Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité

Philippe Hoffmann

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3273>

DOI : 10.4000/asr.3273

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 101-118

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Philippe Hoffmann, « Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 20 juillet 2020, consulté le 11 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3273> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3273>

Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité

Philippe HOFFMANN

Directeur d'études
Correspondant de l'Institut

1. Recherches sur les Commentaires de Jamblique et de Simplicius aux Catégories d'Aristote (suite) : la catégorie du « pote »

La révision d'une traduction commentée du Commentaire de Simplicius sur la catégorie ποτὲ (littéralement : le *à-un-certain-moment*)¹, engagée il y a plusieurs années², a été menée à son terme. L'on a montré la dépendance étroite de Simplicius par rapport aux commentaires de Porphyre (qui répond aux apories de Plotin) et de Jamblique. À travers Porphyre, il hérite des recherches menées par les Péripatéticiens, notamment Boéthos de Sidon (p. 348, 2-7), et il définit le ποτὲ comme « relation [non convertible] (σχέσις) au temps de ce qui est dans le temps », ce qui distingue clairement cette catégorie du temps lui-même (χρόνος), rangé dans la quantité. De Jamblique, dont il tient la justification de l'ordonnement (τάξις) de la liste des catégories, il reproduit longuement (p. 350, 10 ss.) la doctrine scientifique, « intellectuelle » (νοερὰ θεωρία)³, fondée sur un commentaire de la définition du temps due au Pseudo-Archytas de Tarente⁴ – source supposée

1. K. KALBFLEISCH (éd.), *Simplicii in Categorias Commentarium* (CAG VIII), Berlin 1907, p. 340, 15-357, 6.

2. Lire Ph. HOFFMANN, *Annuaire EPHE-SR* 105 (1998), « 1. Simplicius. Commentaire aux *Catégories* d'Aristote : la catégorie du temps ("pote") », aux p. 299-303 ; Id., « Les catégories aristotéliciennes *pote* et *pou* d'après le Commentaire de Simplicius. Méthode d'exégèse et aspects doctrinaux », dans M.-O. GOULET-CAZÉ et al. (éd.), *Le Commentaire entre tradition et innovation*, Paris 2000 (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 355-376.

3. Lire à ce sujet J. DILLON, « Iamblichus' *noera theôria* of Aristotle's *Categories* », *Syllecta Classica* 8 (1977), p. 65-77.

4. Sur le traité *Περὶ τῶν καθόλου λόγων* (« Sur les notions universelles ») attribué à Archytas de Tarente (en réalité un pseudépigraphe pythagoricien), voir Th. A. SZLEZÁK, *Pseudo-Archytas über die Kategorien*, Berlin-New York 1972 (coll. Peripatoi, 4) (sur la définition du temps : p. 39 [p. 24, 15-16 Thesleff] et commentaire p. 117-118) ; bibliographie dans l'article cité à la note suivante, « La définition stoïcienne du temps dans le miroir du néoplatonisme », p. 505-506. – Le long développement consacré au commentaire de Jamblique a un parallèle dans le Commentaire de Simplicius sur la *Physique* (p. 786, 11-787, 28 Diels [CAG IX]). Voir Ph. HOFFMANN, « Jamblique

d'Aristote – qui avait associé deux formules tirées d'Aristote et de la physique stoïcienne (le temps est « *le nombre d'un certain mouvement ou aussi, d'un point de vue universel, l'intervalle de la nature du Tout* », κινάσιός τινος ἀριθμός ἢ καὶ καθόλω διάστημα τῆς τοῦ πάντος φύσιος, p. 350, 11-12)⁵. Le commentaire de Jamblique, cité ou paraphrasé par Simplicius, présente deux intérêts majeurs. On y lit d'une part (p. 350, 10-352, 20) une interprétation du temps, conçu *à la fois* comme un nombre γενεσιουργός (c'est-à-dire « engagé [intrinsèquement] dans la production du devenir ») qui procède d'une « monade » (le mouvement psychique premier), et comme un « intervalle » (διάστημα) originaire, cause transcendante de tout ordre (τάξις) exprimé par un « antérieur-postérieur » (πρότερον καὶ ὕστερον) dans les actions et dans les mouvements⁶. D'autre part, commentant Archytas (Simpl. p. 352, 24-353, 15 = p. 29, 11-30, 16 Thesleff), à travers lequel il relit les analyses du « maintenant » (τὸ νῦν) au livre IV de la *Physique* d'Aristote, Jamblique (p. 353, 19 ss.) étudie le « propre » (ἴδιον) du temps en posant une distinction hiérarchisée entre deux aspects : le caractère « indivis » (ἀμερές) du *maintenant* (et, corrélativement, du temps) est envisagé du point de vue de l'εἶδος (situé au plan de l'οὐσία) et son caractère « sans subsistance » (ἀνυπόστατον) est envisagé au niveau, inférieur, des réalités engagées dans la génération et la corruption, c'est-à-dire au plan de la *participation* des sensibles aux οὐσίαι transcendantes. L'interprétation de *Timée* 37 D (le temps, image mobile de l'éternité) [p. 356, 1-7] permet d'établir un lien de modèle à image entre « ce qui demeure dans l'unité » (l'éternité) et le *maintenant* du temps (p. 356, 3-4).

