. Sur la question des extraits du *De regressu*, outre les pages récentes de C. VAN LIEFFERINGE, *La théurgie*, p. 176-211, l'ouvrage le plus important demeure celui de John J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études Augustiniennes, 1959. Il faut ajouter à ce dossier la note critique assez sévère de Pierre HADOT, « Citations de Porphyre chez Augustin. À propos d'un ouvrage récent », *Revue des Études Augustiniennes*, 6 (1960), p. 205-244, ainsi que la réponse d'O'Meara qui suit la note de P. Hadot aux p. 245-247. L'ouvrage de P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, E. de Boccard, 1943, demeure un bon point de référence pour étudier l'influence de Porphyre sur les auteurs latins de l'Antiquité tardive ainsi que de P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*.

nité, source de salut pour l'âme³⁶. Par contre, Jamblique recourait à la théurgie pour entrer en communication avec les dieux et accomplir le rite qui lui serait salutaire. Proclus pense plutôt que la pratique de la prière est une façon de manifester que les dieux lui ont accordé leur grâce en faisant de lui un maillon de transmission du platonisme, un fidèle exégète du texte et des doctrines théologiques que les dieux lui ont révélés.

IV. LA PRIÈRE DU SAGE

1. Porphyre

Les conceptions de la sagesse et de la vertu sont de première importance pour les néoplatoniciens. Selon eux, en effet, seul le sage sait convenablement prier. Porphyre, qui nous a laissé de belles pages sur les avantages de la contemplation et des vertus, précise qu'il s'agit là des seules voies pratiques menant à la sagesse. Le sage est celui qui pratique la maîtrise de soi et développe les vertus qui le rendent digne de l'union avec Dieu. Selon une maxime pythagoricienne qui lui est chère : « Toute conquête d'un bien doit être précédée de peine³⁷ ». L'œuvre de Porphyre témoigne de la place prépondérante que commençait à prendre à l'intérieur du cercle philosophique platonicien une certaine forme de pratique rituelle et des questions que cette innovation suscite. Dans sa *Lettre à Anébon*, il se permet de douter que les dieux qui exigent l'observance de rites de purification, qui imposent des pratiques végétariennes tout en exigeant des sacrifices d'animaux et qui se laissent commander par les humains puissent être bénéfiques pour ceux qui les invoquent³⁸. Il observe à nouveau ce genre de pratiques à la fin de sa vie, avec tristesse, selon nous, dans sa *Lettre à Marcella*. À son avis, de telles pratiques feraient obstacle à la sagesse et à la vie philosophique et ne pourraient être salutaires que pour l'âme du vulgaire, c'est-à-dire celle du non-philosophe, ou pour la partie inférieure de l'âme³⁹. Jamblique critiquera cette doctrine porphyrienne. Il a été très près de Porphyre, mais a rompu avec lui en attirant à sa

36. Afin de mieux comprendre la position qu'a prise Porphyre, il faudrait être absolument certain de la chronologie de ses œuvres. Il s'agit d'un sujet fort délicat pour lequel il n'y a pas encore de consensus. Nous connaissons de lui un traité intitulé *La philosophie des Oracles*, une œuvre qui ne cite aucun oracle chaldaïque. Voir à ce sujet les remarques d'E.R. DODDS, « New Light on the "Chaldaean Oracles" ». Faut-il placer le *De regressu anima* avant sa période plotinienne ou après ? La seule chose qui est à notre avis certaine est la place de la *Lettre à Marcella* à la fin de sa vie, ainsi que la *Lettre à Anebon* après sa période plotinienne. La question du *De regressu* mériterait un nouvel examen. Voir les pages de Carine VAN LIEFFERINGE, *La théurgie*, p. 176-211. Ses remarques sur le traité *De l'abstinence* de Porphyre méritent une lecture attentive.

37. PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, 7 (109, 7-8), texte établi et traduit par É. DES PLACES avec un appendice de A.P. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

38. PORPHYRE, *Lettre à Anébon*, dans EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, V, 10, 1-10, introduction, traduction et annotation par Odile ZINK, texte par Édouard DES PLACES, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 262), 1979.

