

Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*

Notre intérêt pour les *Oracles Chaldaïques* tient uniquement au fait qu'ils ont été considérés par les Néoplatoniciens comme leur « Bible ». N'eût été cette circonstance, il est probable qu'ils seraient aujourd'hui complètement oubliés, et en dépit de l'importance qu'ils avaient aux yeux des Néoplatoniciens, ils ne nous ont pas été transmis comme un texte pour lui-même. Malgré les immenses travaux qui leur ont été consacrés depuis un siècle — deux éditions, celle de Kroll et celle de Des Places, l'ouvrage monumental de Hans Lewy et les études approfondies de Theiler, Dodds, Festugière et Cremer² — ce que nous ignorons toujours à leur sujet est un handicap insurmontable. Par définition, des oracles sont

* Ce texte est celui d'une communication faite au Symposium international réuni par l'Université Hébraïque de Jérusalem du 16 au 18 mars 1981 sur le thème : *Philosophy and Religion in Late Antiquity*. Je remercie mes amis Alain Segonds et Carlos Steel, qui ont bien voulu lire mon texte, en discuter avec moi et me communiquer de nombreuses observations importantes.

1. Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der Griechischen Religion* II, 2. Aufl., München 1961, p. 479 : « die Bibel der Neuplatoniker », et avant lui W. THEILER, *Die Chaldaïschen Orakel...*, p. 1.

2. G. KROLL, *De oraculis Chaldaicis* (Breslauer Philologische Abhandlungen VII, 1), Breslau 1894 (reprint Hildesheim 1962) ; Éd. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques* (Coll. des Univ. de France), Paris 1971 ; Hans LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire 13), Le Caire 1956 (nouvelle édition par Michel Tardieu, Paris 1978) ; W. THEILER, *Die Chaldaïschen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 18, 1), Halle 1942 (reprint dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 252-301) ; E. R. DODDS, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, dans *Journal of Roman Studies* 37, 1947, 55-69 (reprint dans *The Greeks and the Irrational*, Sather Classical Lectures 25, Berkeley and Los Angeles 1951, p. 282-311), et *New Light on the « Chaldaean Oracles »*, dans *Harvard Theological Review* 54, 1961, 263-273 (reprint dans LEWY, *Chaldaean Oracles*, Nouvelle édition, p. 693-701) ; A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* III, Paris 1953, p. 52-59 et IV, Paris 1954, p. 132-135 ; Fr. W. CREMER, *Die Chaldaïschen Orakel und Jamblich de mysteriis* (Beiträge zur Klassischen Philologie 26), Meisenheim am Glan 1969.

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 perdues.

Cela dit, l'effort qui a été tenté pour retrouver à travers les citations des Néoplatoniciens quelque chose du texte et de la signification des *Oracles Chaldaïques* mérite d'être poursuivi en raison de l'extrême importance qu'ils ont pour une véritable intelligence du Néoplatonisme. Permettez-moi de vous communiquer trois considérations qui s'imposent à moi en face de ce qui a déjà été dit au sujet de ces *Oracles* : nous devons avouer d'abord que nous en savons encore moins que ce que nous croyons ; ce doute pourtant, en déplaçant notre vision des choses, peut nous permettre d'acquérir d'autres certitudes plus précieuses et de proposer une nouvelle interprétation globale des *Oracles* ; enfin la découverte de nouveaux textes est encore possible et une étude plus rigoureuse des contextes est indispensable. Vous aurez tout à l'heure la primeur de deux nouveaux *Oracles* qui doivent être ajoutés à la collection des fragments telle qu'elle est actuellement constituée.

I

Ouvrons le livre de Hans Lewy et lisons les premières lignes³ : « The peculiar character of the *Chaldaean Oracles* is evinced by the existence of accurate data concerning the biography of their authors. There were two of these : Julian, surnamed 'the Chaldaean', and his son, Julian 'the Theurgist'. The younger of them was born at the time of Trajan and lived in Rome in the second half of the 2nd century. He took part in the campaign of Marcus Aurelius against the Marcomans and claimed to have worked a celebrated rain-miracle ». Je crois que tout dans cette phrase est contestable.

Examinons d'abord l'affirmation que les auteurs des *Oracles* étaient deux. Elle repose uniquement sur l'autorité de la *Souda*, sorte de lexique encyclopédique composé à la fin du x^e siècle. On y trouve deux articles sous le nom de *'Iouliavóç*. Je les traduis⁴.

« 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

3. LEWY, p. 3-4.

4. *Suidae Lexicon* II, ed. Ada Adler, Leipzig 1931, p. 641, 32 - 642, 4 ; la source est Hésychius (probablement v^e siècle).

y a une amulette correspondant à chaque partie du corps, comme par exemple les amulettes télésiurgiques Chaldaïques ».

Cette dernière phrase est juxtaposée à la notice sur Julien sans liaison apparente. C'est probablement une citation ou une sorte de κεφάλαιον de Julien lui-même ou d'un ouvrage sur Julien, peut-être rappelée ici pour expliquer son surnom de 'Chaldéen', qui signifie magicien⁵.

« n° 434. Julien, fils du précédent, a vécu sous le règne de l'empereur Marc-Aurèle. Il a écrit lui aussi des *Théourgica*, des *Télestica*, 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 miracle ».

Ces deux textes sont évidemment l'aboutissement d'une tradition sur la biographie de ces deux personnages, qui doit remonter aux Néoplatoniciens. Ce qu'ils nous disent sur ces deux Julien, le père et le fils, l'un surnommé Chaldéen, l'autre, Théurge, tous les deux détenteurs d'un savoir Chaldaïque, peut se ramener à ceci : le premier avait écrit un ouvrage intitulé *Sur les démons*, et le second, qui a vécu sous le règne de Marc-Aurèle (161-180), a écrit plusieurs ouvrages de science théurgique, dont des *Logia* en vers. Apparemment donc, seul Julien le théurge est réputé avoir été l'auteur des *Logia*.

Passons maintenant à cette autre affirmation selon laquelle Julien le théurge vivait à Rome. Dans une note, Lewy précise⁶ : « Julian's stay in Rome is presupposed in Anastasius Sinaïta's statement (embroidered by legendary traits) that in the time of Domitian (!), in the course of a magical combat with Apollonius of Tyana and Apuleius, he delivered the city from the plague ». Je traduis donc le passage en question d'Anastase le Sinaïte⁷ : « Julien, Apollonius et Apulée, mages sous le règne de Domitien, opéraient diverses actions magiques. L'une d'elles se trouve dans les récits des Anciens comme suit. La peste avait pris possession de Rome et tout le monde mourait ça et là ; c'est alors que ces mages furent sollicités par l'empereur et ses courtisans de venir au secours de la ville qui périsait. Apulée dit : Pour ce qui est de moi, je ferai cesser en quinze jours le fléau de la peste, établi dans un tiers de la ville. Ensuite, Apollonius dit : Et moi, je ferai cesser en dix jours la peste qui est dans

