

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 21 (1975)

Artikel: La religion de Jamblique
Autor: Des Places, Edouard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660792>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

III

EDOUARD DES PLACES

LA RELIGION DE JAMBLIQUE

La seconde moitié du III^e siècle après J.-C. et la première partie du IV^e, que recouvre la vie de Jamblique, constituent pour le monde gréco-romain une période de transformation profonde. Après l'édit de Milan, c'est en 325 que le concile de Nicée condamne le premier arianisme ; or cette date est, à peu de chose près, celle de la mort de Jamblique. Et du côté chrétien, une vie et une œuvre coïncident avec la sienne : celles d'Eusèbe de Césarée, qui se situe entre l'école de Clément et d'Origène et les grands hommes de l'Église d'Orient au IV^e siècle : Athanase, puis les Cappadociens (Basile et les deux Grégoire) et Jean Chrysostome.

Au milieu d'un IV^e siècle en grande partie chrétien, le règne de l'empereur Julien marque un temps d'arrêt dans la propagation de la foi nouvelle et un retour éphémère aux cultes païens ; c'est aussi le triomphe posthume de Jamblique ; Julien le regarde comme son maître, car Jamblique l'a converti « à son héliolatrie transcendante »¹. Il suffit de citer le *Discours sur Hélios-Roi*, où Julien loue « le grand Platon et, après lui, un homme qui, postérieur à lui dans l'ordre du temps, l'égale néanmoins en génie : j'entends le sage de Chalcis, Jamblique »².

¹ F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain* (Mém. Acad. Inscr. & B.L. XII 2, 1913), 477.

² *Or.* 4, 146 A.

Plus loin, dans le même discours, il rappelle les « larges emprunts » qu'il doit à l'exégèse de Jamblique¹ et recommande au destinataire, Saloustios, de « lire les œuvres que le divin Jamblique a consacrées aux mêmes problèmes », afin d'y trouver « la perfection de l'humaine sagesse »². De Gaule, vers 357, il avait demandé au philosophe Priscus de chercher pour lui « tout ce que Jamblique a écrit sur mon homonyme », Julien le Théurge, auteur (ou coauteur) des *Oracles chaldaïques* ; « je t'en supplie, continue-t-il, ne laisse pas les partisans de Théodore » répéter « que Jamblique fut un ambitieux, lui, le maître vraiment divin, le premier après Pythagore et Platon... Je raffole de Jamblique en philosophie et de mon homonyme en théosophie... »³.

Julien, on le voit, distingue philosophie et théosophie, et c'est de la première qu'il fait hommage à Jamblique. Est-ce à dire qu'il ne le considérait pas aussi comme un « théosophe » ? L'importance même qu'il attache à ses commentaires sur Julien le Théurge montre qu'en ce domaine également il le tenait pour un maître.

En effet, si l'œuvre considérable de Jamblique est en grande partie perdue, nous savons qu'il avait consacré au moins deux traités aux *Oracles* : un *Περὶ θεῶν*, — auquel font allusion Saloustios au chapitre 6 de son traité *Des dieux*⁴, Proclus dans la *Théologie platonicienne*⁵, Damascius⁶ et probablement aussi

¹ *Ibid.*, 150 C-D.

² *Ibid.*, 157 C.

³ *Ep.* 12 Bidez, dont j'emprunte la traduction ; cf. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien* (Paris 1930), 73 (au début du chap. 12, « Théurgie chaldaïque et mystères néoplatoniciens », pp. 73-81). Sur Julien le Théurge, cf. la Notice des *Oracles chaldaïques*, éd. Ed. des PLACES (Paris 1971), 7.

⁴ Cf. E. R. DODDS, *ap.* Proclus, *The Elements of Theology*² (Oxford 1963), 283 n. 5 (« The reference is probably to Iamblichus' lost work *Περὶ θεῶν* »).

⁵ I 11, p. 52, 3-4 Saffrey-Westerink.

⁶ *Pr.* 61, I p. 132, 13 Ruelle.

Jamblique lui-même dans le *De mysteriis*¹ et le *Protreptique*², — et une *Théologie chaldaïque* d'au moins vingt-huit livres³. Les indications de W. Kroll à l'article *Iamblichos* du Pauly-Wissowa ne rendraient pas inutile un inventaire comme celui que J. Bidez a dressé des œuvres de Porphyre⁴.

Malgré l'opinion de l'empereur Julien, le *De mysteriis* appartient-il à l'histoire de la philosophie? C'est la question posée par G. Martano⁵. Sans doute, il y reconnaît les fondements de la « théologie » jamblichéenne, qu'il résume clairement; dès le début du traité, cependant, Jamblique distingue philosophie et théurgie (I 2, p. 7, 4-6). En réalité, les deux éléments ne peuvent se dissocier, et nous devons commencer par le problème de la hiérarchie divine.

A. LA HIÉRARCHIE DIVINE DANS LE « DE MYSTERIIS »

Tout d'abord, par-dessus Plotin et Porphyre, il faut ici remonter à Numénius et aux *Oracles chaldaïques*. Et même, pour bien comprendre la position de Jamblique, à Platon et jusqu'à Parménide d'Élée. Un effort séculaire, ou plutôt millénaire, a conduit la pensée grecque de l'Un de Parménide au Dieu ineffable de Jamblique.

¹ VIII 8 (p. 271, 13); allusion certaine pour S. Fronte, douteuse pour W. Scott; selon Th. Hopfner, Jamblique citerait sa *Théologie chaldaïque*; cf. *Les mystères d'Égypte*, éd. Ed. des PLACES (Paris 1966), 201 n.1.

² 21, p. 120, 17 Pistelli; rectifier la référence de H. D. Saffrey — L. G. Westerink (p. 52 n. 1), qui renvoient à A. D. NOCK, *Sallustius* (Cambridge 1926), p. XCVI n. 1, pour la conjecture (περὶ) θεῶν au lieu de θεοῦ.

³ Allusion au livre I chez Lydus, *De mensibus*, IV 159 (p. 175, 10 sq. Wünsch); au livre XXVIII chez Damascius, *Pr.* 70, I p. 154, 13 Ruelle.

⁴ Cf. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre* (Gand 1913), p. 63*-73*. Ce vœu est comblé par le chapitre de B. DALSGAARD LARSEN, « Les œuvres de Jamblique », in *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe* (Aarhus 1972), 42-63.

⁵ Cf. G. MARTANO, *Nota sul De mysteriis*, ap. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* III (Firenze 1961), chap. 6, « Giamblico e la Scuola di Atene », a cura di G. Martano, pp. 59-60.

Platon avait posé les principaux jalons, encore que la théorie des Idées, pierre d'angle de son édifice, ait peut-être plus gêné qu'aidé sa conception de Dieu. Quand il s'attaque au problème de l'origine du monde, l'Idée du Bien, objet suprême de sa contemplation et de celle des gardiens-philosophes de la *République*, s'accorde mal avec un Démiurge dont la personnalité indistincte doit s'accommoder d'un Modèle qu'il a sous les yeux pour guider son œuvre et d'une Ame du Monde qui, à peine formée, tend à se confondre avec lui. Comme Albert Rivaud l'écrivait dans son introduction au *Timée* : « L'Ame du Monde, la première et la plus ancienne production du Démiurge, est divine elle aussi. Mais quelle est sa situation propre à l'égard du Dieu qui l'a composée, ... vient-elle après lui dans la hiérarchie des essences, comme il viendrait lui-même après l'Idée du Bien ? Par le fait qu'elle n'implique pas une théologie complètement élaborée, la doctrine du *Timée* peut être interprétée, suivant les dispositions de l'interprète, comme une sorte de théorie de la procession, ou comme une doctrine de la création encore confuse et mal dégagée »¹. Les rapports entre l'Idée du Bien et le Démiurge se laissent encore moins définir : « En beaucoup d'endroits, le Démiurge se distingue mal de l'Idée du Bien, tandis qu'ailleurs l'Idée du Bien paraît supérieure à Dieu même, qui ne fait que la contempler et l'imiter dans ses opérations »².

A côté du *Timée*, un autre dialogue devait marquer toute la philosophie occidentale : le *Parménide*. Cette fois-ci, l'Un est tout ; il n'est pas question du Démiurge ni de l'Idée du Bien.

Ces apories vont inquiéter les premiers successeurs de Platon, et l'enseignement oral du maître, avec la leçon sur le Bien³, aura préparé le platonisme moyen. De ce platonisme moyen, dont l'importance apparaît de mieux en mieux, les représentants

¹ A. RIVAUD, Notice du *Timée*, in Platon, *Œuvres complètes* X (Paris 1925), 39.

² *Ibid.*, 37-38.

³ Aristoxène, *Harm.* II 30 ; Numénius, fr. 19 des Places (= 28 Leemans) : τὸ ἀγαθόν ... ἐστὶν ἓν.

ne manquent pas : aux deux premiers siècles de notre ère, Albinus, Atticus, Apulée ; et la date plus tardive de Calcidius n'empêche pas que, par son dualisme et sa théorie de la matière, il se rattache à Numénius¹.

Plus que tout autre médioplatonicien, justement, Numénius nous intéresse. Sa théologie prête à bien des interprétations ; celles-ci diffèrent principalement sur la question des deux ou trois dieux. Dès 1934, H.-C. Puech notait que la triade numénienne pouvait se ramener à une dualité². Voici un exposé plus récent, que j'emprunte à R. T. Wallis : « A la différence d'Albinus et d'Atticus, Numénius distingue le Bien de Platon (qu'il identifie avec son premier Dieu) du Démonstrateur platonicien (identifié avec son second Dieu). Le premier, nous dit-il, contemple à l'aide du second ; par suite, bien qu'essentiellement inactif, il se trouve à même, indirectement, de prendre part à la formation du cosmos... Pour Numénius, en réalité, il s'agit moins de deux dieux que de deux aspects du même Dieu, dont le plus élevé reste dans une contemplation perpétuelle, tandis que l'autre travaille à ordonner le cosmos... De la même manière exactement que le premier Dieu se sert du second pour pouvoir contempler, le second se sert du troisième (son propre aspect inférieur) pour façonner le monde sensible »³.