39. Voir aussi ce qu'en dit H.D. SAFFREY dans son article « Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques », p. 215. Saffrey s'appuie sur l'interprétation augustinienne du *De regressu animae*. Pour C. VAN LIEFFERINGE, *La théurgie*, il est même possible que ce soit ce conflit qui révéla à Porphyre les *Oracles Chaldaïques* à travers les réponses de Jamblique à ses questions.

suite la quasi-totalité des disciples de son ancien ami. Il est aussi probable que cette rupture ait été liée à la question de l'introduction de techniques utilisées en plus de la pratique des vertus pour s'attirer la faveur des dieux. Il n'est pas impossible non plus que nos deux philosophes aient eu une conception différente de la sagesse⁴⁰. Dans les textes qui nous sont parvenus de lui, Porphyre propose l'idée que seul le sage est prêtre, que seul il est estimé de Dieu et que lui seul sait prier convenablement, alors que l'insensé profane la divinité même lorsqu'il prie⁴¹. Étant donné, dira Porphyre, que les adeptes de rituels extérieurs ne placent pas la pratique des vertus et la maîtrise de soi au cœur de leur doctrine spirituelle et de leur pratique philosophique, il faut en conclure qu'en aucun cas ceux qui pensent et agissent ainsi ne peuvent se réclamer de la sagesse et la faveur du divin. Leurs prières seraient donc vaines et inopérantes⁴². D'après Porphyre, ce n'est pas au moyen de l'observation et de la pratique continue de supplications, de rituels et de sacrifices qu'on devient praticien de la science de Dieu, mais « en pratiquant par ses œuvres la piété envers Dieu⁴³ ». Cette vision sera fortement critiquée par Jamblique et Proclus qui, tout en admettant ses qualités, constate qu'elle n'est accessible qu'à un nombre restreint d'individus. La voie que ces deux derniers proposeront se vaudra plus accessible. H.D. Saffrey fait remarquer que la voie de salut proposée par les théurgues est nourrie par la « piété personnelle » quotidienne d'individus qui apprennent à reconnaître la présence en chacun d'eux de symboles ou de caractères divins. Cet auteur ajoute que l'enseignement des *Oracles Chaldaïques* « mettait à la portée de chacun un outil pour remonter en quelque sorte jusqu'à son origine divine⁴⁴ ».

2. Jamblique

Dans son introduction aux *Oracles Chaldaïques*, Ruth Majercik résume bien la doctrine de salut qui s'y dégage à la lumière des commentaires néoplatoniciens. Le salut chaldéen, remarque-t-elle, implique que l'âme se purifie par l'application de techniques théurgiques⁴⁵. Le salut exposé dans le *De Mysteriis* de Jamblique consiste effectivement en une remontée de l'âme vers les lieux célestes et s'effectue par l'opération de rites théurgiques. Les dieux qui s'étaient révélés aux prophètes chaldéens (les *χαλδαίοι πρωφήτοι*, ainsi que Jamblique désigne les auteurs de ces paroles) avaient exposé les moyens de les invoquer pour qu'ils se manifestent dans une théo-

40. Les circonstances exactes de la rupture entre Porphyre et Jamblique à la fin de la vie de Porphyre nous sont en grande partie inconnues. On lira cependant avec profit l'article de H.D. SAFFREY, « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? », dans *Porphyre. La vie de Plotin*, t. II, Paris, Vrin (coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 16), 1992, p. 31-64.

41. PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, 16 (115-116).

42. *Ibid.*, 18 (116). Quelques exemples : il reprend notamment une maxime pythagoricienne en 19 (117, 14-16) qui affirme qu'il faut prendre soin du véritable temple : le *voûç* intérieur ; en 21 (118, 9-14), il soutient que le domicile des dieux est l'âme qui pratique le bien ; en 23 (119, 10-23), il soutient que la divinité préfère aux sacrifices et aux libations la pureté du cœur.

43. *Ibid.*, 17 (116, 1-4).