5. Cf. LEWY, p. 291, n. 122.

6. LEWY, p. 3, n. 1.

7. ANASTASE LE SINAÏTE, *Quaestiones et responsiones*, n° 20, P.G. 89, col. 525 AB. Cette question provient de la seconde collection qui date du X^e siècle, cf. M. RICHARD, *Les véritables « Questions et réponses » d'Anastase le Sinaïte*, dans *Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, n° 15, 1969, 39-56 (reproduit dans *Opera Minora* III, Turnhout-Leuven 1977, opus, n° 64). Une nouvelle édition est en préparation dans le *Corpus Christianorum, Series Graeca*, par les soins de J. A. Munitiz.

un autre tiers de la ville. A son tour, celui qui, parmi eux, était le plus grand et, en raison de sa vanité, le plus proche du diable, Julien, répondit et dit : Dans quinze jours, la ville tout entière aura péri sans attendre notre secours ; eh bien, dans le dernier tiers de la ville qui me revient, que cesse immédiatement le fléau de la peste. De fait, il cessa. Alors, comme il était encore sollicité par l'empereur, il fit vite cesser la maladie dans les deux autres parties de la ville ».

Ce récit est de bout en bout un tissu d'invraisemblances. Un assaut de magie entre plusieurs concurrents est en soi banal, mais celui-ci entre Apollonius de Tyane en Cappadoce et qui a vécu dans le 1^{er} siècle, sous le règne, il est vrai, de Domitien, et Apulée l'Africain, qui est né vers 123 et mort après 161, presque un siècle donc après Apollonius, et qui n'est jamais venu à Rome, est une impossibilité chronologique et géographique. Mais Apollonius et Apulée étaient chacun dans leur genre de très célèbres magiciens⁸. Les miracles d'Apollonius avaient été racontés dans des écrits de polémique antichrétienne. Apulée avait dû soutenir un procès dans lequel il était accusé de magie, et ses recettes magiques, conservées dans les *Géoponiques*, pour se débarrasser des animaux nuisibles étaient bien connues du monde grec⁹. Précisément une longue tradition qui traverse toute la littérature byzantine présentait Apollonius et Apulée rivalisant de puissance dans ces situations critiques, et c'est depuis un auteur anonyme du 4^e siècle jusqu'à la conquête de Constantinople par les Latins (1204) que l'on se posait la question : « Si Dieu est le démiurge et le maître de la création, comment les talismans d'Apollonius peuvent-ils avoir un effet sur des portions de la création ? » On a transporté le mage, tantôt à Constantinople, tantôt à Antioche, tantôt à Rome, on le considère seul ou on le met en concurrence avec Apulée, mais en tous ces épisodes fabuleux force est de constater « un phénomène curieux dans l'histoire de la psychologie religieuse », mais en aucun cas des témoignages historiques¹⁰. Que maintenant Anastase le Sinaïte mette en scène Julien comme un mage encore plus puissant qu'Apollonius et Apulée, cela prouve seulement que l'hagiographie néoplatonicienne relative aux Juliens et aux théurges en général avait, dans l'intervalle, placé ces personnages au zénith de leur réputation. Mais cet épisode dans l'évolution du mythe ne peut en aucune façon être considéré comme une donnée historique.

8. Voir LACTANCE, *Institutiones* V, 3, 7 et S. AUGUSTIN, *Epp.* 102, 6, 32 et 138, 4, 18-19. Sur la réputation d'Apollonius de Tyane comme magicien, cf. G. PRÉTZKE, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti I), Leiden 1970 ; pour celle d'Apulée, cf. C. MORESCHINI, *Sulla fama di Apuleio nella tarda antichità*, dans *Romanitas et Christianitas* (Mélanges Waszink), Amsterdam 1973, p. 243-248.

9. Cf. R. MARTIN, *Apulée dans les Géoponiques*, dans *Revue de Philologie* 46, 1972, 246-255.

10. Cf. W. L. DULIÈRE, *Protection permanente contre les animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche. Évolution de son mythe*, dans *Byzantinische Zeitschrift* 63, 1970, 247-277.

D'ailleurs nous pouvons jalonner les étapes de cette réputation des Julien comme auteurs d'opérations magiques. Dans l'état actuel de notre documentation, le texte le plus ancien où Julien le Chaldéen soit cité par son nom même, se trouve dans l'historien Sozomène¹¹, lorsqu'il met en parallèle un miracle opéré par le patriarche de Constantinople Alexandre (327-340) et un racontar de certains qui rapportaient « la vantardise de Julien, surnommé le Chaldéen, qui par la force d'une parole avait partagé à la main une pierre ». Cela nous ramène donc au début du IV^e siècle et nous rappelle une recette conservée dans les *Papyrus Magiques* pour opérer cette sorte de miracle¹². Surtout nous voici orientés vers l'Orient grec comme partie de l'Empire Romain dans laquelle la célébrité du magicien Julien était bien établie. Beaucoup plus tard, nous retrouvons Psellus qui compare lui aussi Apulée et Julien, mais c'est pour préciser qu'Apulée opère une magie matérielle, et Julien, une magie spirituelle¹³ : il y a donc une bonne et mauvaise théurgie, et Julien pratique la bonne. Nous allons retrouver cette distinction importante plus loin.

La réputation de Julien comme magicien, nous la rencontrons de nouveau dans la troisième affirmation de Lewy, selon laquelle Julien aurait opéré la fameuse « pluie miraculeuse » qui sauva l'armée de Marc-Aurèle au cours de sa campagne contre les Quades en 172. Heureusement pour nous, cette histoire est assez bien documentée¹⁴. Elle est illustrée par un panneau de la Colonne Aurélienne à Rome, et le récit s'en trouve dans l'historien Dion Cassius qui écrit au début du III^e siècle. Dion rapporte l'histoire de la pluie et il ajoute qu'on l'a attribuée aux incantations d'un mage égyptien nommé Arnouphis, qui aurait conjuré son dieu Hermès. Or, la présence d'un certain Arnouphis dans l'entourage de l'empereur se trouve confirmée par une inscription retrouvée dans les fouilles d'Aquilée, qui est une dédicace à Isis par le hiérogrammate Ar-

11. SOZOMENUS, *Kirchengeschichte*, ed. J. Bidez u. G. C. Hansen (G.C.S. 50), Berlin 1960, p. 40, 8-9 et LEWY, p. 288, dans la note 109 qui commence p. 287.

12. *Papyri Graecae Magicae* II, Stuttgart 1974, p. 74 = Pap. XII, 242.