Quant aux *Oracles chaldaïques*, leur triade est, en la personne du Père, une monade triadique⁴ : le Père, la « monade paternelle », règne à l'écart, dans le silence de l'abîme, où il forme une triade avec la Puissance et l'Intellect ; « auprès de lui siège la dyade ; car elle détient ces deux fonctions, de contenir par l'Intellect les intelligibles et d'introduire la sensation dans les

¹ Cf. R. T. WALLIS, *Neoplatonism* (London 1972), 35-36.

² On trouvera résumées sa position et celles d'A.-J. Festugière, de Ph. Merlan, d'E. R. Dodds, de C. Moreschini dans la Notice de Numénius, *Fragments*, éd. Ed. des PLACES (Paris 1973), 11-14.

³ R. T. WALLIS, *op. cit.*, 34.

⁴ Cf. *Oracles chaldaïques*, fr. 26 : « En te voyant monade triadique, le monde t'a révééré. »

mondes »¹. « De ces deux premiers [la monade paternelle et la dyade] découle le lien de la triade première »², peut-être Hécate, l'Âme du Monde, l'intermédiaire à la fois dissociant et unifiant entre les deux Transcendants, où Augustin, à travers Porphyre, entrevoyait l'Esprit-Saint de la Trinité chrétienne ³.

Que reste-t-il, en tout cela, de l'intuition platonicienne, qui mettait le Bien au-delà de l'Essence (le Glaucon de la *République* y découvrait une « merveilleuse transcendance »⁴) ? Il en reste au moins le dessein constant de mettre au-dessus du Demiurge un Dieu suprême : Bien pour Platon, Père pour les Chaldéens comme pour Numénius, Un pour Plotin. Jamblique va plus loin : au-dessus de l'Un, il place un Dieu ineffable, et même encore un autre principe. En effet, d'après Damascius, il y a « deux premiers principes antérieurs (πρό) à la première triade intelligible : le principe absolument ineffable et le principe qui ne se coordonne pas avec la triade »⁵. Deux autres textes de Damascius méritent d'être traduits. Voici d'abord celui du chapitre 50 : « Il faut donc, dira-t-on peut-être, postuler préalablement les causes et de l'Un-Existant et de la structure dyadique des éléments qu'il contient ; la dyade des principes a donc une existence distincte, antérieure à la dyade dont on vient de parler, tout comme il y a aussi l'Un avant la dyade, celui que Jamblique postule avant les deux (principes) pour préexister aux deux, comme la cause de l'Un-Existant » ... « C'est ce que disait aussi celui qui accepte le principe de Jamblique, situé entre les deux (principes) et l'absolument Ineffable »⁶. Puis, au

¹ Fr. 8. Sur ce fragment et sur les triades chaldaïques, cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus* I (Paris 1968), 261 sq. (et non « p. 200 » : corriger la référence d'*Oracles chaldaïques*, p. 13 n. 2).

² Fr. 31.

³ *De civitate Dei*, X 23 et 29 ; cf. *Oracles ...*, p. 21 ; P. HADOT, *op. cit.*, I 265-266.

⁴ VI 509 b-c.

⁵ Damascius, *Pr.* 43, I p. 86, 3-5 Ruelle.

⁶ *Ibid.*, 50, I p. 101, 11-15 et 21-23.

ch. 51 : « Et en effet le Principe unique est avant les deux ; c'est donc là le 'simplement Un' que Jamblique postule comme moyen entre les deux principes et cet absolument Ineffable ; les deux principes seront, mettons, la limite et l'illimité, ou, si l'on veut, l'Un et le multiple, mais l'Un opposé au multiple et non l'Un antérieur à ces deux et qui n'a pas de contraire »¹. Il faut, avec P. Hadot, « reconnaître ici une volonté de pousser le plotinisme jusqu'à ses extrêmes conséquences. Pour Jamblique, en effet, le second principe est l'Un. Il découvre ce second principe en appliquant la méthode traditionnelle du pythagorisme : il remonte aux principes des couples d'opposés qui constituent toute la réalité, c'est-à-dire à l'Un ou monade première et la dyade indéterminée, puis il dépasse ce couple de principes pour atteindre l'Un, principe universel, antérieur à toute opposition. Il place sur un même plan et coordonne monade, dyade et triade intelligible, cette dernière résultant des deux premières, et il place sur le plan immédiatement supérieur l'Un supérieur à toute division et à toute coordination. Mais, pour lui, la notion d'Un a encore un contenu intelligible, elle ne peut donc être le principe absolument transcendant. Il faut donc placer avant l'Un un Ineffable, un Inconnaissable absolu »².

Comment concilier les textes de Damascius avec celui du *De mysteriis* où il semble que l'Un antérieur à la monade soit le premier principe, non le second ? Il y est dit, en effet, « un dieu qui est l'Un, le Tout-premier même par rapport au Dieu et Roi premier ... demeure immobile dans la solitude de sa singularité »³. Mais justement cette « solitude », qui rappelle celle du Bien dans le second fragment de Numénius (= 11 Leemans) et met le « Tout-premier » au-dessus de toute série, ne serait-elle pas un attribut de l'Ineffable dans la doctrine que Damascius nous a transmise ? Le second principe des *Mystères*, monade

¹ *Ibid.*, 51, I p. 103, 6-10.

² P. HADOT, *op. cit.*, I 96-97.

³ Au début de la phrase, je lis πρώτιστος pour l'inintelligible πρώτιος de VM ; le πρώτειος de P. THILLET, in *REG* 81 (1968), 186, en serait plus près.

issue de cet Un, est le Premier Intelligible. Il n'y a peut-être pas contradiction entre les deux exposés ¹.

Le second principe est appelé προούσιος, προόντως ὄν (*Myst.* VIII 2, p. 262, 5 et 7), autant dire πρὸ τῶν ὄντων, « avant les êtres »². On rapprochera de ces expressions le début de l'*Excerptum* hermétique XXI, avec la lecture des manuscrits suivie par A. M. Desrousseaux et P. Hadot, et dont A.-J. Festugière admet dans l'introduction la possibilité : « Le Préexistant est donc au sommet de tous les êtres et préexistant aux êtres réellement existants »³. Le Préexistant ou Pré-étant (Hadot), c'est le πρόον. Partout la préposition πρό ou le préfixe προ- s'entendent à la fois d'une antériorité et d'une supériorité ; ainsi le προστησαμένη de *Myst.* II 7 (p. 84, 19) serait mieux traduit : « [on voit l'âme] mettre au-dessus d'elle [et non devant elle] l'autorité des démons de la génération », comme le προστησάμενοι de VIII 4 (p. 267, 1) ; plus loin (ligne 3), je traduirais maintenant, en m'inspirant d'une autre observation de P. Thillet : « Ils préposent au démiurge du devenir le Tout-premier Père », rendant ainsi προπάτορα, qui vient peut-être des écrits hermétiques ⁴ : on le trouve trois fois dans le *Corpus*, *Excerptum* II A (13) et II B (3) et dans la *Kore Kosmou* (*Exc.* XXIII 10), deux fois dans les papyrus magiques ⁵.

¹ Cf. *De mysteriis*, VIII 2 (p. 261, 9-11 et p. 262, 4-5 et 7) ; voir aussi A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* III (Paris 1953), 49-50, et IV (Paris 1954), 23 ; P. HADOT, *op. cit.*, 97 n. 1.

² Cf. E. R. DODDS, *ap. Proclus, The Elements of Theology*² (Oxford 1963), 262 : comm. à pr. 116, 15 ; W. THEILER cite aussi *Myst.* X 5, p. 291, 7 (*Die chaldäischen Orakel ...* (Halle 1942), 14 n. 4, = *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin 1966), 268 n. 54).

³ Les manuscrits de Stobée F(arnesinus III D 15) et P(arisinus gr. 2129), sources primaires des *Eclogae*, ont προ ὄν (*sic*) γὰρ ἔστι ; la ponctuation de A. M. Desrousseaux (point en haut après προόν) rend inutile la conjecture de Heeren (« séclusion » de ὄν). Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, Introduction au *Corpus Hermeticum* III (Paris 1954), p. CXVII ; P. HADOT, *op. cit.*, I 209 et n. 1.

⁴ Cf. P. THILLET, *art. cit.*, 188 et 190.

⁵ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum* III, p. XVI ; cf. p. 11 n. 19, où il précise les références aux papyrus : *PMag.* (Preisendanz) IV 1988 et XII 237.

Il n'est pas étonnant que le *Corpus Hermeticum* fournisse des points de comparaison, puisqu'au livre VIII du *De mysteriis* les chapitres 4 et 5 se présentent comme une exposition du système d'Hermès¹ : la doctrine y est rapportée soit à ce dieu, soit aux « Egyptiens ». Est-ce à dire que Jamblique ne la prend pas à son compte ? Mais il faut bien avouer que le diagramme pyramidal de J. M. Dillon, tracé d'après le commentaire précité de Damascius², s'applique assez imparfaitement au livre VIII des *Mystères d'Égypte*.