Simplicius, tout en manifestant à l'endroit du commentaire de Jamblique la considération et le respect dus à une autorité « divine », lui substitue cependant une interprétation « plus naturelle » – moins hiérarchisante – de la définition d'Archytas, conformément à une préférence qui se marque aussi ailleurs, et qui lui vient sans aucun doute des leçons de son maître Damascius. L'argument mobilise la doctrine – platonicienne – qui fait du temps une image de l'éternité, et offre une interprétation plus sobre de la définition d'Archytas :

... peut-être est-il plus naturel (αὐτοφύεστερον) également d'entendre la définition d'Archytas en ce sens : [le temps] est « nombre d'un certain mouvement » (κινήσεώς τινος ἀριθμός) non pas au sens où il faudrait distinguer entre un temps désigné par

exégète du pythagoricien Archytas : trois originalités d'une doctrine du temps », *Les Études Philosophiques*, 1980, 3, p. 307-323 ; et D. P. TAORMINA, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Paris 1999, p. 57-100 (« De l'éternité et des temps chez Jamblique »).

5. Sur cette formule, qui est fabriquée par le faussaire à partir des formules d'Aristote et des Stoïciens (Zénon et Chrysippe), voir Ph. HOFFMANN, « La définition stoïcienne du temps dans le miroir du néoplatonisme (Plotin, Jamblique) », dans le recueil collectif *Les Stoïciens* (dir. G. ROMÉYER DHERBEY, éd. J.-B. GOURINAT), Paris 2005 (coll. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), p. 487-521 (aux p. 507-511).
6. Voir Ph. HOFFMANN, « La définition stoïcienne du temps dans le miroir du néoplatonisme », aux p. 504-520 (p. 519-520).

le mouvement⁷ et un autre temps désigné par le nombre, mais il faut considérer que toutes ces expressions s'appliquent au même temps. Car de même que l'éternité possède – nous le savons – l'unité sous le mode de la permanence (μονίμως τὸ ἐν εἶχεν)⁸, et qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre une éternité envisagée du point de vue du repos (κατὰ τὸ ἐστώς) et une éternité envisagée du point de vue de l'unité (κατὰ τὸ ἓν), de même aussi le temps – aussi bien le temps qui est venu à l'existence à titre premier dans l'âme, que celui qui procède de celui-là dans le devenir –, le temps est un nombre qui est [engagé] dans le mouvement (ἀριθμὸς ἐν κινήσει), et c'est le même [temps] qui est aussi intervalle de la nature du Tout (διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως)⁹. En effet, de même que l'éternité coexiste (συνυπῆρχεν) à l'être, quand on l'envisage du point de vue de son essence indivisible et immobile, rassemblée et totale, de même le temps cosubsiste (συνυπέστη) au Tout en devenir, quand on l'envisage du point de vue de la *distension* (διάστασις) du devenir, qui est en mouvement et qui est perpétuellement différente selon les instants. (p. 356, 10-20)

Cette section du commentaire s'achève par l'examen de trois questions complémentaires.