13. Cf. LEWY, p. 287, n. 109.

14. La documentation a été rassemblée et bien étudiée par J. GUEY dans trois articles : *La date de la « pluie miraculeuse » (172 ap. J.-C.) et la colonne Aurélienne*, I et II, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome* 60, 1948, 105-127 et 61, 1949, 93-118 et *Encore la « pluie miraculeuse »*, dans *Revue de Philologie* 22, 1948, 16-62. Voir aussi A. GARZETTI, *From Tiberius to the Antonines*, London 1974, p. 493-494. W. LAMEERE, *L'empereur Marc-Aurèle*, dans *Revue de l'Université libre de Bruxelles*, 1975, p. 378, n. 18, et surtout, en dernier lieu, Z. RUBIN, *Weather Miracles under Marcus Aurelius*, dans *Athenaeum* N. S. 57, 1979, 357-380. On doit remarquer à ce propos que le livre II des *Pensées* de Marc-Aurèle porte le titre : « Écrit dans le pays des Quades au bord de la rivière Gran. Livre I ». Primitivement donc le livre II aurait été le premier, et sa rédaction remonterait à cette campagne sur le Danube. La victoire due à la providence des dieux a-t-elle inspiré les chapitres 3 et 4, qui traitent de l'action de grâces que l'on doit avoir envers la bonté des dieux ? On sait d'autre part que Marc-Aurèle refusait toute foi en la magie, *ibid.* I, 6.

nouphius et un certain Terentius Priscus. D'autre part, une émission monétaire de Marc-Aurèle des années 173-174 portant au revers l'image de Mercure-Hermès avec l'inscription, « *Religio Augusti* », semble s'expliquer au mieux par l'action de grâces de l'empereur au dieu égyptien d'Arnouphis. Par conséquent, ce récit parfaitement documenté doit contenir le compte rendu historique des faits. Mais bien vite le mage égyptien se trouve oublié, on estime plus vraisemblable que c'est aux prières de l'empereur lui-même au dieu officiel de l'orage et de la pluie, Zeus, qu'on a dû le miracle. Cette version apparaît dans les *Oracles Sibyllins*¹⁵, pour être bientôt supplantée par une troisième qui n'a pu voir le jour qu'après la reconnaissance officielle de la religion chrétienne, et qui prétendait que les éléments chrétiens d'une certaine légion engagée sur le Danube avaient obtenu du Dieu des Chrétiens cette issue victorieuse. Enfin, last but not least, après que les Néoplatoniciens eurent établi la réputation de Julien comme thaumaturge, c'est à lui que l'on a voulu attribuer cet exploit, et le premier témoin, à ma connaissance, en est le poète Claudio qui, dans son panégyrique en l'honneur du 6^e consulat d'Honorius, prononcé à Rome en 404, rappelait le miracle et ajoutait¹⁶ : « ou bien les formules magiques Chaldaïques rituellement prononcées par le mage ont donné des armes aux dieux ou bien, ce que je crois plus volontiers, les mœurs exemplaires de Marc-Aurèle ont mérité cette grande faveur de Jupiter, dieu du tonnerre ».

Il est évident que cette dernière interprétation tardive du miracle de la pluie n'a aucune autorité historique. En revanche, qu'un poète comme Claudio, à la cour d'un empereur romain, ait pu émettre une telle opinion sans crainte d'être contredit, cela implique qu'au début du V^e siècle, la réputation des Julien comme magiciens était non seulement bien établie, mais aussi qu'elle devait être utilisée par les Néoplatoniciens comme un argument apologétique en faveur de la théurgie et pour la propagande des écrits Chaldaïques. On voulait montrer qu'il n'y avait rien à redouter de cette tradition Chaldaïque dont le fondateur avait contribué, en son temps, à sauver l'Empire dans une situation militaire critique, en apportant sa collaboration à un empereur aussi parfait que Marc-Aurèle. Rien d'étonnant si les Néoplatoniciens s'étaient emparés d'un tel argument pour soutenir leur cause et si, nous l'avons vu, cette version du récit est celle retenue par la *Souda* qui dépend étroitement des Néoplatoniciens.

Je voudrais faire remarquer au surplus qu'il semble que nous puissions déceler, dans la tradition, des confusions entre plusieurs épisodes, car nous trouvons dans un écrit de Psellus cette étrange notice¹⁷ : « Celui-ci

15. *Oracula Sibyllina XII*, 196-200.

16. Claudio, *VI Cons.*, 344-346 et sur ces vers A. CAMERON, *Claudian. Poetry and Propaganda in the Court of Honorius*, Oxford 1970, p. 223-224.

17. PSELLUS, *A ceux qui avaient demandé combien il y a de genres de discours philosophiques, apud DES PLACES, Oracles Chaldaïques*, p. 222.

était le Julien qui accompagna l'empereur Marc-Aurèle dans son expédition contre les Daces ; entre autres succès qu'il valut au prince, il repoussa les Daces des confins de l'empire romain ; en effet, il modela en terre glaise un visage d'homme qu'il tourna vers les barbares ; quand ceux-ci s'en approchaient, des éclairs insupportables en partaient et les éloignaient ». Je ne crois pas davantage à l'historicité de cette histoire, mais je crois plutôt qu'on ne prête qu'aux riches, et à la réputation thaumaturgique de Julien dans le propos apologétique qui était le leur, les Néoplatoniciens ont ajouté autant d'exploits qu'ils pouvaient en inventer.

Aussi, à mon avis, les documents sur lesquels Lewy voulait se fonder pour affirmer que les Julien ont vécu à Rome et qu'ils ont accompagné l'empereur Marc-Aurèle dans sa campagne sur le Danube, ces documents sont inopérants et ne prouvent absolument rien en ce sens. En revanche, ce qu'ils établissent, c'est la réputation des Julien comme magiciens, et comme magiciens d'une bonne magie. Mais on peut établir ce même résultat d'une manière beaucoup plus solide.

II

Plutôt que de fouiller ces autorités douteuses, mieux vaut revenir aux *Oracles* eux-mêmes et à leurs premiers commentateurs, Porphyre, Jamblique et Proclus. On le sait, les *Oracles Chaldaïques* apparaissent dans la littérature philosophique néoplatonicienne avec un ouvrage de Porphyre, qui est perdu, mais dont S. Augustin nous a conservé le témoignage : il s'agit du *De regressu animae*, titre dont Bidez a donné la rétroduction grecque sous la forme Περὶ ψυχῆς ἐπανόδου¹⁸. Or S. Augustin nous dit que, dans cet ouvrage, Porphyre « n'a pas pu taire qu'il a tiré des écrits Chaldaïques ces oracles divins qu'il cite tout le temps »¹⁹. Pourtant, il nous dit aussi qu'à la fin du livre I, Porphyre devait admettre que ni la philosophie, ni les *Oracles* ne constituent une voie universelle de salut pour l'âme. Cette conclusion, S. Augustin s'efforce de la dénaturer en faisant croire à un aveu d'impuissance de la part de Porphyre, impuissance que seul le Christianisme pourrait combler. En fait, nous reconnaissions ici la thèse bien connue de Porphyre selon laquelle la philosophie est la voie de salut pour l'élite ou pour l'âme philosophique, la théurgie, la voie de salut pour le vulgaire ou pour l'âme inférieure²⁰. Le vrai problème de Porphyre dans le *De regressu animae* est de déterminer de quelle manière la théurgie effectue réellement la délivrance de l'âme. Sa conclusion semble nuancée, car d'une part la théurgie ne sauve que la partie inférieure de l'âme, et d'autre part il y a une bonne et une mauvaise

18. Cf. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand 1913, p. 161. Bidez a aussi rassemblé les fragments de *De regressu* aux pages 27*-44*.