B. LA DOUBLE PERSONNALITÉ DE JAMBLIQUE

Depuis la fin du livre VI, le traité mérite ce dernier titre, alors qu'auparavant les Egyptiens n'intervenaient guère. Autre constatation : la brièveté des derniers livres, qui n'occupent ensemble qu'une trentaine de pages, tandis que le seul livre III en compte une cinquantaine. Cette différence peut tenir en partie au genre littéraire : l'exposé des croyances égyptiennes, plus didactique et plus dense, tranche sur la diffusion — et les effusions — de la religiosité théurgique. Jamblique avait-il pour but unique de répondre à Porphyre ? Peut-être ; mais il y emploie les ressources d'une double personnalité.

Les cinq traités qui nous sont parvenus de la *Collection des opinions pythagoriciennes* et les fragments des *Commentaires* que J. M. Dillon a commencé de réunir — un fort volume déjà pour les seuls *Commentaires* sur Platon — ne révèlent qu'un aspect d'une physionomie complexe et justifieraient mal l'enthousiasme provoqué par le « divin Jamblique ». Il fallait pouvoir lui attribuer avec certitude le *De mysteriis* pour comprendre

¹ Cf. P. HADOT, *op. cit.*, I 97 n. 1 ; mais la proposition « Jamblique, dans cet ouvrage, ne fait que rapporter une doctrine hermétique » est vraie surtout des derniers livres. Voir aussi P. THILLET, *art. cit.*, 180.

² Cf. *Iamblichi Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. with transl. and commentary by John M. DILLON (Leiden 1973), 32. On consultera les tableaux de W. DEUSE, *Theodoros von Asine* (Wiesbaden 1973), 22-24, pour la comparaison avec Numénus, Théodore et Proclus.

sa « religiosité », avec ce que le mot implique de sentimentalisme. Après tout, le cas de Jamblique est loin d'être isolé. Sans quitter le néoplatonisme, et sans anticiper sur des « entretiens » qui iront beaucoup plus avant, le problème est celui que A.-J. Festugière a posé pour Proclus : « Comment se fait-il qu'un philosophe, qui use de la purification par le *logos* et de la contemplation par le *nous*, se laisse aller à ces pratiques de sorcellerie... Comment se fait-il ... que Proclus, diadoque officiel de Platon, s'abaisse aux rites de la théurgie et de la magie »¹? Et après avoir traduit et commenté deux textes significatifs, l'un du *Commentaire* de Proclus sur l'*Alcibiade* (244-252 Creuzer), l'autre de celui d'Hiéroclès sur les *Vers d'or* (FPG I pp. 478-482 Mullach), l'auteur conclut : « Il reste ... à se demander comment, dans l'âme religieuse de Proclus, l'art hiératique s'allie à la contemplation... (C'est que l'union avec le Divin était double). La sagesse contemplative permettait de monter jusqu'au Dieu des philosophes. L'art théurgique permettait d'entrer directement en contact avec les dieux traditionnels »².

C. LA THÉURGIE

Mais d'où vient la théurgie et comment la définir?

Le « Julien qui vécut sous Marc-Aurèle », c'est-à-dire Julien le Théurge, que Psellus confond peut-être avec son père « Julien le Chaldéen »³, pourrait avoir inventé cette désignation de θεουργός pour se distinguer des simples θεολόγοι : les théo-

¹ A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, in *Studi di storia religiosa della tarda antichità* (Messina 1968), 9.

² *Ibid.*, 17-18. Dès la conclusion du tome I^{er} de *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris 1950²), 362, il écrivait : « Il n'est pas impossible que les mêmes âmes païennes aient suivi tour à tour ces deux voies, qu'après s'être plongées dans les opérations de la magie la plus grossière elles se soient perdues ensuite dans des élans d'amour pour le Dieu hypercosmique. On rencontre, dans l'Empereur Julien, de telles disparates ».

³ Michel Psellus, *Accusation de Michel Cérulaire*, in *Michaelis Pselli Scripta minora* I, edd. E. KURTZ - F. DREXL (Milano 1936), 241, 29-30, = *Oracles chaldaïques*, 219. Cf. E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel* (Paris 1965), 288 et n. 8.

logiens parlaient des dieux, mais lui, il « agissait sur eux » ou même les « créait »¹. E. R. Dodds cite les principaux témoignages : Psellus, in *PG* CXXII 721 D : θεοὺς τοὺς ἀνθρώπους ... ἐργάζεται; l'hermétique *deorum factor est homo* (Asclépius, 23 et 37-38); le fragment 53 de Numénius (= 33 Leemans), où Origène dit dans le *Contra Celsum* (V 38) : « Selon Numénius le dieu (Sérapis) participe à l'essence de tous les animaux et végétaux régis par la nature ; il paraît ainsi avoir été constitué dieu, grâce aux rites impies et aux sortilèges qui évoquent les démons, non seulement par les statuaires mais encore par les magiciens, les sorciers et les démons qu'évoquent leurs charmes »²; nous retrouverons ce fragment dans la dernière partie.

Voilà quelques indications sur l'origine de la théurgie. S'il s'agit maintenant de la définir, Proclus le fait par son excellence : « Meilleure que toute sagesse et toute science humaine, elle concentre en elle les avantages de la divination, les forces purificatrices de l'accomplissement des rites et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin »³; Jamblique par sa fin, son *télos* : « [Avec la vérité infaillible des oracles et la vertu accomplie des âmes] est accordée aux théurges la montée vers le feu intelligible, qu'il faut justement aussi proposer comme fin à toute prédiction, à toute opération théurgique »⁴; texte à rapprocher de la « chanson du feu », l'hymne que Proclus nous a conservé dans ses *Extraits chaldaiques* : « Abandonnons l'essence fluente ; allons au vrai but, l'assimilation à Lui ; faisons connaissance du Maître, aimons le Père ; obéissons à son appel ; courons vers le chaud, fuyant le froid ; devenons feu ; faisons route à travers le feu. Nous avons la voie

¹ J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, 369 n. 8 ; E. R. DODDS, *Les Grecs ...*, 270 et n. 9, 271 et n. 10.

² Le texte grec réunit termes attestés et souvent associés chez Platon : τελετή, μαγανεία, μάγος, ἐπωδή.

³ *Theol. Plat.* I 25, p. 63 Portus, = p. 113, 6-10 Saffrey-Westerink, avec leur traduction ; cf. I 29, p. 70 P. = p. 124, 23-25 S.-W.

⁴ *Myst.* III 31 (p. 179, 7-12).

libre pour la remontée : le Père nous guide, après avoir ouvert les routes du feu »¹; suit un « vers » dont W. Theiler a fait un hexamètre mais qui, par le contenu comme par le rythme, ne s'accorde guère avec les *kôla* précédents : « de peur que par oubli nous ne coulions en un flot misérable »².

Dans la théurgie, E. R. Dodds a distingué deux branches : la *τελεστική* (ou art de fabriquer des statues animées), à laquelle il rattache les *σύμβολα* ou *συνθήματα* chaldaïques³; la transe « médiumnique »⁴. Le *De mysteriis* illustre l'une et l'autre. Un des meilleurs exposés, avec celui de E. R. Dodds, est celui, un peu plus ancien, de C.-M. Edsman, qui emprunte à J. Bidez une description des procédés les plus voyants : « Appels, voix et bruits, musiques troublantes accompagnées de parfums capiteux, fontaines lumineuses, ombres mouvantes, spectres de feu, portes s'ouvrant d'elles-mêmes, statues paraissant s'animer ... ; tels étaient ... certains des artifices auxquels ne dédaignèrent pas de recourir certains des thaumaturges de l'école de Jamblique »⁵.

L'article initial de E. R. Dodds dans le *Journal of Roman Studies* de 1947⁶ a provoqué des discussions.

Dans un appendice, intitulé « Divination et théurgie », à sa reconstitution de la *Lettre à Anébon*⁷, A. R. Sodano se refuse à y voir le manuel d'occultisme qu'elle est un peu pour E. R. Dodds ; il insiste sur sa portée morale : libération de la fatalité ; il suit d'ailleurs le même plan : *σύμβολα* et *συνθήματα* ; « possession » (*κατοχή*) du médium.

¹ *Extraits chaldaïques*, p. 193 Pitra ; *Oracles chaldaïques*, 207, 23-208, 4.

² *Oracles ...*, 208 n. 2.

³ E. R. DODDS, *Les Grecs ...*, 278-282.

⁴ *Ibid.*, 282-286.

⁵ J. BIDEZ, La liturgie des mystères chez les Néoplatoniciens, in *Bull. Acad. Roy. de Belgique, Cl. des Lettres*, 1919, 417-418, ap. C. M. EDSMAN, *Le baptême de feu* (Uppsala 1940), 176.

⁶ *Theurgy & its relationship to Neoplatonism*, in *JRS* 37 (1947), 55-69 = *The Greeks and the Irrational* (Berkeley & Los Angeles 1951), 283-311.

⁷ Porfirio, *Lettera ad Anebo*, a cura di A. R. SODANO (Napoli 1958), 47-64.