44. H.D. SAFFREY, « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius », p. 172.

45. Ruth MAJERCIK, *The Chaldean Oracles*, p. 21.

phanie lumineuse. Une fois qu'ils se sont manifestés, ces dieux transmettent au théurge un nouveau rituel servant à élever son âme et à guider celle-ci en vue du salut. H.D. Saffrey remarque avec justesse que ces rites sont transmis par les dieux eux-mêmes et doivent être respectés à la lettre afin de pouvoir faire apparaître de nouveau le dieu qui transmettra alors une toute nouvelle série de rites individualisés et destinés en quelque sorte à faire élever l'âme de chaque théurge. Les dieux sont donc inconnaisables dans leur nature, mais connaissables par l'application de ces rites⁴⁶. Le salut est le fruit à la fois d'un effort, celui d'appliquer le rituel, et le fruit de l'initiative du dieu qui se révèle et qui révèle à chacun la voie de son salut. Jamblique soutient que la pratique de la prière est associée aux rites. Elle peut ou bien précéder ceux-ci, ou les accompagner, ou encore se dire à la fin par manière de conclusion. Cette « amitié », selon le mot de Jamblique, avec les dieux procure donc au théurge trois avantages. La prière rapproche du divin : elle y introduit et fait faire sa connaissance et mène à l'illumination. La prière noue ensuite avec le divin et fait agir le théurge en communion avec le divin. Le point culminant de la prière est l'union avec les dieux⁴⁷. Nous retenons de ces explications de Jamblique qu'une place importante est accordée chez lui à l'idée de révélation privée (connaissance, illumination) et de présence et de communauté avec les dieux. La prière assiste le théurge qui devient alors apte à recevoir cette communion avec les dieux qui assistent alors l'humain dans son processus de purification.

3. Proclus

Proclus soutient que le sage est celui qui sait s'attirer la faveur des dieux et qui leur adresse le culte qui leur est adapté. L'acquisition de la vertu se fait d'une part par l'observance stricte du rituel prescrit, d'autre part en modelant sa conduite selon la volonté des dieux. Proclus avait compris de sa méditation des « λόγια » que l'âme humaine se trouve dans un tel état de dégradation qu'il lui est impossible d'entreprendre quoi que ce soit pour sa libération sans le secours divin. Puisque les dieux se sont révélés, il suffit de suivre leurs directives et d'appliquer la technique appropriée. Proclus décrit ses multiples démarches intermédiaires : il accomplit des rites, il chante des hymnes, il prononce des formules incantatoires servant à s'attirer la bonne grâce des dieux afin de les inviter à se manifester au moyen d'une théophanie. Il utilise la prière pour demander aux dieux d'agir sur son âme et de conduire son esprit. Dans la ligne de pensée de Jamblique, il suppose que « tous les êtres sont des rejetons des dieux⁴⁸ ». Dès lors, le culte, la prière deviennent des outils pour prendre connaissance que « tous les êtres et sont sortis des dieux et n'en sont pas sortis⁴⁹ ». Proclus exprime dans sa prière qu'il est un maillon important dans la réception du platonisme (en plus d'être un maillon de la chaîne d'Hermès, ainsi que nous l'avons vu plus haut) qui lui

46. À ce sujet, on lira avec profit l'article de H.D. SAFFREY, « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius ».

47. JAMBLIQUE, *De Mysteriis*, V, 26 (237, 8-240, 10).

48. PROCLUS, *Commentaire sur le Timée* II, 209, 10-15 (p. 30), traduction et notes par A.J. FESTUGIÈRE.

49. *Ibid.*, II, 209, 25-30 (p. 30-31), traduction et notes par A.J. FESTUGIÈRE.

apparaît comme une révélation⁵⁰. Il invoque les dieux et leur demande de lui venir en aide dans sa tâche d'exposer et d'expliquer le texte de Platon. Dans son *Commentaire sur le Parménide*, il invoque ainsi les dieux.

Je prie tous les dieux et toutes les déesses de guider mon esprit vers le sujet que je me propose et, après avoir allumé en moi la brillante lumière de la vérité, de déployer mon intelligence pour atteindre à la science même des Êtres, d'ouvrir les portes de mon âme pour qu'elle puisse accueillir la doctrine divinement inspirée de Platon⁵¹.