La première question concerne le rapport du temps et de l'âme, question cruciale dans la pensée néoplatonicienne depuis le Traité 45 (III, 7), *Sur l'éternité et le temps*, de Plotin. Dans le contexte de la doctrine des « mesures », qui est développée dans les deux grands « corollaires » du Commentaire sur la *Physique*¹⁰, Simplicius expose rapidement l'idée selon laquelle, puisque « l'âme est intermédiaire entre la substance indivisible et la substance divisible » (cf. Platon, *Timée*, 35 A 1-6), c'est-à-dire entre l'intelligible et le sensible, qui ont pour « mesures » l'éternité (αἰών) et le temps (χρόνος), sans doute convient-il de poser pour l'Âme une « mesure » spécifique, distincte de l'éternité comme du temps, et antérieure au temps :

Cette question encore mérite d'être examinée : le temps s'est-il constitué originellement (πρώτως... ὑπέστη) dans l'âme ou à partir de l'âme ? Car puisque l'âme est intermédiaire entre la substance indivisible et la substance divisible, elle possédera alors aussi une mesure connaturelle (μέτρον... συμφυές) qui sera la [mesure] intermédiaire (μέσον) entre l'éternité et le temps, et qui lui cosubsistera essentiellement

-
7. Le mouvement essentiel de l'âme, selon l'interprétation de Jamblique, qui serait une « monade » antérieure au « nombre », les deux plans de l'âme et du devenir, hiérarchisés, ayant ainsi des temps *différents*.
 8. L'argument de Simplicius passe par un retour au *Timée* de Platon, et repose sur la ressemblance du temps à l'éternité (αἰών) qui « demeure dans l'un » (37 D 6).
 9. Simplicius reprend ici les termes mêmes de la définition du temps donnée par Archytas.
 10. Voir Ph. HOFFMANN, « Le temps comme mesure et la mesure du temps selon Simplicius », dans F. BRIQUEL-CHATONNET et H. LOZACHEUR (éd.), *Proche-Orient Ancien : temps vécu, temps pensé. Actes de la Table ronde du 15 novembre 1997 organisée par l'URA 1062 « Études Sémitiques »*, Paris 1998 (coll. Antiquités sémitiques, III), p. 223-234 ; et surtout Id. et P. GOLITSIS, « Simplicius et le "lieu". À propos d'une nouvelle édition du *Corollarium de loco* », *Revue des études grecques* 127 (2014), p. 119-175 (où l'on trouvera une présentation de la doctrine des quatre « mesures rassemblantes », μέτρα συναγωγά : nombre, mesure spécifique de la grandeur [μέγεθος], lieu et temps).

(κατ' οὐσίαν ταύτῃ συνυφεστηκός) : et c'est à partir de cette mesure-là (*c'est-à-dire à partir de la mesure propre à l'âme*) que, de manière immédiate (προσεχῶς), vient à l'existence (ὀφίσταται) le temps au sens propre (ὁ χρόνος ὁ κυρίως), dans les réalités qui sont au sens propre (κυρίως) soumises au devenir. Mais cette question, il faut en renvoyer l'examen à un autre moment. (p. 356, 20-25)

Un texte du *Corollarium de tempore* (*In Phys.*, p. 783, 1-28 ss. Diels [CAG IX]) explique ainsi qu'il y a en fait quatre « mesures » correspondant respectivement aux plans de l'Intelligible, de l'Âme, du Ciel et de la zone sublunaire (le devenir). Seuls l'Intelligible et le devenir ont des « mesures » pour lesquelles un nom existe (αἰών et χρόνος). Les deux autres niveaux de réalités, intermédiaires, ont certes des « mesures » propres (correspondant aux modes distincts de *distension* de l'Âme et du Ciel, qui est dans une perpétuité infinie), mais ces mesures ne sont pas désignées par un nom spécifique. Platon et Aristote ont sur le fond la même doctrine (la doctrine *néoplatonicienne*, qui permet de les harmoniser), mais Platon dans le *Timée* englobe sous l'appellation de « temps » les trois mesures de l'Âme, du Ciel et de la zone sublunaire, tandis qu'Aristote fait l'inverse, en absorbant dans l'éternité les trois « mesures » supérieures, et en leur opposant le temps qui concerne au sens propre la génération et la corruption. C'est à une doctrine de ce type que fait allusion le Commentaire aux *Catégories*, mais il aurait été ici hors de propos d'approfondir cette doctrine physico-théologique.