P. Boyancé n'identifierait pas « l'art de consacrer les statues divines ... avec la fortune posthume de Julianus et de ses écrits... Même chez Proclus la téléstique ne s'identifie jamais complètement à la théurgie chaldaïque »¹. Pour en élargir le domaine, il emprunte deux textes aux *Commentaires* de Proclus sur la *République* et le *Timée* ; les voici dans la traduction de A.-J. Festugière : 1^o « Il arrive à ces fictions mythiques ce que Platon dit quelque part qui arrive aux plus divines et sacro-saintes de ces doctrines. Car celles-là aussi prêtent à rire au vulgaire, mais, à ceux qui sont éveillés pour comprendre — c'est, au vrai, un petit nombre —, elles révèlent l'affinité qu'elles ont avec la réalité des choses et fournissent l'assurance, fondée sur les opérations même de l'art hiératique, de leur connaturalité avec le Divin. Et en effet les dieux prennent plaisir à entendre ces sortes de formules symboliques, ils obéissent volontiers à ceux qui les invoquent, ils manifestent leur propriété singulière au moyen de ces mots de passe, dans la pensée qu'ils leur sont appropriés et le plus en affinité avec eux »² ; 2^o « La téléstique fonde sur la terre des lieux d'oracles et des statues animées des dieux et par de certains symboles rend les choses faites de matière partielle et périssable bien disposées à participer à un dieu, à être excitées par lui et à prédire l'avenir »³. Après avoir « mis en lumière certaines origines proprement grecques de la téléstique » et rappelé que « dès le II^e siècle aussi, à côté des *Oracula Chaldaica*, il faut songer et à l'Égypte et aux cultes iraniens »⁴, P. Boyancé concluait : « La téléstique des néoplatoniciens ne saurait donc avoir ses origines rituelles et religieuses dans les seuls *Oracula Chaldaica*, et il est clair que l'impor-

¹ P. BOYANCÉ, Théurgie et téléstique néoplatoniciennes, in *Rev. Hist. Rel.* 147 (1955), 191.

² *In R.*, I p. 83, 12-22 Kroll ; *Commentaire sur la République*, traduction et notes par A.-J. FESTUGIÈRE, I (Paris 1970), 99-100 ; cf. P. BOYANCÉ, *art. cit.*, 193-194.

³ *In Ti.*, III p. 155, 18-22 Diehl ; *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A.-J. FESTUGIÈRE, IV (Paris 1968), 198 ; cf. P. BOYANCÉ, *art. cit.*, 194.

⁴ P. BOYANCÉ, *art. cit.*, 205.

tance attachée à la consécration des statues, ses rapports avec des mystères, la liaison établie avec la démonologie débordent largement le cadre de ces écrits dont nous ignorons dans quelle mesure avant Jamblique et Proclus ils ont été liés avec une liturgie »¹.

Naguère, Fr. W. Cremer a résumé et prolongé les rapprochements que l'on pouvait établir entre le *De mysteriis* et les *Oracles chaldaïques* ². Son chapitre III, intitulé « Théurgie », exploite surtout le livre III des *Mystères d'Égypte* et découvre dans le chapitre 31 et dernier « le plus grand ensemble chaldaïque » de tout le traité ³. Il fait la part de la philosophie dans la théurgie ⁴, dont il distingue, avec Jamblique, l'aspect positif et l'aspect négatif ; d'abord, sous forme de rapport (« Referat »), les aspects positif (III 31, p. 176, 3-13) et négatif (p. 176, 13-177, 6) ⁵; puis, sous forme de paraphrase, avec chiasme, les aspects négatif (p. 177, 7-178, 2) et positif (p. 178, 3-179, 12) ⁶. De la paraphrase au « Referat », les récurrences ne manquent pas ; j'avais déjà noté la reprise avec chiasme de ἐκκόπτουσι ... πᾶσαν κακίαν καὶ πᾶν πάθος (p. 176, 6-7, dans le « Referat » positif) par πᾶσα ... κακία καὶ πᾶν πάθος ἐκκόπτεται dans la partie correspondante de la paraphrase ⁷. Un tableau réunit les oppositions entre les théurges et leurs rivaux ⁸; un autre, les traits chaldaïques de cette rivalité ; dans la confrontation entre théurgie et magie (« goétie »), qui domine le chapitre 31, Jamblique emploie le passif pour les théurges et l'actif pour les « antidieux »⁹.

¹ *Ibid.*, 208.

² Fr. W. CREMER, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis* (Meisenheim am Glan 1969).

³ *Ibid.*, 36.

⁴ *Ibid.*, 25 n. 53 : « Jamblique est le protagoniste philosophique de la théurgie. »

⁵ *Ibid.*, 26 ; cf. p. 34 n. 125.

⁶ *Ibid.*, 28 n. 77 ; 29.

⁷ *Les mystères d'Égypte*, 144 n. 2.

⁸ Fr. W. CREMER, *op. cit.*, 34 n. 125.

⁹ *Ibid.*, 34-36. Cette différence correspond à celle des étymologies : « contrainte de Dieu » ou « action de Dieu » ; la première populaire, la seconde plus exacte

Nous devons revenir à la dissertation de Fr. W. Cremer pour d'autres analyses pleines de finesse ; mais je voudrais en présenter une de tout le livre III, en m'inspirant de la méthode que H. D. Saffrey a récemment appliquée aux livres I et II ¹.

Le livre III, nous l'avons dit, compte à lui seul plus du quart de l'ouvrage : une cinquantaine de pages dans l'édition Budé (sur 178), quatre-vingts dans celle de G. Parthey (sur 294). Il traite de la mantique ; mais tout autant et plus encore peut-être, d'après M. P. Nilsson ², de la théosophie et des visions. En voici le résumé.

Ch. 1^{er}. La question de Porphyre sur la mantique, sur « ce qui se passe dans la prescience de l'avenir », se heurte à une impossibilité ; il s'agit d'une œuvre surnaturelle : la divination vient des dieux, qui seuls ont la science des êtres (III 1, p. 102, 1). En associant mantique et enthousiasme, Jamblique combattra le rationalisme de son maître. A partir du chapitre 2, il décrit les diverses espèces de divination, « dans l'ordre », dit-il, des questions de Porphyre. Soit d'abord la divination dans le sommeil, dont l'étude continuera au ch. 3 : ces chapitres 2 et 3 sont un document important pour les songes (ou les rêves) dans l'Antiquité ³. Elle prend trois formes : des voix, un pneuma intangible, une lumière ; tous états propres à recevoir les dieux (105, 1-2 ; nous reviendrons à cette aptitude, ἐπιτηδειότης) ;

et en tout cas seule néoplatonicienne : cf. Fr. W. CREMER, *op. cit.*, 20 n. 9 ; 36 n. 132 ; H. D. SAFFREY, in *Philomathes, Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan* (The Hague 1971), 237-239 : θεοπάτωρ = Abamon.

¹ H. D. SAFFREY, *Plan des livres I et II du De mysteriis de Jamblique*, in *Zetesis ... E. de Strycker* (Anvers-Utrecht 1973), 281-295.

² M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion II* ² (München 1961), 451. R. T. WALLIS, *op. cit.*, 122, insiste, à propos de ce chapitre, sur la distinction traditionnelle entre mantique artificielle, rejetée à juste titre par Plotin et Porphyre, et mantique naturelle, bien défendue par Jamblique.

³ G. MICHENAUD et J. DIERKENS (*Les rêves dans les Discours sacrés d'Aelius Aristide. Essai d'analyse psychologique*, Mons 1972) citent à l'occasion le *De mysteriis*, sans comparaison systématique avec les *Discours sacrés*, lesquels, à vrai dire, ne présentent pas un système, mais rapportent une expérience.

aucun n'est inférieur à la conscience éveillée, παρακολουθεῖν ὕπαρ (105, 7-8), récurrence avec chiasme de 103,2. Le ch. 3 fonde la divination dans le sommeil sur « la vie séparée que constitue la connaissance », en gardant le γνώσεως de VM en 106, 11, au lieu d'adopter, avec M. Sicherl, le γενέσεως de Ficin : « la vie séparée du devenir ». Suivent des exemples de songes sauveurs : « grâce à l'ordre (τάξις) des apparitions nocturnes, la science médicale s'est constituée à partir des songes sacrés » (108, 9-10) ¹.

Les ch. 4-7 s'occupent de la divination par enthousiasme (et des médiums, que nous examinerons avec l'« aptitude »). Le ch. 4 commence par un résumé conclusif des deux précédents, ce qui, selon H. D. Saffrey ², est l'usage grec. La règle convient à plusieurs cas du *De mysteriis* ; mais certains auteurs procèdent autrement ; au l. XIV de la *Préparation évangélique*, Eusèbe de Césarée termine deux chapitres (4 et 8, qui coïncident avec δ' et η' de la division originale) par des résumés qu'introduisent les démonstratifs τοιαύτη et ταῦτα.

Au début du ch. 4, les « enthousiastes » éveillés perdent cependant conscience d'eux-mêmes ; les termes κατ' αἴσθησιν et οὐ παρακολουθοῦντες (109, 9) reprennent l'οὐκέτι παρακολουθοῦντες de 103, 2, le συναίσθησιν καὶ παρακολούθησιν de 103, 17 ; παρακολουθεῖν revient en 109, 20 ; 110, 12 et 16. Les termes συναίσθησις et παρακολούθησις sont presque synonymes, car le second a pris, chez les néoplatoniciens, le sens de « conscience » que συναίσθησις avait, par exemple, dans les *Entretiens* d'Épictète ³.

Le ch. 5 examine divers modes d'inspiration (ἐπίπνοια) et de possession (κατοκωχή). L'ἐπίπνοια de 111, 4 revient en 113, 6 (ἐπιπνοίας) mais déjà en 111, 17 sous la forme ἐπιπνεομένων. A l'entrée du *pneuma* dans le médium (ch. 6) correspond une

¹ G. MICHENAUD et J. DIERKENS, *op. cit.*, 46 n. 43.

² In *Zetesis* ..., 286 n. 15.

³ Cf. *Les Mystères d'Égypte*, 99 n. 1 ; Ed. des PLACES, *La Religion grecque* (Paris 1969), 274-275.

perte de conscience : « quelle sensation ou conscience ou intuition (ἐπιβολή) propre serait-elle possible à qui reçoit le feu divin » ? (113, 12-14). Le ch. 7 met l'enthousiasme au-dessus de l'extase, qui peut se renverser vers l'inférieur (114, 12, repris en 158, 11-12 ; d'ailleurs tout le ch. 7, ainsi que le ch. 8, sur les causes et effets de la *mania*, doivent se joindre au ch. 25, sur les deux sortes d'extase) ; la conclusion du ch. 8, « tel est l'enthousiasme dans son ensemble... à le décrire en général sans entrer dans le détail », montre que ce premier aperçu ne prétend pas épuiser le sujet.