Les dieux sont pour lui les guides par excellence. La révélation des dieux à travers les « λόγια » ne peut que conduire à la compréhension exacte du texte de Platon. On conclura que la pratique de la vertu chez Proclus consiste à suivre la voie montrée par les dieux. Proclus se considère comme celui qui reçoit des révélations. Sa prière se poursuit et il demande à « toutes les classes divines » de mettre en lui « une disposition parfaite à participer à la doctrine tout époptique et mystique de Platon ». Le culte rendu aux dieux devient alors la réception et la transmission d'une théologie à teneur scientifique qui remplace le culte matériel. Il termine en effet sa prière en présentant la raison de la venue de Syrianus, son maître, chez les humains. Cette venue remplace les statues de culte, les cérémonies sacrées et l'ensemble du culte. Syrianus devient lui-même un transmetteur de révélation auquel Proclus s'identifie et s'associe en même temps qu'aux dieux. Comment ne pas alors penser que Proclus ait pu recevoir et transmettre de nouveaux « λόγια » ? Dans cette optique, il est peut-être inexact de parler de nouveauté, car les révélations ne servent qu'à expliquer et faire comprendre le texte « divinement inspiré de Platon ». Il ne faudrait pas alors voir en Proclus un faussaire créant de nouveaux *Oracles*. Nous avons bien vu plus haut qu'il introduit des vers par toutes sortes de formules et qu'il les attribue aux « dieux », aux « barbares » ou aux « théologiens ». Mais il nous faudra revenir sur une telle hypothèse qui nécessiterait des explications qui dépassent les limites de cet article.

REMARQUES FINALES : UNE RÉCEPTION CONTEMPORAINE DES ORACLES CHALDAÏQUES

Les *Oracles Chaldaïques* continuent à être lus avec enthousiasme par certains groupes d'ésotéristes et d'occultistes contemporains. Nous avons même découvert une mise en garde informant les *théurges* et les *magés* contemporains des différences de traduction et d'interprétation entre l'édition de Westcott et celle de Majercik. Une nouvelle présentation d'une édition du 18^e siècle des *Oracles* vient également de voir le jour. Il s'agit en fait d'une édition *revue et améliorée* qui comporte une concordance à l'édition de Ruth Majercik, de même qu'avec celle d'Édouard des Places,

50. André MOTTE, « Discours théologique et prière d'invocation. Proclus héritier et interprète de Platon », dans *Proclus et la théologie platonicienne*, p. 91-108.

51. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide*, I, col. 617, cité selon H.D. SAFFREY, « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius », p. 171.

publiée dans la « Collection des Universités de France⁵² ». Aussi étonnant que cela paraisse, les *Oracles* circulent en des milieux ésotéristes et occultistes contemporains dans des éditions populaires et des rééditions d'éditions anciennes. Ils sont traduits et reproduits avec ou sans apparat critique pour noter les variantes des manuscrits. On laisse parfois entendre que l'original est en latin et on ne donne de l'information ni sur le contexte dans lesquels ils nous sont parvenus, ni sur leur mode de transmission⁵³. Pour un texte qui, justement, ne nous est connu que par des citations, cet état de choses n'est pas sans heurter le philologue. Il ouvre cependant une piste, inconnue et fort prometteuse pour le chercheur en sciences des religions ! Les *Oracles Chaldaïques* redeviennent à nouveau, depuis la fin du 19^e siècle jusqu'à aujourd'hui, une nouvelle œuvre littéraire vivante, ouverte à de nouvelles réceptions.

52. *Oracles and Mysteries. The Chaldean Oracles*, Guilford, The Prometheus Book, 2001. Cette édition quelque peu étrange nous a été signalée par quelqu'un qui n'en possédait qu'une photocopie à laquelle manquait la page titre. Nous en avons trouvé la référence sur Internet. Cette édition comporte l'ancienne traduction de Taylor (1758-1835), ainsi qu'une concordance aux éditions de Ruth MAJERCIK, *The Chaldean Oracles*, et d'Édouard DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*.

53. Nous pensons à l'édition suivante que nous avons vue dans une librairie d'ésotérisme à Toronto : *The Chaldaean Oracles as set down by Julianus*, translated by Thomas Stanley, with Preface by Wynn W. WESTCOTT, Gilette, New Jersey, Heptangle Books, 1989. À la lumière de notre recherche, cette version modernise la langue de l'ancienne traduction de Stanley qui était parue à Amsterdam en 1662 et qui était en fait une traduction des fragments recueillis par G. Pléthon. De plus, elle reprend la préface de Westcott publiée à Londres en 1895, accompagnée d'un texte latin que l'on prétend être l'original. Ce texte latin accompagnait la traduction de Stanley et date du 17^e siècle. Signalons encore celle qui est parfois citée dans la littérature ésotériste : G.R.S. MEAD, *The Chaldean Oracles* (2 vol.), England, Theosophical Publishing Society London (coll. « Echoes from the Gnosis », VIII and IX), 1908. Un libraire ésotériste d'Ottawa nous a signalé que ce volume est aussi édité par Holmes Publishing Group LLC et vendu en format de poche.