Le deuxième point examiné se comprend lui aussi par rapport à la doctrine des « mesures » exposée dans le Commentaire sur la *Physique*, et répond à la question de l'« utilité » (χρεία)¹¹ du temps, dans la perspective philosophique de Damascius. Le temps confère aux processus de génération et aux actions, dans le devenir, ordre et distinction, et empêche la « confusion » (σύγχυσις) des événements historiques :

Quant à l'utilité (χρεία) que le temps procure à l'Univers, voici un point qu'il convient d'ajouter. Car de même que l'étant (τὸ ὄν), grâce à l'éternité, est tout entier à la fois, rassemblé dans l'unité (ἐν ἐνὶ συνηρημένον), de même le devenir, grâce au temps, est, de manière ordonnée, dans un état de distinction achevée (ἐν τάξει διακέκριται)¹². Si le temps n'existait pas, il y aurait une confusion aussi bien des processus de génération que des actions (σύγχυσις... καὶ τῶν γενέσεων καὶ τῶν πράξεων), au point que les événements présents se confondraient (συγκεχύσθαι) avec ceux de la guerre de Troie¹³. (p. 356, 26-30)

Enfin, le traité d'Archytas, qui utilise aussi la *Physique* d'Aristote, reproduit les considérations sur l'existence labile et incertaine du temps, et Simplicius, dont parallèlement tout le projet, dans le *Corollarium de tempore*, est de montrer comment

11. Sur le rôle joué, dans la pensée de Damascius (et de Simplicius) par la considération de l'« utilité » (χρεία) des « mesures rassemblantes » (comme le lieu ou le temps) pour les réalités engagées dans la διάστασις, voir « Simplicius et le “lieu” », spéc. p. 141, 142, 155-157, 165 (tableau), 167, 170-172 (trad. du texte, *In Cat.*, p. 364, 7-35 K.).

12. L'usage du parfait (διακέκριται) est dans la manière de Damascius.

13. Dans un texte parallèle du *Corollarium de loco*, *In Phys.*, p. 626, 13-16 D., Simplicius prend l'exemple de la guerre de Troie et de la guerre du Péloponnèse.

son maître Damascius a finalement résolu les apories aristotéliennes sur l'existence du temps, achève son examen du *ποτέ* par cette aporie, suivie d'une très brève solution qui sauve l'existence du temps (du point de vue de sa « forme », τῷ εἶδει). La section du *Commentaire* aux *Catégories* consacrée au *ποτέ* s'achève sur ces considérations, qui pour Simplicius sont essentielles :

[*Aporie*] Mais comment se fait-il, bien que le temps possède une telle puissance (δύναμις)¹⁴ [scil. la puissance d'ordonner le devenir et de le prémunir contre la σύγκυσις], qu'Archytas affirme que le temps ou bien n'existe absolument pas (τὸ παράπαν οὐκ εἶναι), ou bien n'existe qu'obscurément et à peine (ἀμυδρὸν καὶ μόλις εἶναι)¹⁵ ? La raison en est qu'il compare le temps aux choses qui existent au sens propre (κυρίως) et de manière véritable (ἀληθῶς), et c'est pourquoi il l'a condamné à ce sort (ταύτην αὐτοῦ τὴν μοῖραν κατεψηφίσατο), parce qu'il [le temps] possède l'être dans le devenir, que le passé n'est plus, que le futur n'est pas encore, et que le « maintenant » est sans parties et indivisible. Comment donc, en conclut Archytas, une telle réalité pourrait-elle avoir, non pas une simple existence (ὑπάρχειν... ἀπλῶς), mais une existence véritable (κατ' ἀλήθειαν) ? Car l'existence réelle (τὸ ὄντως εἶναι) n'appartient pas au temps, comme elle n'appartient pas non plus au devenir. Et Archytas semble aussi, par rapport aux autres réalités continues, donner au temps une existence (ὑπόστασις) plus faible (ἀμενηνοτέρα), parce que dans la ligne, la surface et le lieu les parties existent toutes ensemble (ὑφέστηκεν ὁμοῦ), tandis que dans le temps une partie est détruite, et l'autre n'est pas encore.

[*Solution de Simplicius*] Mais peut-être [peut-on dire] que, même les choses qui semblent [seulement] exister, puisqu'elles sont soumises au devenir et emportées dans un flux perpétuel (ἀεὶ ρέοντα), – même ces choses-là existent identiques formellement¹⁶, et non pas numériquement (τῷ εἶδει τὰ αὐτὰ ὑφέστηκεν, ἀλλ' οὐ τῷ ἀριθμῷ), ce qui est précisément le cas du « maintenant » dans le temps. (p. 356, 30-357, 5)

La fin de la section du *Commentaire* aux *Catégories* consacrée au *ποτέ* offre ainsi, à travers ces diverses questions et remarques supplémentaires, un aperçu extrêmement intéressant sur ce que l'on pourrait appeler la « marge de manœuvre » du commentateur, Simplicius, dont la pensée personnelle doit à la fois respecter l'autorité de la tradition (Archytas, Jamblique) et faire droit aux exigences de la vérité et de la *recherche*. Cette attitude d'esprit est décrite dans le Prologue du *Commentaire* aux *Catégories*¹⁷, et l'on sait par ailleurs combien la maxime « *Amicus Plato sed magis amica veritas* » est importante pour les philosophes de l'Antiquité¹⁸.