19. S. AUGUSTIN, *Civ. Dei* X, 32, p. 455, 29-31 Dombart.

20. Cf. A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague 1974, p. 136-139.

théurgie. Un autre passage de la *Cité de Dieu* fait clairement comprendre cette seconde distinction. Porphyre y expose « la plainte de je ne sais quel Chaldéen », dit S. Augustin, qui enchaîne en citant la traduction de Porphyre dont il disposait. Je traduis²¹ : « Un homme valeureux eu égard aux rites Chaldaïques se plaint que, dans son grand effort pour purifier son âme, le succès lui a échappé parce qu'un homme puissant dans les mêmes rites Chaldaïques et plein de jalousie avait lié les puissances divines en les conjurant par des prières magiques pour qu'elles n'accordent pas ce qu'il demandait. Ainsi, dit Porphyre, le dernier a lié et le premier n'a pas pu délier ». Conclusion évidente de S. Augustin²² : « Prophyre montre par là que la théurgie est une science capable de faire le bien comme le mal, chez les dieux comme chez les hommes ». Il me semble certain que, dans le texte de Porphyre, le *vir in Chaldaea bonus* n'est pas du tout « un homme de bien de la Chaldée », comme on traduit habituellement, mais « un homme valeureux eu égard aux rites Chaldaïques », c'est-à-dire l'astrologie et la magie²³. Autrement dit, les Chaldéens dont il s'agit sont ce que l'on appelle en allemand des « Fachleute »²⁴, les techniciens d'un certain métier, le métier du magicien. C'est d'ailleurs la définition commune du mot *Chaldaei* telle qu'on peut la lire dans le *Thesaurus Linguae Latinae*²⁵ : *inventores et cultores scientiarum imprimis astrologiae inde translate, omnes astrologi et hariali*. Il est en effet évident que, lorsque la Romaine superstitieuse de Juvénal, ayant fait le tour de tous les charlatans de la capitale, s'adresse pour finir au « Chaldéen », il n'y a plus dans son esprit aucune référence à la Chaldée, mais seulement un appel à la magie. Il en va de même quand le satiriste raille Tibère entouré d'un *grex Chaldaeus*, c'est son astrologue Thrasylle et sa bande qui sont visés²⁶. Et encore c'est la même chose avec le « Chaldéen » Diophane que le héros du roman d'Apulée a rencontré à Corinthe et qui lui a annoncé sa célébrité future²⁷. L'histoire assez longue de cette acclimation de la science Chaldéenne dans le monde gréco-romain, au point

21. S. AUGUSTIN, *Civ. Dei* X, 9, p. 416, 22-27 Dombart.

22. S. AUGUSTIN, *ibid.*, p. 416, 27-29 Dombart.

23. CREMER, *Die Chaldaischen Orakel...*, p. 132, n. 229, a bien vu la difficulté. S. Augustin aussi l'avait sentie puisqu'il reprend l'expression *vir in Chaldaea bonus* par *benignus ille Chaldaeus*, p. 417, 20 et *theurgus bonus*, p. 417, 24. A mon avis, *in Chaldaea* ne signifie rien de plus que « eu égard aux arts magiques », pour *in* + acc. dans ce sens, comparez AULU GELLE XIII, 22, 1 : *Vir... in mores atque litteras spectatus* et Pétrone 77, 1 : *Tu parum felix in amicos es*. La traduction : « Un homme de bien de Chaldée » est celle de G. Combès, dans *Oeuvres de saint Augustin* 34, *La Cité de Dieu*, livres VI-X, Paris 1959, p. 459.

24. Cf. *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. II, Stuttgart 1954, col. 1013-1021, s.v. *Chaldaei* (W. J. W. Koster).

25. *Thesaurus Linguae Latinae*, s.v. *Chaldaei*, col. 367, 34 - 368, 12.

26. JUVÉNAL, *Sat.* VI, 553-556 et X, 94.

27. APULÉE, *Métamorphoses* II 12-14.

qu'elle a perdu à l'époque qui nous occupe toute conscience de son origine, a été retracée par Joseph Bidez²⁸.

Arrivé à ce point, je voudrais appeler votre attention sur le fait que, dans le *De regressu animae*, les oracles divins qui ont été utilisés par Porphyre sont tous relatifs à la libération de l'âme par les rites théurgiques, ce que les *Oracles* appellent l'*ἀναγνώση, inductio*, dans le latin utilisé par S. Augustin²⁹. C'était aussi le sujet principal de l'*Épître à Anébon*, bien que, dans cette épître, c'est la sagesse égyptienne qui cause à Porphyre des difficultés et qu'il n'y est pas question des *Oracles Chaldaïques*. Toutefois, comme on le sait, la réponse de Jamblique à cet écrit, faussement intitulée *De mysteriis Aegyptiorum*, s'efforce de balayer les doutes de Porphyre par l'autorité des *Oracles*, et comme l'a bien montré Friedrich Cremer, le sujet de cette réponse concerne la théurgie, les épiphanies des dieux et la remontée de l'âme vers le divin par le moyen des rites chaldaïques. Il y avait donc dans les *Oracles* des parties qui relevaient exclusivement des catégories qui sont celles des religions de salut et de la gnose. S. Augustin l'avait bien senti à la lecture du *De regressu*, puisqu'il peut interroger Porphyre, en lui jetant ces mots³⁰ : « Mais toi, ce n'est pas de Platon, c'est de tes maîtres Chaldéens que tu as appris à éléver les imperfections de l'homme jusqu'au sommet du monde éthétré ou empyré et jusqu'aux voûtes célestes, pour que vos dieux puissent annoncer aux théurges les choses divines ». Il est donc important de remarquer que les *Oracles* cités par Porphyre dans le *De regressu* n'avaient rien de platonicien et devaient être tirés de cette partie du recueil que Kroll désignait par ces mots³¹ : *Plura cultus mysteriorumque vestigia*, et que Lewy a analysé dans son chapitre III, intitulé : « Theurgical Elevation »³².

Cette partie des *Oracles Chaldaïques*, qui offrait un rituel révélé pour le salut de l'âme, peut être comparée à des témoignages sur divers phénomènes du même ordre qui sont attestés pour la fin du II^e siècle. Les menaces qui pèsent sur l'âme humaine, ce sont les démons, et le salut de l'âme réside dans l'exorcisme des démons. E. R. Dodds a consacré tout un chapitre de son livre *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*³³ à ce

28. J. BIDEZ, *Les écoles Chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides*, dans *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales* = *Mélanges Capart*, Bruxelles 1935, p. 41-89.