Le ch. 9 étudie les effets de la musique. Si elle provoque des transports, c'est en vertu d'une parenté (οἰκειωθεῖσα : 119, 12 ; récurrence οἰκειοῦται : 120, 13) qui unit l'inspiration des dieux et l'harmonie divine ; « les airs qui conservent le mieux la trace » de celle-ci en réveillent le souvenir en l'âme, qui « les salue (ἀσπάζεται) ... et partage l'harmonie autant qu'il est possible d'y participer » (120, 10-14) ; ce sont les termes qui expriment chez Platon (*République*, III 402 a ; *Phèdre*, 250 b-251 a) la reconnaissance du Beau ¹.

Les ch. 10-12 traitent de ce qu'on pourrait appeler la divination collective ou publique. Au ch. 10, les corybantes et les dévots de Sabazios ou de la Mère, mentionnés dans la question de Porphyre au début du ch. 9, se voient adjoindre les inspirés des Nymphes et de Pan. Le ch. 11 réunit, comme Porphyre encore, trois sanctuaires oraculaires d'Apollon : Claros près de Colophon, Delphes, les Branchides à Didymes. Il s'agit pour le « prophète » de « recevoir le dieu », χωρεῖν τὸν θεόν (125, 7) : notion corrélatrice à celle d'« aptitude », ἐπιτηδειότης (125, 5) et que nous retrouverons avec elle. Le ch. 12 conclut que rien ne limite la puissance divinatoire des dieux.

Avec les ch. 13-16 viennent divers modes de divination privée : a) Et d'abord « se tenir debout sur les caractères » proba-

¹ Cf. Ed. des PLACES, *Syngeneia* (Paris 1964), 75-76 et 78.

blement dessinés à terre¹; ces symboles magiques, souvent mentionnés dans les papyrus, figuraient peut-être sur le « cercle d'Hécate » de l'*Oracle chaldaïque* 206, bien commenté par Psellus (in *PG* CXXII 1133 A); et dans un des oracles cités par Porphyre chez Eusèbe, *PE* V 15, 1, Hécate elle-même parle du « désir » qu'en ont les « mortels »². Jamblique ne semble pas hostile à ce procédé; il proteste seulement contre l'abus qu'on en fait (129, 17; 131, 11-12). b) Au ch. 14, adduction de lumière, φωτὸς ἀγωγή (132, 11; 134, 11), ailleurs φωταγωγία; elle revêt plusieurs formes, qui « toutes se ramènent à une seule, à l'illumination de la clarté » (134, 11-12: τὴν τῆς ἀγῆς ἔλλαμψιν); cette mantique est la seule à ne rien posséder « qui ne serve le vouloir et l'intelligence des dieux » (134, 14-15), ou, selon la formule chaldaïque peut-être transposée ici³, le « conseil persuasif du Père »⁴. Les ch. 15-16 considèrent les modes humains de divination et les « instruments intermédiaires dont les dieux se servent pour envoyer les signes aux hommes » (138, 7-8). Partout (ch. 17) se révèle la générosité divine (ἀφθόνως: 140, 17); le dieu n'est pourtant pas à notre service, c'est lui qui « use de tous pour son service » (140, 4) et reste « séparé » (χωριστός) quand il « se communique à ses participants » (139, 19-140, 2); il « ne devient pas leur chose » (140, 19-20). Comme il l'a déjà fait (134, 19), Jamblique associe, pour les conférer à la divination telle qu'il la préconise, deux attributs divins, en ordre inverse: « primordial », πρωτουργός, s'est déjà rencontré au ch. 5 du livre I (16, 15) et se retrouve équivalement au ch. 2 du livre VIII (261, 10) sous la forme πρώτιστος ou plutôt πρώτειος, suggéré par P. Thillet et plus proche du πρώτιος des mss. VM; « indépendant », ἀτεξούσιος, reviendra encore à propos de la mantique, à la fin du ch. 23 de notre livre III (156, 1); substantif

¹ Cf. *Les mystères d'Égypte*, 116 n. 1.

² Cf. Th. HOPFNER, *Über die Geheimslehre von Jamblich* (Leipzig 1922), 220.

³ Cf. Fr. W. CREMER, *op. cit.*, 112 et n. 83.

⁴ *Oracles chaldaïques*, fr. 81, 2; cf. fr. 14; 77, 2; 87, 2.

neutre, le mot désigne la « liberté de choix » (Liddell-Scott citant Proclus, *In Alc.*), le libre-arbitre.

L'intervention des êtres supérieurs (ch. 18-19) est nécessaire à l'exécution des « œuvres divines »; l'ignorance du mode de leur action ne doit pas faire écarter cette intervention, pas plus que la providence divine. On ne peut pour autant (ch. 20) attribuer les « œuvres » à l'âme humaine : « le plus parfait ne peut être produit par l'imparfait » (148, 9-10). Ce principe, qui paraît équivalement à la 7^e proposition des *Eléments de théologie* de Proclus et y reçoit une ample démonstration, se trouvait déjà dans le *Philèbe* (27 a 5-6) et plus clairement dans le *De natura deorum* (II 33, 86) : *ea quae efferant aliquid ex sese perfectiones habere naturas quam ea quae ex his efferantur*¹; dans notre livre III, il revient au ch. 22 (153, 12-14). Les « œuvres » (ch. 21) ne peuvent s'attribuer non plus à une troisième substance où se mêleraient notre âme et l'inspiration divine : « le transcendant ne peut s'unir au déchu » (150, 12-13). Ainsi, les deux chapitres 20-21 apportent deux exemples de la méthode de Jamblique ; au milieu de cas particuliers qui intéressent la théurgie, il énonce, à l'occasion, des principes majeurs ou, si l'on veut, des lois du (néo)platonisme ; on en relèverait presque dans tous les chapitres ; au ch. 22, par exemple, peu après la récurrence signalée à l'instant, vient cet axiome : « ce qui n'a pas l'essence ne peut produire l'essence » (153, 16-17).

Les ch. 22-24 répondent à des difficultés ; 22, à propos des démons qu'on tirerait de la matière ; 23, à propos du sommeil : « que la vérité des songes ne concorde pas entièrement avec nos œuvres ... montre que la divination vient de l'extérieur, des dieux » (155, 16-19) ; 24 : une passion ne peut être une cause ; l'enthousiasme, dans la mantique, n'est pas une passion mais « afflue du dehors comme une inspiration » (158, 2). De là deux sortes d'extase (ch. 25) : un vertige inspiré tendu vers le haut, pur de toute aberration humaine et sobre d'une sobriété sacrée,

¹ Cf. E. R. DODDS, Proclus, *The Elements of Theology*², 194.

νῆψιν ... ἱερατικὴν (160, 7), une aliénation ivre et maladive (159, 15). En traduisant ἐκστάσεως par « aliénation », je ne prétends pas réduire l'extase à son aspect péjoratif : elle peut mettre « hors de soi » (*Phèdre*, 250 a 7) sans rendre « aliéné ». Cette ambiguïté des notions est une de leurs richesses ; qu'il suffise d'en indiquer deux autres cas plus remarquables. Dès le début des *Travaux et les Jours*, Hésiode oppose les deux *Eris* — P. Mazon traduit « Luttés » —, celle qui « fait grandir la guerre et les discords funestes » (v. 14), celle qui « éveille au travail même l'homme au bras indolent » (v. 20) ; cette Lutte-là, une émulation vers plus de prospérité, « est bonne aux mortels » (v. 24). Le Platon des *Lois* distingue aussi deux craintes : la peur du danger qui peut conduire à la lâcheté, la pudeur qui triomphe des passions (I 647 a-c), qui « lance contre la mauvaise hardiesse... cette crainte divine que nous avons appelée honneur et respect de soi-même » (II 671 d) et qui, en face des Mèdes, s'unit à la peur du danger présent pour porter les Athéniens en masse à la résistance (III 699 c) ¹.

A la fin du ch. 25, Jamblique note que les dernières questions soulevées par Porphyre s'écartaient du sujet actuel, la mantique ; il revient à celui-ci dans les ch. 26 et 27. Notre prescience diffère de l'instinct des animaux, à condition de se rattacher à la πρόνοια divine (163, 17), qui est à la fois « prévoyance » de l'avenir et « providence » : en Dieu, le « prénoétique », comme traduit J. Trouillard, est en relation avec son attribut προούσιος ².

Le début du ch. 27 maintient la transcendance de la mantique divine ; les avertissements et signes naturels n'en sont que

¹ Sur la « bonne crainte » chez Thucydide et Platon, cf. E. de STRYCKER, Vrees als principe van staatsburgerlijke tucht in de democratie volgens Thucydides en volgens Plato, in *Handelingen der Zuidnederl. Maatsch. v. Taal- en Letterkunde*, 9 (1955), 51-64 ; étude presque contemporaine de J. de ROMILLY (La crainte dans l'œuvre de Thucydide, in *Mélanges Carsten Høeg*, = *Classica et Mediaevalia* 17 (1956), 119-127) ne fait pas allusion à Platon.