14. L'évidence de cette δύναμις est telle qu'une οὐσία doit être à son origine et lui être coordonnée, ce qui implique que le temps possède une véritable *existence*.

15. Cf. Aristote, *Physique*, IV, 10, 217 b 32-33 (ὅτι μὲν οὖν ἡ ὁλως οὐκ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς, ἐκ τῶνδὲ τις ἂν ὑποπεύσειεν).

16. Ce qui leur garantit une forme de consistance ontologique.

17. Simplicius, *In Cat.*, p. 7, 23-32 (26-29) KALBFLEISCH. L'exégète doit avoir κρίσις ἀδέκαστος, un jugement intègre, indépendant du poids des autorités (fût-ce celle d'Aristote).

18. Sur l'histoire de cette maxime, lire L. TARÁN, « Amicus Plato, sed magis amica veritas. From Plato and Aristotle to Cervantes », *Antike und Abendland* 30 (1984), p. 93-124 ; repris dans L. TARÁN, *Collected Papers (1962-1999)*, Leyde-Boston-Cologne 2001, p. 1-46.

2. Recherches sur les traités de Michel Psellos relatifs aux *Oracles Chaldaïques*

Cette année a vu le début d'une enquête sur les *Oracles Chaldaïques*, « Bible des néoplatoniciens »¹⁹, à partir de la lecture de plusieurs opuscules de Michel Psellos (1018-*ca* 1081), commodément rassemblés naguère par le P. Édouard des Places dans l'édition des *Oracles Chaldaïques* dans la Collection des Universités de France²⁰, et accessibles de façon philologiquement rigoureuse dans l'excellente édition critique due à Dominic J. O'Meara dans la collection Teubner²¹. La recherche sur les *Oracles Chaldaïques* (= OC), dont l'histoire longue²² est marquée par la dissertation de Wilhelm Kroll en 1894²³ et l'étude de Willy Theiler en 1942²⁴, puis par la publication posthume du grand livre de Hans Lewy (*Chaldaean Oracles and Theurgy*) en 1956²⁵, a connu un regain de dynamisme ces dernières années, avec

-
19. Sur l'histoire de cette formule célèbre, attribuée à Franz Cumont, voir H. SENG, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles Chaldaïques*, Turnhout 2016 (coll. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 170), p. 19-20. Voir le résumé des conférences d'H. Seng données à l'EPHE en 2010 (*Annuaire EPHE-SR* 118, 2009-2010 [2011], p. 117-124. En ligne, DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.950>, consulté le 3 juillet 2020), et la présentation de cet ouvrage dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2018, 2, p. 445-448.
 20. *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*, éd. É. DES PLACES, Paris 1971 (1989² ; 3^e tirage revu et corrigé par A. Ph. SEGONDS, 1996), spécialement p. 153-201 (Appendice : Textes de Psellus relatifs aux « Oracles chaldaïques »), mais voir aussi les p. 202-212 (« Extraits chaldaïques » de Proclus, le *Commentaire* perdu de Proclus aux *Oracles Chaldaïques* étant la source de Psellos), et les p. 218 (Psellos, Oraison funèbre de Jean Xiphilin) et 219-224 (divers autres textes, dont l'*Accusation de Michel Cérulaire*). Lire aussi la communication d'É. DES PLACES, « Le renouveau platonicien du XI^e siècle : Michel Psellus et les *Oracles chaldaïques* », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 110/2 (1966), p. 313-324. – Le recueil de DES PLACES a été suivi (et traduit en anglais) par R. MAJERCIK, *The Chaldean Oracles*, Leyde-New York-Copenhague 1989, où les fragments sont munis de commentaires qui utilisent largement le livre de Hans Lewy.
 21. D. J. O'MEARA, *Michaelis Pselli Philosophica minora. II. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, Leipzig 1989.
 22. L'histoire de la réception et de l'étude des *Oracles Chaldaïques* est retracée de façon très complète par H. SENG, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive*, p. 29-39 (avec une bibliographie aux p. 133-143, spéc. p. 136-143). Lire aussi l'Avertissement de H. D. SAFFREY, *Wilhelm Kroll. Discours sur les Oracles Chaldaïques*, Paris 2016 (coll. Textes et Traditions, 28), p. VII-XII.
 23. W. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894 (coll. Breslauer Philologische Abhandlungen, 7, 1) ; réimpr. Hildesheim 1962. Kroll, à qui l'on doit par ailleurs, entre beaucoup d'éditions, l'édition du *Commentaire* de Proclus sur la *République* de Platon parue ultérieurement (Teubner, 1899-1901), a tenté systématiquement de distinguer (si difficile soit cette entreprise) la théologie chaldaïque originaire des interprétations et reconstitutions néoplatoniciennes, et consacré des remarques critiques aux schèmes (triadiques, mais aussi hebdomadique) imposés au matériau chaldaïque par Proclus. Le travail de pionnier de Kroll a été reconnu par Lewy et est rappelé par H. D. SAFFREY, *Wilhelm Kroll. Discours sur les Oracles Chaldaïques*, p. VIII-IX.
 24. W. THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942 (repris dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 252-301).
 25. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire 1956. Le chap. II (p. 67-176) est tout entier consacré au système chaldaïque du monde intelligible.