29. S. AUGUSTIN, *Civ. Dei* X, 32, p. 455, 7 Dombart.

30. S. AUGUSTIN, *Civ. Dei* X, 27, p. 443, 31 - 444, 4 Dombart.

31. W. KROLL, *De oraculis Chaldaicis*, p. 55-63, les mots cités, p. 53.

32. LEWY, p. 177-226. Voir aussi O. GEUDTNER, *Die Seelenlehre der Chaldäischen Orakel* (Beiträge zur Klassischen Philologie 35), Meisenheim am Glan 1971. C'est aussi cette seule partie du recueil qui semble avoir été commentée par Psellus dans ce qui nous reste de son *Commentaire, apud DES PLACES, Oracles Chaldaïques*, p. 162-186.

33. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Wiles Lectures 1962-63), Cambridge 1965, chap. II, p. 37-68, trad. franç., Grenoble 1979, p. 53-84.

problème, et Louis Robert a montré récemment l'immense succès qu'avait rencontré en Paphlagonie et en Asie Mineure l'entreprise d'Alexandre d'Abonoutique, que Lucien a ensuite raillé comme un faux prophète³⁴. C'est l'époque où les oracles de Didymes et de Claros sont en plein essor. De cette époque aussi datent les papyrus magiques que nous avons conservés. Et cette mentalité religieuse était aussi répandue chez les païens que chez les Chrétiens.

Mais ce n'est pas tout. Il faut maintenant nous souvenir des deux mots par lesquels la *Souda* caractérise notre Julien. Il était non seulement « Chaldéen », c'est-à-dire magicien, mais aussi « philosophe ». Alors prend une grande importance un passage qui est rapporté par Psellus dans une dissertation intitulée *Sur la chaîne d'or*, et qui n'a pas été considéré jusqu'ici avec assez d'attention³⁵. Notons tout de suite que ce qu'il nous apprend constitue une donnée que Psellus n'a pas pu inventer ; il faut qu'il ait trouvé cela dans les documents qu'il avait à sa portée, et très probablement dans le gros commentaire de Proclus sur les *Oracles Chaldaïques*³⁶. D'ailleurs Psellus introduit ce passage par ces paroles : « Sur Julien le fils, voici la niaiserie que l'on va répétant ». Preuve formelle qu'il va nous livrer une donnée de la tradition, niaiserie sans doute pour le chrétien Psellus et pour les Chrétiens auxquels il s'adresse, mais inversement chose extrêmement sérieuse pour Proclus et les Néoplatoniciens de son entourage. Je traduis : « Son père, au moment où il était sur le point de l'engendrer, demanda au dieu Rassembleur de l'univers une âme archangélique pour l'existence de son fils, et une fois né, il le mit au contact de tous les dieux et de l'âme de Platon, qui partage l'existence d'Apollon et d'Hermès, et par le moyen de l'art hiératique, il l'éleva jusqu'à l'éoptie de cette âme de Platon pour pouvoir l'interroger sur ce qu'il voulait ».

Voilà un texte majeur et que je comprends ainsi : Julien-père prie le dieu dont il est dit dans les *Oracles Chaldaïques* : « Alors qu'il les rassemble tous, il subsiste quant à lui tout entier au dehors »³⁷, donc le premier dieu transcendant, de donner à son fils une âme archangélique. Pour qui connaît la hiérarchie chaldaïque des dieux si souvent rappelée par Jamblique et par Proclus : dieux, anges, démons, héros, archontes et âmes, il apparaît que Julien demande pour son fils une âme du plus haut degré, puisqu'elle viendra immédiatement après les dieux au sommet des anges. Plus tard, par les rites de l'art hiératique, il amena l'âme de son fils à la σύστασις, terme technique qui désigne le contact mystique avec

34. L. ROBERT, *A travers l'Asie Mineure* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 239). Paris 1980, p. 393-421.

35. Le texte a été publié par C. SATHAS, dans *Annuaire pour l'encouragement des études grecques en France*, 1875, p. 215-219, et traduit par P. LÉVÉQUE, *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris 1959, p. 78-81.

36. On sait par MARINUS, *Proclus* 26, que l'autographe du Commentaire de Proclus sur les *Oracles Chaldaïques* comportait 70 quaternions, donc 120 pages.

37. Cf. PROCLUS, *Théologie platonicienne* IV, 21, p. 64, 11-12 Saffrey-Westerink.

la divinité³⁸, dans ce cas, contact avec tous les dieux et, qui plus est, avec l'âme de Platon lui-même, considéré comme un dieu qui vit dans la compagnie d'Apollon et d'Hermès³⁹. Il alla même jusqu'à l'époptie, c'est-à-dire à la vision immédiate face à face avec l'âme de Platon, si bien que par l'intermédiaire de son fils il pouvait interroger Platon sur ce qu'il voulait. Qu'est-ce à dire, sinon que Julien-fils avait été formé par Julien-père pour être son médium, et que par le moyen de ce médium, il pouvait interroger Platon lui-même et enregistrer comme des oracles les paroles platoniciennes qui sortaient de la bouche de Julien-fils⁴⁰. Nous tenons alors toute l'explication du caractère platonicien de certains de ces *Oracles Chaldaïques*.

Ces remarques nous amènent tout naturellement à distinguer dans l'ensemble que nous appelons les *Oracles Chaldaïques* deux parties : d'abord un vieux fonds traditionnel constitué par les Oracles de cette forme particulière de la magie que l'on appelle la théurgie, et ensuite des révélations sur la doctrine de Platon, obtenues par Julien le Théurge, une fois formé par son père, au moyen des procédés de la théurgie, à son rôle de médium entre Platon et lui. La première partie (en fait la deuxième dans les collections de Kroll et de Des Places) sont les Oracles à proprement parler théurgiques, la seconde partie est une révélation platonicienne, sorte de transposition du *Timée* en hexamètres de style oraculaire.

C'est E. R. Dodds⁴¹ qui, le premier, a interprété le rôle de Julien-fils comme celui d'un médium, et il nous a donné une étude approfondie de ce type de personnalité « démonique » que sont les médiums. Il nous a dit que, si l'on croit leurs oracles, on les appelle *προφῆται* ou *ἐνθεοί*. C'est bien ces dénominations que nous rencontrons : les Chaldéens des *Oracles* sont des *προφῆται*⁴², des *θεολόγοι*⁴³, qui donnent des révélations, *φήμαι*⁴⁴. Exprime la même chose la formule si souvent employée par Julien l'empereur, Proclus et Damascius⁴⁵ : les dieux (*οἱ θεοί*) disent (*λέγουσι*) ou ordonnent (*παρακελεύονται*) ou transmettent (*ἐκδεδώκασι*)

38. Cf. LEWY, p. 228-238, et S. EITREM, *Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie*, dans *Symbolae Osloenses* 8, 1929, 49-53.

39. Ce qui veut dire que Platon appartenait à la « chaîne » d'Apollon et d'Hermès. Il n'est pas inutile de rappeler que Proclus lui-même avait reçu la révélation qu'il appartenait à la chaîne d'Hermès et que revivait en lui l'âme du pythagoricien Nicomaque, cf. MARINUS, *Proclus* 28.

40. Une fois au moins, Proclus attribue directement à Platon un oracle Chaldaïque, voir *Théologie platonicienne* III, 27, p. 99, 12-15 Saffrey-Westerink, et aussi *ibid.* IV, 12, p. 42, 6-12.