² Cf. J. TROUILLARD, Note sur προούσιος et πρόνοια chez Proclus, in *REG* 73 (1960), 80-87 ; Proclus, *Éléments de théologie*, trad., introd. et notes par J. TROUILLARD (Paris 1965), 131 n. 4.

les simulacres. Il ne faut pas dire « que la nature, l'art, la sympathie des parties qui se trouvent dans le tout comme dans un seul vivant ont des pressentiments de certaines choses entre elles » (164, 6-8) ; Porphyre, ici, restait fidèle à la conception plotinienne d'une magie sympathique fondée sur l'unité vivante que forment le cosmos et les âmes¹ et résumant « l'amour et la haine » de tout l'univers, comme le dit en termes empédocléens le ch. 40 d'*Ennéades*, IV 4 ; mais Plotin, tout au long de ce chapitre, « se sert du terme méprisant de γοητεία et n'emploie aucun de ceux dont usent les théurges pour désigner leur art »² ; de là les précautions que prend Jamblique pour élever son « œuvre réellement divinatoire » au-dessus de la nature : « ce qui n'existe pas en nous comme hommes ne tiendra jamais de la nature une préparation » (166, 4-5) ; παρασκευή comme ἐπιτηδειότης (165, 13 et 16) sont alors également impossibles ; nous nous souviendrons de ce passage.

Même souci, aux ch. 28-29, d'opposer « fabrication des images et démiurgie », art du magicien et celui du théurge (170, 9-10). « La fabrication des images est à bien des degrés distante de l'art du créateur des réalités véritables » (168, 13-15) ; elle diminue celui qui s'en remet à des « images sans âmes » (171, 6-8) ; même averti de ces prestiges, il risque de « se rendre semblable aux images en lesquelles il aura établi sa foi » ; le redoublement du pronom (ἐν αὐτοῖς après ἐν οἷς) et toute la formule sont si proches d'un modèle biblique (*Deutéronome*, 32, 17 ; *Ps.* 115, 8 = 113, 6 *LXX*) que l'on croirait volontiers à une influence de l'*Ancien Testament* ; comme au ch. 31 (178, 8) πᾶσα κακία καὶ πᾶν πάθος semble venir de l'*Évangile selon S. Matthieu* (9, 35 ; 10, 1). Peut-être Jamblique, émule en cela de Porphyre, n'ignorait-il pas les Écritures.

Reste le ch. 31, le dernier de ce long livre III ; je l'ai intitulé « Effets de la vraie mantique sur les théurges », et nous en avons

¹ Cf. E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, 272-273.

² *Ibid.*, 289 n. 29. Cf. Ed. des PLACES, *La Religion grecque*, 301.

vu plus haut, avec Fr. W. Cremer, la structure, où s'affrontent, énoncés d'abord, puis paraphrasés, les aspects positif et négatif¹; la lutte du bien et du mal met en présence les fidèles des vrais dieux et les sectateurs de leurs « émules », les « antidioux »; l'*aemulus Dei* que Satan est pour Lactance fournit peut-être le meilleur équivalent de l'ἀντίθεος grec, la προεστῶσα δύναμις de Porphyre².

D. QUESTIONS PARTICULIÈRES : SYMPATHIES, SYMBOLES ET MÉDIUMS

Sur « la sympathie qui unit toutes les choses visibles entre elles et avec les choses invisibles », on connaît le fragment de Proclus, *L'art hiératique des Grecs*, édité par J. Bidez en 1928 et plusieurs fois traduit et commenté³. On en rapprochera la formulation du *De mysteriis* à propos des sacrifices (V 7, p. 207, 10-15) : « Dans un seul vivant, le tout — qui a partout une seule et même vie —, la communauté des puissances semblables, la lutte des contraires, une certaine aptitude de l'agent au patient meuvent ensemble le semblable et l'apte, en se répandant de la même façon selon une seule sympathie même dans les plus éloignés comme s'ils étaient le plus près. » Au fond de cette doctrine, il y a deux principes : le principe de consubstantialité et le principe de dénomination par prédominance, qui ont passé du stoïcisme au néoplatonisme⁴ et peuvent s'énoncer en deux phrases : « Tout est en même temps et tout est en tout »; c'est la consubstantialité ; et voici pour la dénomination par prédominance

¹ Cf. ci-dessus p. 82, n. 5. Sur les « antidioux », compléter la note 1 de la p. 145 des *Mystères d'Égypte* par celle d'E. R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress* (Oxford 1973), 209 n. 4.

² Porph. *Abst.* II 42 (p. 172, 1 Nauck²).

³ *Corpus des manuscrits alchimiques grecs* VI (Bruxelles 1928), 148-151 ; traductions d'A. BREMOND, in *Rech. de sc. relig.* 23 (1933), 103-104, et d'A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation ... I*² (Paris 1950), 134-136 ; commentaire de H. CORBIN, in *Erano-Jahrbuch* 24 (1955), 199-205 et 263-267. La phrase citée au début de l'alinéa se trouve p. 148, 5-6 Bidez.

⁴ Cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus* I, 239-243.

(d'après Numénius, sans doute le plus ancien témoin) : « tout est pareillement en toutes choses, bien que, pour chacune, selon le mode approprié à son essence »¹. Pour Plotin, « l'essence (de l'âme) est tout entière en toutes les âmes »². Chez Porphyre, la 10^e *Sentence*, et chez Proclus, la 103^e proposition des *Eléments de théologie* reprennent la formule de Numénius³. Celle-ci nous a été conservée par Jamblique en son *Traité de l'âme*⁴, et si elle n'a pas trouvé place dans le *De mysteriis*, nous en avons une autre attestation dans le *Commentaire du Philebe* faussement attribué à Olympiodore et que L. G. Westerink a restitué à Damascius ; il y est dit : « D'après Porphyre et Jamblique, tout est en tout, mais de façons différentes »⁵.

La théorie de la sympathie ne peut se réduire à un axiome, mais celui qui revient si souvent dans le néoplatonisme paraît lui assurer la base la plus solide. L'adverbe οἰκειῶς qui s'y trouve plusieurs fois, « selon le mode approprié », permet de rattacher à la sympathie la réception des dieux ; en effet, dit le *De mysteriis*, « la théurgie, en découvrant d'une manière générale selon l'appropriation (κατ' οἰκειότητα) les réceptacles adaptés à chacun des dieux, aime à tresser ensemble pierres, herbes, animaux, aromates, d'autres objets sacrés parfaits et déiformes, pour faire ensuite de tout cela un réceptacle intégral et pur » (233, 11-16). Ce texte appartient au chapitre 23 du livre V, consacré aux sacrifices, dont la cause, dit le même livre au début du chapitre 9, est à chercher « dans une amitié, une parenté, une relation qui lie les ouvriers à leurs ouvrages et les générateurs à ceux qu'ils engendrent » (209, 11-13).

¹ Fr. 41 des Places (= *Test.* 33 Leemans).

² *Ennéades*, IV 9, 5.

³ E. R. DODDS, *ad loc.*, 254 et 346 ; cf. R. BEUTLER, in *RE* Suppl.-Bd VII, 675-676.

⁴ *Ap. Stob.* I 49, 32 (I p. 365 W.) ; cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation ...* III (Paris 1953), 184.

⁵ Iamblichi *In Philebum*, fr. 5 Dillon = Damascius, *Lectures on the Philebus*, Text ... by L. G. WESTERINK (Amsterdam 1959), 63 (§ 130, 2-4) ; commentaire *ap.* J. M. DILLON, *Iamblichi Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, 260-261.

Les « pierres, herbes, animaux, aromates » dont il vient d'être question étaient autant de σύμβολα ou συνθήματα, de « signes de reconnaissance » et de « sceaux » qui remplissaient des statues creuses et les animaient¹; d'après un fragment de Numénios que nous a transmis Origène, Sérapis fut constitué dieu à Alexandrie en raison de sa participation « à l'essence de tous les animaux et végétaux régis par la nature », non sans « les rites impies et les sortilèges qui évoquent les démons »². « Ineffables », « indicibles », ces épithètes des « symboles » théurgiques³ leur sont communes avec les « noms », le plus souvent « barbares », qui « changés en noms grecs, perdent leur force »⁴.

Mais l'accueil des dieux, θεῶν ὑποδοχή, suppose une préparation et surtout une aptitude ; quand Augustin écrit de l'âme, dans la *Cité de Dieu* (X 9) : *idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum*, il ne fait que traduire la formule porphyrienne du *De regressu animae* (fr. 2, in J. Bidez, *Vie de Porphyre*, 28, 8-9), qui se retrouve en plusieurs endroits du *De mysteriis* avec les termes ἐπιτήδειος ou ἐπιτηδειότης. En voici quelques-uns⁵ : « Le sommeil, la fermeture des yeux... sont... propres à recevoir les dieux », πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτήδεια (III 2, p. 105, 1-2). La prophétesse des Branchides ne peut recevoir le dieu sans être préparée et rendue apte... à l'accueillir, δέχεται τὸν θεόν ... ἐπιτηδεία παρασκευαζομένη πρὸς τὴν ὑποδοχὴν (III 11, p. 127, 9-10). Cf. encore I 8 (p. 29, 1), « aptes à la participation divine », ἐπιτήδεια πρὸς τὴν θεϊαν μετοχὴν, III 27 (p. 165, 13 et 16), ἐπιτη-

¹ Cf. *Les mystères d'Égypte*, 178 n. 3.

² Origène, *Contra Celsum*, V 38 = Numénios, fr. 53 des Places (= 33 Leemans) ; voir aussi les notes à ce fragment, et E. R. DODDS, *Les Grecs ...*, 277-280. Cf. p. 79, n. 2.

³ *Myst.* II 11 (p. 96, 19-20 : συμβόλων ἀφθέγκτων) ; IV 2 (p. 184, 12 : ἀπορρήτων συμβόλων) ; VI 6 (p. 246, 17 : ἀπορρήτων συνθημάτων).

⁴ *Oracles chaldaïques*, fr. 150 ; Psellus, in *PG CXXII* 1132 c, = *Oracles chaldaïques*, 169-170.