en particulier le travail de Michel Tardieu – qui a donné une réédition augmentée du livre de Lewy avec une bibliographie complète sur les *Oracles*²⁶ –, les nombreuses publications de Helmut Seng – qui a offert dans la « Bibliothèque des Hautes Études, Sciences religieuses » (EPHE/Brepols) une précieuse synthèse en français²⁷ sur le système des *OC* –, plusieurs colloques²⁸ ou encore la récente traduction (2016), par le P. Henri Dominique Saffrey, du livre fondateur de Wilhelm Kroll²⁹, dont toutes les références aux contextes citateurs ont été actualisées, tandis que l'apparat des sources et lieux parallèles, dans l'édition O'Meara, permet une utile circulation entre les textes, et que la magistrale notice « Proclus de Lycie » dans le *Dictionnaire des Philosophes antiques* présente une liste complète des sources permettant de reconstituer le Commentaire de Proclus³⁰, de nombreux textes ou citations de Psellos³¹ donnant accès à ce commentaire perdu. Après avoir consacré

-
26. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy... Troisième édition par Michel Tardieu, avec un supplément "Les Oracles chaldaïques 1891-2011"*, Paris 2011 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 77) ; Paris, IEA, 1978². On doit à Michel Tardieu un article très important : « La Gnose Valentinienne et les Oracles Chaldaïques », dans B. LAYTON (éd.), *The Rediscovery of Gnosticism, I. The School of Valentinus*, Brill, Leyde 1980, p. 194-237.
 27. H. SENG, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles Chaldaïques*, cité *supra* (n. 19) : bibliographie p. 133-143, spéc. p. 140-141 (publications d'H. Seng) ; les p. 19-40 (Introduction) comportent, on l'a dit, un exposé très complet sur l'origine des *OC* et l'histoire de leur interprétation et de leur réception.
 28. Notamment : *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption* (Actes du Colloque de l'Université de Konstanz, 15-18 novembre 2006), éd. H. SENG et M. TARDIEU, Heidelberg 2011 (coll. Bibliotheca Chaldaica, 2) ; *Oracles chaldaïques : Fragments et philosophie*, éd. A. LECERF, L. SAUDELLI, H. SENG, Heidelberg 2014 (coll. Bibliotheca Chaldaica, 4).
 29. H. D. SAFFREY, *Wilhelm Kroll. Discours sur les Oracles Chaldaïques*, cité *supra* (n. 22), avec une utile traduction (p. 105-108) du petit article de synthèse de W. KROLL, « Die chaldäischen Orakel », *Rheinisches Museum*, NS 50 (1895), p. 636-639 (trad. SAFFREY p. 108 : « Syrianus et Proclus ont eu beaucoup de mal pour adapter leur propre système à celui infiniment plus simple des *Oracles* »).
 30. C. LUNA et A.-Ph. SEGONDS †, notice « Proclus de Lycie » (P 292), dans R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des Philosophes antiques*, Vb, Paris 2012, p. 1546-1657 (aux p. 1600-1606, avec un inventaire exhaustif des sources disponibles pour reconstruire le commentaire perdu de Proclus sur les *OC*). Voir aussi L. BRISSON, notice « Oracles chaldaïques » (O 34), dans *Dictionnaire des Philosophes antiques*, IV, Paris 2005, p. 784-792 (p. 791).
 31. Sur Psellos philosophe et les *OC*, voir par exemple : É. DES PLACES, « Le renouveau platonicien du XI^e siècle », cité *supra*, n. 20 ; K. IERODIAKONOU, notice « Psellos (Michel) » [P 312], dans le *Dictionnaire des Philosophes antiques*, Vb, p. 1712-1717 (p. 1715-1716), où l'on trouvera les informations bibliographiques ; D. J. O'MEARA, « Psellos' *Commentary on the Chaldaean Oracles* and Proclus' lost Commentary », dans H. SENG (éd.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, Heidelberg 2013 (coll. Bibliotheca Chaldaica, 3), p. 45-58, avec bibliographie aux p. 57-58 (O'Meara examine les liens complexes et encore problématiques entre l'Ἐξήγησις τῶν χαλδαϊκῶν ῥητῶν [= *Philosophica minora* II 38 ; p. 162-186 des Places ; recueil d'oracles avec commentaires et évaluation de la compatibilité, ou non, des *OC* avec la doctrine chrétienne], le Commentaire (perdu) de Proclus sur les *OC* (auquel Psellos n'a probablement pas eu un accès direct), les « Extraits chaldaïques » de Proclus dans le *Vaticanus gr.* 1026, et aussi l'ouvrage critique de Procope de Gaza [VI^e s.]). Une présentation générale chez H. SENG, *Un livre sacré*, p. 29-31.