41. E. R. DODDS, *Theurgy...*, p. 284 et 295-299 et *Pagan and Christian...*, p. 53-68.

42. Par exemple, JAMBLIQUE, *De myst.* III, 31, p. 176, 2, et Proclus souvent.

43. Cf. LEWY, p. 444.

44. Cf. LEWY, p. 445, et par exemple *In Tim.* III, p. 83, 16.

45. Par exemple, PROCLUS, *In Remp.* I, p. 39, 18, II, p. 242, 8, *In Alc.*, p. 357, 14; DAMASCUS, *De princ.* I, p. 154, 15 et 285, 13, etc.

au théurge (πρὸς τὸν θεουργόν). Le théurge est δοχεύς, c'est-à-dire celui qui reçoit l'oracle et le profère⁴⁶. Ceci est tout à fait conforme à la tradition mystique répandue dans toutes les branches de l'occultisme. La forme littéraire en est partout la même : une instruction adressée par le prophète à son fils ou à un disciple qu'il regarde comme son fils⁴⁷.

Nous pouvons maintenant résumer ce que cette discussion nous a appris. Il a dû y avoir un fonds plus ou moins ancien d'oracles et de rites Chaldaïques, véhiculé par les mages et les magiciens. Julien-père, qui était à la fois Chaldéen et philosophe, devait être l'un d'eux. D'une part, en tant que Chaldéen, il était dépositaire de cette tradition Chaldaïque ; il mit en œuvre les possibilités qu'elle lui offrait pour faire de son fils un médium dans cette tradition oraculaire. D'autre part, en tant que philosophe, il appartenait aussi à la tradition platonicienne en pleine renaissance à la fin du II^e siècle ; par l'intermédiaire de son fils Julien, son médium, il interrogeait l'âme de Platon et lui faisait proférer par la bouche de son fils des oracles philosophiques. Les *Oracles Chaldaïques* sont donc une collection composite réunissant d'une part de vieux oracles Chaldaïques, peut-être rassemblés par Julien-père, et de nouveaux oracles Chaldaïques proférés par Julien-fils. Ces nouveaux oracles sont les oracles platoniciens qui ont fait les délices des maîtres des Néoplatonismes syrien et athénien.

III

J'ai déjà rappelé plus haut que le texte des *Oracles Chaldaïques* ne nous a pas été transmis comme un texte pour lui-même. On a donc été obligé de rechercher les *Oracles* dans les citations qu'en ont faites les Néoplatoniciens. La collection de ces fragments a été rassemblée par Wilhelm Kroll en 1894, depuis lors il y a eu quelques accroissements en petit nombre mais toujours significatifs⁴⁸. Voici un nouvel accroissement qui va nous fournir deux oracles méconnus et un renseignement capital sur les Julien. Il se trouve dans un texte très difficile qui figure dans la partie du Commentaire de Proclus sur le *Parménide*, perdue dans le grec et conservée uniquement dans la traduction latine médiévale de Guillaume de Moerbeke. Ce texte a été édité pour la première fois en 1953 par R. Klibansky et C. Labowsky⁴⁹, mais le passage crucial que nous allons considérer n'a pas été totalement élucidé par ces auteurs.

46. Cf. LEWY, p. 41, n. 126.

47. Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris 1950, p. 347-354.

48. Ils ont été signalés par M. Tardieu dans la nouvelle édition de LEWY, p. 520-522.

49. R. KLIBANSKY et C. LABOWSKY, *Parmenides nec non Procli Commentarium in Parmenidem...* (Plato Latinus, vol. III), London 1953.

Ce texte n'avait donc pas pu être connu de Kroll ni de Lewy, mais il a été examiné par Theiler.

Il s'agit du commentaire sur la péricope du *Parménide* 142 A 3-4, tout à fait à la fin de la première hypothèse qui contient une théorie de l'Un, premier dieu, à partir des négations⁵⁰. Platon dit : « Donc à lui (l'Un) n'appartient aucun nom ni aucune définition, et il n'y a de lui ni science, ni sensation, ni opinion. — Apparemment ». Là-dessus, Proclus se lance dans un long développement que l'on peut analyser comme suit.

Il y a ici deux négations : l'Un est ineffable et l'Un est inconnaissable (p. 46.21-24). Car l'Un est ineffable de deux manières, ou bien par une définition ou bien par un nom (p. 46.25-53). Et l'Un est inconnaissable de trois manières, soit par la sensation, soit par l'opinion, soit par la connaissance scientifique, et il ne peut être connu que par une illumination (p. 48.1-19). Proclus reprend et développe cette triple incognoscibilité de l'Un : il ne peut être connu par la sensation (p. 48.20-31) ; il ne peut être connu par l'opinion (p. 50.1-8) ; il ne peut être connu par la connaissance scientifique (p. 50.9-21). D'où la conclusion : toute connaissance, qu'elle soit de la science, de l'opinion ou de la sensation, est connaissance d'un être inférieur à l'Un, et non pas de lui (p. 50.21-22).

Proclus passe alors à l'ineffabilité de l'Un : il est ineffable soit par une définition soit par un nom (la partie du développement concernant la définition manque dans les manuscrits). Proclus enchaîne : les noms sont humains, démoniques, angéliques ou divins, mais aucune sorte de ces noms n'est applicable à l'Un. Il est même au-delà du souffle, comme l'a expliqué Théodore d'Asiné (p. 50.26-52.27). A la lumière de cette explication de Théodore, on peut encore se poser deux questions : pourquoi n'y a-t-il aucun nom de l'Un (p. 52.28-54.2), et pourquoi l'appelons-nous « un » quand même ? C'est parce que, ce que nous appelons « un », c'est l'un-en-nous (p. 54.3-56.16). Car il y a une différence fondamentale entre l'appréhension de l'Un et l'appréhension de tout le reste : c'est par une activité de connaissance que les concepts de tout le reste sont en nous, tandis que l'Un est présent en nous par un désir naturel (p. 56.17-33). Il en résulte que l'Un et le Bien sont identiques, et c'est le même désir du Bien et de l'Un que nous nommons du nom d'un (p. 56.34-58.17).