⁵ Inventaire ap. A. D. Nock, in Sallustius, *Concerning the Gods ...* (Cambridge 1926), p. XCIX n. 9 ; cf. Notice des *Mystères d'Égypte*, 23 et 30.

δειότητα, —ητες ; V 23 (p. 233, 1-2), « apte à recevoir les dieux », ἐπιτηδείαν ... πρὸς θεῶν ὑποδοχὴν.

E. R. Dodds a consacré une note aux trois emplois techniques du terme ἐπιτηδειότης ; il distingue, en effet :

1^o « Capacité inhérente » d'agir ou d'être agi d'une manière spécifique ; cet emploi, qui semble remonter à Philon le Mégarique, n'a rien de mystique.

2^o « Affinité inhérente » d'une substance avec une autre ; ce second sens, spécialisation du premier, rentre dans la doctrine des sympathies occultes ; ici vient *De mysteriis* V 7 (ἐπιτηδειότης : p. 207, 12 ; ἐπιτήδεια : p. 207, 14), que nous rappelions à l'instant (p. 90).

3^o « Capacité inhérente ou induite » de recevoir une influence divine. La formule la plus simple, qui reparait équivalement chez Jamblique et Saloustios, appartient à la *Lettre* de Porphyre à *Marcella* : « il faut préparer (l'esprit qui est en nous) et l'orner pour qu'il soit un réceptacle digne de Dieu », εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον ¹. « A partir de Jamblique, le mot est associé aux vertus occultes que la magie égyptienne attribue aux pierres, aux herbes et aux animaux comme porteurs de συνθήματα divins (cf. *Myst.* V 23, p. 233, 11-16, cité p. 91). Cette théorie est à la base de la théurgie » ².

La notion de capacité ou d'aptitude permettait de concilier l'omniprésence des dieux avec l'inégalité de leur présence dans les divers êtres, en particulier lors de leurs apparitions. Proclus (*In R.*, I p. 39, 8 Kroll) et Plotin (VI 5, 12 *ad finem*) expliquent

¹ Porph. *Marc.* 19 (p. 287, 7 Nauck ²) ; traduction d'A.-J. FESTUGIÈRE (Paris 1944), 32. Cf. Sallustius, *Concerning the Gods* ..., 15 (p. 28, 11 Nock) : ἐπιτηδειότητος ... πρὸς ὑποδοχὴν.

² E. R. DODDS, in Proclus, *The Elements of Theology* ², 344-345.

ainsi comment ces apparitions peuvent souvent n'être perçues que d'un seul voyant au milieu de tout un groupe ¹.

Le verbe qui correspond d'ordinaire au substantif ὑποδοχή pour désigner l'accueil des dieux n'est pas ὑποδέχεσθαι mais χωρεῖν, mot qui vient peut-être des *Oracles chaldaïques*, si le vers conservé par Eusèbe et Théodoret leur appartient : « Déliez désormais le Souverain ; le mortel ne reçoit plus le dieu » ; « reçoit » traduit χωρεῖ ². C'est E. R. Dodds qui a le mieux décrit les qualités requises du médium ³, d'après surtout le livre III du *De mysteriis* : aux ch. 4-7, à propos de l'enthousiasme ; au ch. 11, à propos de la divination par les oracles ; au ch. 19, où exceptionnellement (p. 146, 5) le médium est appelé (ὄργανον...) μέσον — dont le terme moderne n'est que la traduction latine — et non pas, comme d'habitude, δοχεύς (*Oracles chaldaïques*, fr. « douteux » 211) ; à la fin du ch. 24. Le texte le plus intéressant, signalé par E. R. Dodds dans son dernier ouvrage ⁴, est celui que j'ai réédité et traduit en appendice aux *Oracles chaldaïques* : une page de Proclus, citée par Psellus dans l'*Accusation de Michel Cérulaire*, qui provient sans doute du commentaire de Proclus sur les *Oracles* ; tous les cas de voyance y sont clairement distingués, ainsi que les aptitudes inégales des médiums, jusqu'aux « plus faibles », οἱ ἀσθενέστεροι δοχεῖς ⁵.

¹ *Ibid.*, 273 n. 1.

² *Oracles chaldaïques*, fr. (douteux) 225. Sur χωρεῖν, cf. A. D. Nock, *op. cit.*, p. XCIX n. 8.

³ Cf. E. R. DODDS, *Les Grecs ...*, 282-286 ; *The Ancient Concept ...*, 201-204.

⁴ *The Ancient Concept ...*, 201 n. 4.

⁵ *Oracles chaldaïques*, 220, 32, *ap.* Michaelis Pselli *Scripta minora* I, 248, 13-32.

DISCUSSION

M. Witt : Proclus nous dit que Jamblique, comme Julien, croyait aux νοεροὶ θεοί. Comment le comprenez-vous ?

M. des Places : En effet, Proclus parle de τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι (*In Ti.*, I p. 308, 21-22 D.). Mais il emploie ici sa propre terminologie, et non pas celle de Jamblique, lequel ne semble pas avoir appliqué aux dieux l'opposition néoplatonicienne du νοητόν (intelligible) et du νοερόν (intellectif).

M. Dalsgaard Larsen : Et pourtant la distinction νοερόν — νοητόν n'est pas étrangère à Jamblique. Il en a certainement fait usage dans sa lettre *Sur le destin* : quand l'âme exerce son ἐνέργεια νοερά, dit-il, elle peut atteindre le νοητόν (καθ' ὅσον ... τὴν νοεράν ... ἐνέργειαν ἐνεργεῖ, κατὰ τοσοῦτον ... τοῦ θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ νοητοῦ μετ' ἀληθείας ἐφάπτεται : *Iambl. ap. Stob.* II 8, 43, II p. 173, 14-17 W.). Il y a peut-être recouru dans ses interprétations des *Oracles chaldaïques*.

M. Dörrie : Les notions de νοητόν et de νοερόν ont certes fini par se confondre. A l'origine, toutefois, le néoplatonisme distingue bien τὸ νοερόν comme niveau inférieur : ce niveau est occupé par des êtres dont l'intelligence active s'oriente vers le νοητόν, mais qui ne sauraient s'identifier avec celui-ci, tandis qu'au niveau du νοητόν, l'identité du νοῦς avec le νοητόν se réalise.

Le plan du νοερόν est donc, au premier chef, le lieu où agissent les dieux qui gardent leur individualité ; c'est aussi celui de l'homme qu'on peut définir comme étant un être νοερόν puisqu'il est doué d'intelligence.

M. Beierwaltes : Der Unterscheidung Jamblichs θεοὶ νοητοί — θεοὶ νοεροί scheint in der Tat ein philosophisches Interesse zugrunde-

zuliegen. Es zeigt sich in ihr eine Verbindung zu Plotin, die als begrifflich-sachliche Voraussetzung Jamblichs betrachtet werden muss. Der plotinische νοῦς nämlich ist konstituiert durch den die νοητά (= Ideen) einigenden Akt des νοεῖν (Reflexion) — eine relationale Identität im Sinne von Plotins Interpretation des Frg. 3 des Parmenides. Von daher ist im Kontext der Differenzierung des Seienden insgesamt durch Jamblich die Unterscheidung νοητόν — νοερόν verständlich. Die Bezogenheit beider ist trotz der subordinativen Differenz in Proklos' triadischer Konzeption (νοητόν — νοητόν ἅμα καὶ νοερόν — νοερόν) beibehalten. Die philosophische Unterscheidung wird, wie in vielen anderen Bereichen, zum Modell für die Theologie.

M. des Places : L'opposition des termes νοητόν et νοερόν se situe à des niveaux différents ; il en résulte que, dans les traductions en langues modernes des textes médio- ou néoplatoniciens, on est souvent obligé de les rendre par un seul et même terme.

M. Dalsgaard Larsen : Peut-on vraiment, comme vous l'avez fait, établir une relation directe entre le mot θεῖος et la fonction du théurge ? Le mot θεῖος comporte le plus souvent une nuance honorifique. Il signifie « le divin ». Nous le trouvons dans les commentaires sans qu'il faille penser à la théurgie. Damascius, par exemple, appelle Jamblique ὁ ἐξηγητῆς τῶν θείων (*Pr.* 70, I p. 154, 8 ss. Ruelle).

M. Blumenthal : In support of M. Larsen's point : the commentaries do occasionally refer to Plotinus as θεῖος (e.g. *Simpl. In Cat.* p. 73, 27 K. : θεϊότατος) and then the word probably means nothing.

M. des Places : Θεῖος ἀνὴρ n'est pas identique au θεῖος que les commentateurs appliquent à Platon et à Jamblique. L'expression semble réservée aux thaumaturges (cf. L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ* (Wien 1935-36)).

M. Dörrie : Je passe à un autre sujet : n'y a-t-il pas, à l'origine de la discussion sur ἔκστασις, le texte du *Phèdre*, où Platon parle des diverses formes de la μανία? Plusieurs de ces formes troublent l'intelligence, mais la θεία μανία mène l'intelligence à son achèvement. Dès lors, l'ἔκστασις ne saurait être la même pour l'initié et pour le non-initié.