A partir de ce point, Proclus va soutenir son raisonnement par des autorités et, comme c'est son habitude, il va successivement invoquer Platon, les *Oracles*, les théurgies et Orphée, en montrant bien entendu leur accord. Je vais citer et traduire le texte (p. 58.18-60.14) dans lequel j'introduis les corrections suivantes : p. 58.26, je lis *itaque* au lieu de *utique*, cet *itaque* est mieux attesté et convient mieux au sens, dès lors qu'on a vu qu'il faut une ponctuation après le *potens* précédent ; p. 58.32, j'adopte une excellente lecture de mon ami Alain Segonds et j'écris *multivarum* en un seul mot en y reconnaissant le grec *πολυποικιλον*, et

50. *Ibid.*, p. 46, 19 - 60, 21 Klibansky-Labowsky.

j'interprète l'expression *multivarum aliud* comme *πολυποίκιλον ἄλλο* qui se présente comme une désignation de la matière vraisemblable dans les *Oracles Chaldaïques* (cf. fr. 34 : *πολυποίκιλον ὥλης*) ; à la même ligne, j'enlève naturellement le supplément *omnes* devenu inutile ; p. 60.2, je corrige *eadem* en *eodem*, et je traduis le texte suivant rétrocrit en grec : *καὶ θεολογικαὶ δὲ αὐταὶ αἱ τῶν ὡς ἀληθῶς θεολόγων φῆμαι ταῦτην φῆμιν περὶ τοῦ Πρώτου ἀποδεδώκασιν ἔννοιαν* ; enfin p. 60.8, le sens impose de lire *visibilia* au lieu de l'impossible *invisibilia*. On peut donc diviser le texte ainsi corrigé en quatre paragraphes qui contiennent les références à Platon, aux *Oracles Chaldaïques*, aux théurges et à Orphée. Voici comment je lis et je traduis chacun de ces paragraphes :

1^{er} paragraphe : *In Parm. VII*, p. 58.18-24, Platon.

Propter quod et illud *cognoscibile* dicens a principio Socrates (*Rep. VII 517B9-C1*), qualiter est *cognoscibile vix* (*μόγις, 517C1*) elocutus, dixit quod *acclinanti sui ipsius claritatem ad illud* (540A7). Quam aliam dicens *claritatem* quam le unum anime ? Quoniam enim soli le Bonum proportionale dixit (508B12-C2), quod ex bono animabus impositum sperma vocavit ipsam. Et etiam et quia ante vocari *claritatem* que ab abnegationibus est via ad ipsum, plane et ille determinavit, dicens : *ut in pugna* (534C1), oportere omnia ab ipso auferre et ab omnibus illud separare.

C'est pourquoi Socrate dit pour commencer que le Bien est *connaissable*, appelant *péniblement* la manière dont il est connaissable, et il ajoute : *pour celui qui tourne sa propre clarté vers lui*. De quelle autre *clarté* parle-t-il sinon de l'un de l'âme ? En effet, puisqu'il a dit que le Bien correspond au soleil, cette *clarté* c'est ce qu'il a appelé la semence déposée dans les âmes par le Bien. Et en outre, avant d'appeler *clarté* le chemin qui, par les négations, mène à l'Un, en disant : *comme dans un combat*, il a lui-même défini clairement qu'il faut tout enlever de lui et le séparer de tout.

2^e paragraphe : *In Parm. VII*, p. 58.25-30, les *Oracles Chaldaïques*.

Merito igitur neque nomen ipsi possibile adducere tamquam adaptari potens, hoc itaque quod ultra omnia et soli le unum potens efferibile fieri desiderantibus eloqui quod ineloquibile (cf. *Soph. 238B8-10*), non Plato solummodo sed et dii appellaverunt sic. Ipsi enim sunt responsa dantes sic : *Omnia enim ex uno entia et e converso ad unum vadentia, secta sunt sicut intellectualiter in corpora multa, et nobis consulentes seponere quidem anime multitudinem intelligentiam autem nostram sursumducere et circumducere in unum : Neque in tuo intellectu detinere multivarum aliud, dicentes, sed animae noema in unum ampliare.*

Il est donc effectivement impossible d'attribuer à l'Un un nom tel qu'il pourrait lui convenir exactement, donc ce qui est au-delà de tout et qui ne peut être proféré qu'au moyen du mot « un » par ceux qui désirent exprimer l'inexprimable, non seulement Platon mais les dieux aussi l'ont appelé ainsi. En

effet, ce sont eux qui donnent les oracles que voici : *Car toutes choses, venant de l'Un et inversement retournant vers l'Un, sont découpées d'une manière pour ainsi dire intellective⁵¹ en des corps multiples*, et pour nous commander d'éliminer la multiplicité de l'âme et d'élever notre faculté intellective vers l'Un pour l'approcher de lui, ils disent : *Ne retiens pas dans ton intellect l'autre grandement divers⁵², mais dilate l'intelligence de ton âme jusqu'à l'Un.*

3^e paragraphe : *In Parm. VII*, p. 58.30-60.9, les Théurges.

Dii quidem igitur que sui ipsorum scientes et † ut † sui ipsorum uno ad illud unum sursum tendunt ; et theologicē autem eedem eorum qui ut vere theologorum fame hanc nobis de Primo tradiderunt intentionem, illud quidem sui ipsorum voce vocantes *Ad*, quod significat unum secundum ipsos, ut qui illorum linguam sciunt interpretantur, intellectum autem conditivum mundi duplantes hoc appellantes et hunc dicentes esse valde hymnizabilem *Adadon*, neque hunc mox post unum esse dicentes, sed proportionaliter uni ponentes. Quod enim est ille ad intelligibilia, hoc est iste ad visibilia ; propter quod et hic quidem ipsis solum *Ad* vocatur, hic autem *Adados*, duplans le unum.

Les dieux donc qui savent ce qu'ils doivent faire⁵³, se tendent eux aussi vers l'Un de Là-Bas par l'un qui est en eux-mêmes ; quant aux révélations théologiques elles-mêmes des véritables théologiens, elles nous ont transmis au sujet du Premier cette même doctrine, puisqu'ils l'appellent dans leur façon de parler *Ad*, ce qui veut dire « un » pour eux, comme le traduisent ceux qui connaissent leur langue, et puisqu'ils appellent l'intellect créateur du monde en redoublant ce vocable et en disant qu'il est le très-célébré *Adados*, et ils ne disent pas qu'il vient immédiatement après l'Un, mais ils le posent comme correspondant à l'Un. En effet, ce que celui-ci est par rapport aux intelligibles, celui-là l'est par rapport aux visibles ; c'est pourquoi le premier est appelé par eux seulement *Ad*, le second *Adados*, en redoublant le mot « un ».

4^e paragraphe : *In Parm. VII*, p. 60.9-14, Orphée.

Orpheus et quis qui primus nominatur deus enuntiavit, dicens quod *Fanetem primum sic nominabant dii secundum longum Olympum* (*Orph. fr. 85*) ; que autem ante Fanetem ipse nominavit symbolice ab ultimis temporibus et *Etherem* et *Chaos*, si velis καὶ Ὁὐρόν, nusquam dicens deos sic nominare. Neque enim erant illorum nomina hec, sed iacentia in aliis ipse ad illa transduxit.

Orphée lui aussi a révélé quel est le dieu qui est appelé premier, en disant que *les dieux ont donné à Phanès le nom de Premier sur le grand Olympe* ; quant aux êtres qui sont avant Phanès, Orphée leur a donné des noms symboliques qui remontent aux temps les plus reculés : *Éther*, *Chaos* et, si l'on veut, *Œuf*,

51. Comparez *Orac. Chald.*, fr. 1. 4b : νοεραῖς... τομαῖσιν.

52. C'est-à-dire, la diversité extrême qui est celle de la matière.

53. Même formule, *In Remp. II*, p. 246, 4-5, et *De Prov. I*, 1, p. 110, 1-2 Boese.

sans jamais dire que ce sont des dieux qu'il nomme ainsi. En effet, ces noms n'ont jamais été les leurs, mais Orphée leur a appliqué des noms qui appartiennent à d'autres choses.

Et pourachever son commentaire sur cette péricope, Proclus fait une courte allusion au cas de la matière qui, elle aussi, est ineffable et inconnaisable, et à laquelle on donne des noms symboliques (p. 60.15-21).

On n'échappe pas à la conclusion que ce texte contient d'une part deux fragments méconnus des *Oracles Chaldaïques* relatifs à l'Un comme origine et fin de toutes choses, et à notre manière de nous éléver vers lui en évacuant de notre intellect toute multiplicité. Ils sont d'autant plus précieux que Kroll avait cru pouvoir nier qu'il en existât aucun⁵⁴. De plus, ce texte contient une doxographie sur les « véritables théologiens » qui sont évidemment les théurges et probablement les Julien. Or voici que nous les entendons parler en syriaque⁵⁵, et faire allusion au célèbre dieu syrien Hadad⁵⁶. Aussi l'hypothèse que les Julien seraient des magiciens d'origine syrienne se présente à l'esprit.

Une autre indication, ténue il est vrai, va dans le même sens. Dans son *Commentaire sur le Timé*⁵⁷, Proclus rappelle la théorie d'Amélius au sujet du démiurge ou plutôt des trois démiurges, et il cite un texte de ce philosophe. « Le premier (demiurge), dit-il, crée en mettant la main à la pâte ; le second, par un commandement seulement ; le troisième, par un acte de volonté seulement. Le premier se range dans la catégorie de l'artisan qui travaille de ses mains, le second existe au dessus de lui dans la catégorie de l'architecte ; le troisième est établi au dessus de ces deux-là dans la catégorie du Roi ». Or, l'artisan qui travaille de ses mains est une expression des *Oracles Chaldaïques* pour désigner le démiurge. D'autre part, Amélius qui avait été disciple de Plotin à Rome, avait quitté Rome pour Apamée en Syrie dès 268, et c'est à Apamée, où il a été un précurseur de Jamblique, qu'il a composé la majeure partie de

54. W. KROLL, *De oraculis Chaldaicis*, p. 10-11 : « neque enim in reliquiis fit Unius mentio neque ullum oraculorum testimonium philosophi de Uno disserentes proferunt ».

55. A. D. NOCK, dans *Speculum* 34, 1959, 473-474, avait bien vu l'importance de ces mots syriaques, mais il attribuait aux *Oracles* eux-mêmes ce parler en syriaque, ce n'est que celui des théurges. Rappelons-nous aussi que Proclus désigne la théurgie par les mots de « théosophie étrangère », c'est-à-dire d'au-delà des frontières du monde hellénique (*In Tim.* II, p. 57.10), et de « théosophie barbare », c'est-à-dire qui ne parle pas grec (*In Remp.* II, p. 225.4).

56. Hadad était le premier dieu de la triade honorée à Baalbek. Il était identifié à Zeus-Jupiter, cf. R. DUSSAUD, *Temples et cultes de la triade héliopolitaine à Ba'albeck*, dans *Syria* 23, 1942-1943, 33-77, en particulier p. 76 : « A l'époque hellénistique, le clergé de Ba'albeck, rompant avec la tradition que conservera Hiérapolis, établit un hardi syncrétisme. Il identifie le Hadad local au Soleil, couvre du nom de Zeus la nouvelle entité, et fait adopter pour la ville le nom d'Héliopolis ».

57. *In Tim.* I, p. 361, 26 - 362, 2, et comparez *ibid.* II, p. 50, 20-27.

son œuvre⁵⁸. N'est-ce pas là aussi qu'il a été pour la première fois en contact avec la tradition Chaldaïque, les *Oracles* et les rites théurgiques ?

Il serait sûrement prématuré de transformer ces hypothèses en certitudes. On voudrait seulement proposer comme conclusion vraisemblable que les Julien, magiciens d'origine syrienne, qui vivaient sous le règne de Marc-Aurèle⁵⁹, sont les inventeurs et peut-être pour une part les auteurs des *Oracles Chaldaïques*, et que c'est d'eux que parlent les Néoplatoniciens lorsqu'ils en appellent aux théurges et aux véritables théologiens.

Pour finir, il ne sera pas déplacé de se demander ce que signifie comme phénomène culturel cet envahissement de la philosophie, activité de la pensée que les Grecs s'étaient toujours efforcés de rendre rationnelle, par cet extra-rationnel fondé sur la révélation et le rite, les *Logia* et la télestique, que nous sommes obligés de constater chez les Néoplatoniciens. Quoi qu'on en pense, gouverner la pensée par la raison a toujours été pour l'homme un effort rare et exceptionnel ; l'histoire de la pensée montre que c'est l'irrationnel qui est le plus souvent à l'œuvre comme force, animatrice de l'effort intellectuel. Les Anciens l'avaient déjà senti, eux qui partageaient les penseurs de notre période en deux catégories ; au VI^e siècle, en effet, Damascius pouvait écrire⁶⁰ : « Pour les uns, comme Porphyre, Plotin et beaucoup d'autres philosophes, c'est la philosophie qui a la primauté, pour les autres, comme Jamblique, Syrianus, Proclus et les hiératiques en général, c'est l'art hiératique ». Il faisait, je crois, encore trop d'honneur à Porphyre qui, comme les autres, bien qu'à un moindre degré, se tournait aussi vers les rites. Seul Plotin nous apparaît comme une exception héroïque à cet engouement général qui a poussé les philosophes à avoir des « bibles », et même à transformer en « bible » les textes de leurs prédécesseurs, comme nous voyons qu'ils le firent avec Platon. Il faut le reconnaître : il y a en l'homme un soupçon qui le fait douter que sa raison soit suffisante pour pénétrer la vie infinie de la réalité et qui le tourne vers une nostalgie du dépassement au-delà de toutes ses limites. Il appelle alors la révélation venue d'ailleurs. Ce sentiment profond, Arthur Rimbaud l'a fortement exprimé dans ce vers⁶¹ :

« Notre pâle raison nous cache l'infini ».

Paris, C.N.R.S.

Henri-Dominique SAFFREY

58. Cf. PORPHYRE, *Vita Plotini* 2, 32-33, et *The Prosopography of the Later Roman Empire* I, Cambridge 1971, s.v. Gentilianus Amelius. On se souviendra que Numénios, dont la parenté avec les *Oracles* a souvent été soulignée, était lui aussi d'Apamée.

59. Cf. PROCLUS, *In Crat.* cxxii, p. 72, 10-11, et *In Remp.* II, p. 123. 12.

60. DAMASCUS, *In Phaed.* I, § 172, 1-3 Westerink.

61. A. RIMBAUD, *Soleil et chair*, et cf. D. VERSTRAETE, *La chasse spirituelle d'Arthur Rimbaud : les Illuminations*, Paris 1980, p. 22-24.