M. Beierwaltes : In *Myst.* III 25 ist ἔκστασις offensichtlich als ein *vertrauter* Terminus philosophisch-religiöser Art eingeführt. Aus Jamblichs Unterscheidung zweier Weisen von ἔκστασει erinnert die « zum Guten führende » an den von Plotin erstmals konzipierten Sinn von ἔκστασις in *Enn.* VI 9, 11, 23. Auch sonst ist — trotz der Unterschiede in den Grundintentionen — sachliche und terminologische Ähnlichkeit zu Plotin feststellbar : vgl. z.B. : ἐπίδοσις αὐτοῦ (Plot., *ibid.*) mit *Myst.* III 25, p. 158, 15 : τὰ δ' ἐπιδίδωσιν ἑαυτά... ; zu στάσις (Plot. VI 9, 11, 15 & 24) : ἄτρεπτα (*Myst.* III 25, p. 159, 2); zu ἀφή (Plot. VI 9, 11, 24) oder ἐφαπτόμεθα (Plot. VI 9, 9, 55) und συνάπτειν (Plot. VI 9, 8, 27, hier zugleich eingeschränkt und gegenüber dem in anderer Weise « synhaptischen » Akt des Denkens differenziert, was aufschlussreich ist für die Möglichkeit Plotins, Ausdrücke des « Berührens » für die Einung selbst zu gebrauchen) : συνάπτειν (*Myst.* p. 159, 6) — ein Grund mehr, in *Enn.* VI 9, 11, 23 mit P. Henry und H. R. Schwyzer gegen W. Theiler an ἔκστασις festzuhalten. Die Differenz freilich der jamblichischen zur plotinischen ἔκστασις besteht (abgesehen vom « theurgischen » Kontext) wieder in Jamblichs « Differenzierung »: in « gute » und « schlechte » ἔκστασις (im Sinne des « Abfalls », vgl. Plot. VI 9, 11, 38, wo der Sache nach Vergleichbares gemeint, aber *nicht* mit ἔκστασις bezeichnet ist : τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα... *ibid.*, Zeile 45 : ἐκπίπτων). Der Terminus für die höchste Form und Möglichkeit menschlicher Existenz (überraionale Einung mit dem Einen selbst) ist also zur *vox media* geworden. Der ursprüngliche Sinn hingegen ist durch die Vermittlung des Ps.-Dionysius Areopagita in der mittelalterlichen Mystik festgehalten (vgl. z.B. [Eriugena], *Expos. in myst. theol. S. Dionysii* 1, in *PL* CXXII 270 A: *excessus unitionis*).

M. des Places : Le sens favorable d'ἔκστασις paraît largement prédominant ; mais l'aspect « aliénation » n'a jamais complètement disparu.

M. Dalsgaard Larsen : Ne pensez-vous pas qu'il faille distinguer nettement, chez Jamblique, la théurgie de la magie ? Selon lui, en effet, les dieux ne sont pas susceptibles de passion (*Myst.* I 4, p. 12, 1 ss. ; I 11, p. 37, 16 ss. etc.) ; ils ne sauraient donc être mis sous contrainte. L'efficace de la théurgie ne dépend pas de nous, mais des dieux eux-mêmes (II 11, p. 98, 1 ss. et *passim*). Il me semble donc que la philosophie de la théurgie de Jamblique s'insère dans ses idées sur la connaturalité, la sympathie, etc. ; elle s'accorde donc avec sa conception des σύμβολα, des συνθήματα, des ὀνόματα, aussi bien qu'avec sa conception des degrés de la prière (*Myst.* V 26).

M. Brunner : Il me semble qu'on insiste souvent trop sur l'opposition entre la théologie et la théurgie chez Jamblique. On peut noter d'une part que la « théorie » platonicienne et plotinienne est déjà une démarche de caractère religieux et qu'elle utilise le langage de l'initiation. Quant à Jamblique, vous avez dit qu'il combattait le rationalisme de Porphyre. Mais, à la lecture du *De mysteriis*, je suis frappé surtout par l'intellectualisme qui y règne. Là où Porphyre ne voit qu'absurdité et superstition, Jamblique jette la lumière de l'intelligence, de sorte qu'à l'étonnement du lecteur, la théurgie rejoint la philosophie.

M. Dalsgaard Larsen : La remarque de M. Brunner me semble pertinente : Les analyses que fait Jamblique de la théurgie et de la mantique sont bel et bien des analyses intellectuelles.

M. Dörrie : Permettez-moi une remarque qui porte sur l'histoire culturelle : La magie a été pratiquée de tout temps en Grèce ; mais, à partir du V^e siècle, la haute littérature (celle que les Romains imitaient) est muette à son sujet ; on n'en parle que pour la dénigrer, sous le nom dépréciatif de γοητεία.

C'est seulement à l'époque de Jamblique que la magie réapparaît et cesse d'être méprisée. Peut-être Jamblique a-t-il été le premier à lui reconnaître quelque noblesse.

M. des Places : En effet, on peut dire de Jamblique qu'il a conféré à la magie ses lettres de noblesse.

M. Dalsgaard Larsen : Jamblique, me semble-t-il, prend résolument le parti de la théurgie (du moins telle qu'il la conçoit). Quant à la magie, art de mettre les dieux sous contrainte, il s'y oppose.

M. Dörrie : MM. Brunner et Dalsgaard Larsen ont abordé un problème qui mérite qu'on s'y arrête.

Pour avoir le choix d'exercer la théurgie, il faut être pareil à un dieu. Si un individu quelconque prétendait s'y adonner, la colère divine le frapperait.

Dès lors, c'est à juste titre qu'on qualifiait Jamblique de θεῖος : comme le prêtre chrétien, qui administre légitimement les sacrements grâce à sa consécration, le philosophe platonicien tient de ses rapports avec τὸ θεῖον le privilège d'entretenir un commerce avec les dieux.

M. Rist : A number of recent scholars (such as R. T. Wallis) have used the term "sacramental" to describe theurgy in the system of Iamblichus and his successors. Do you think that it is correct to refer to Iamblichus as having a "sacramental system"? And if not, what features of a sacramental system are missing from Neoplatonic theurgy? I'm still puzzled by the word θεουργός if it is translated "maker of the gods". This seems to depend on the Latin *factor deorum*. But is that merely parallel to the Greek δρᾶν τὰ θεῖα rather than something like ποιεῖν τοὺς θεούς?

M. des Places : La terminologie « sacramentaire » s'insère mal dans le contexte de Jamblique ; τελετή est, comme chez Platon, « rite » ou « mystère » ; nulle part on ne le traduirait par « sacrement » ;

il faut attendre pour cela les Pères grecs (cf. les nombreux exemples du *Patristic Greek Lexicon* de G. W. H. Lampe, *s.v.*).

M. Blumenthal : I should like to ask a philological question.

You referred to the fact that the origins of the word θεουργός are obscure. I wonder if possibly it was formed on the analogy of δημιουργός : as the word δημιουργός is used to refer to the operation of the intelligible on the sensible, so θεουργός is produced to refer to the operation of man in the sensible world on the intelligible. What do you think about this possibility?

M. des Places : Contrairement à θεουργός, δημιουργός est un mot solidement attesté, qui se trouve naturellement chez Plotin, et qui remonte au mycénien.

M. Blumenthal : Yes that is of course true. So perhaps Plotinus' unusual uses of δημιουργός provided the model for θεουργός.

M. des Places : Les deux mots ont des fonctions différentes. Il est abusif de les accoupler.

M. Blumenthal : Given the way the Greeks did etymology that would hardly have concerned them.

M. des Places : Dans θεουργός, θεός ne joue pas le même rôle que δῆμος dans δημιουργός, quelle que soit la signification primitive de θεουργός (qui agit sur les dieux, qui les contraint). « Faire des dieux » serait un sens postérieur ; mais c'est bien en ce second sens que Jamblique défendrait la théurgie ; contraindre les dieux ne peut être qu'impiété, et toute sa théorie de la prière (*Myst.* V 26) et du sacrifice s'y opposerait. Là-dessus, je suis pleinement d'accord avec la remarque antérieure de M. Dalsgaard Larsen. N'oublions pas, cependant, que Jamblique connaît surtout l'étymologie par θεῖα (non θεὸν ou θεοῦς) ἐργάζεσθαι ; cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 461.

M. Whittaker : You have made reference to a possible reminiscence in Iamblichus of the *Gospel of Matthew*. I wonder if you would like to comment upon the nature of this reminiscence and upon the possible intentions of Iamblichus in making such a reminiscence. We know that Numenius was attracted by Christianity as by other religions, and had the desire to incorporate Christian elements into a universal religious synthesis. But in the period between Numenius and Iamblichus, and in particular during the lifetime of Iamblichus, Christianity had become a powerful and political force. In consequence the sentiments of Iamblichus towards Christianity and Christian literature must have been very different from those of Numenius.

M. des Places : Les références à Matthieu (9, 35 et 10, 1 — non pas 10, 2) données en note à *Myst.* III 31 (cf. mon édition, p. 144 n. 2), supposent chez Jamblique une certaine connaissance du *Nouveau Testament* ; un autre passage (III 29) incite à croire qu'il s'inspirait aussi de l'*Ancien* (*Deutéronome* et *Psaumes* ; cf., dans mon édition, p. 142 n. 1). Pour Numénius, au contraire, rien n'indique qu'il ait pu connaître les évangiles ; mais les références probables à l'*Ancien Testament* s'accordent avec une tendance judaïsante dont témoigne son respect pour Moïse ; cf. la notice et les notes de Numénius, *Fragments*, surtout p. 52, et ma contribution *Numénius et la Bible* à l'*Homenaje J. Prado* (à paraître).

M. Trouillard : Chez Proclus, la théurgie trouve sa place normale entre la théologie négative radicale et l'union mystique. Cela est d'autant plus vrai que les fonctions de l'âme humaine, tenues parfois pour inférieures, prennent le pas sur la pensée la plus pure dans la préparation de l'extase. L'imagination, chez Proclus, est avant tout créatrice ; elle invente, sous l'inspiration divine, figures, mythes et rites. Et plus le mythe est scandaleux pour la raison, plus il dispose à l'union mystique. L'infra-intelligible correspond au supra-intelligible. A l'indétermination par excellence du Principe suprême répond l'indétermination par pauvreté de la matière. La cinquième hypothèse du *Parménide* renvoie à la première.