quelques études à des « oracles » particuliers et à leurs contextes néoplatoniciens³², j'ai ainsi décidé d'examiner les textes de Psellos, dans la perspective notamment d'une remontée au Commentaire perdu de Proclus aux *OC*, qui devrait, dans les années à venir, être poursuivie et élargie avec plusieurs collègues, chercheurs au CNRS ou à l'Université.

On sait, grâce à son disciple Marinus³³, que Proclus (412-485) n'avait « reçu de son professeur (*scil.* Syrianus) que quelques éléments [de la théologie Orphique et de la théologie Chaldaïque] et pour ainsi dire de simples semences (στοιχεῖα ἅπτα καὶ οἰονεῖ σπέρματα) », en raison notamment du dissentiment entre Proclus, tenant de l'autorité des *Oracles* (τὰ Λόγια), et le philosophe syrien Domninus, autre élève de Syrianus qui préférerait les poèmes d'Orphée (τὰ Ὀρφέως). Syrianus, embarrassé par ce débat et empêché par la mort, n'avait pu, sur ces textes à l'autorité suprême, et notamment sur les *Oracles*, délivrer que des « points de départ » (τὰς ἀφορμὰς), mais il laissait par ailleurs à Proclus un ouvrage (perdu) sur *L'harmonie d'Orphée, Pythagore, Platon avec les Oracles [Chaldaïques]* (Συμφωνία Ὀρφέως Πυθαγόρου Πλάτωνος πρὸς τὰ Λόγια, βιβλία δέκα), dont le titre seul est conservé en deux endroits par la Souda³⁴, et qui joue un rôle majeur dans la construction dogmatique de Proclus³⁵. Marinus nous apprend que « après la mort de Syrianus, [Proclus] lut soigneusement les commentaires (ὑπομνήματα) de ce philosophe sur Orphée, les immenses commentaires de Porphyre et de Jamblique sur les *Oracles* et les écrits des Chaldéens qui s'y rattachent (τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα)³⁶ ; il se nourrit enfin des divins *Oracles* eux-mêmes (αὐτοῖς... τοῖς θείοις Λογίοις ἐντρεφόμενος), et ainsi s'éleva jusqu'aux plus hautes

32. Voir *Annuaire EPHE-SR* 125 (2018), p. 178-179, et n. 6-7 et 11-12. [En ligne] URL : <https://journals.openedition.org/asr/1895> (consulté le 27 avril 2020).

33. Voir Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, éd. SAFFREY-SEGONDS-LUNA, Paris 2001 (Collection des Universités de France), § 26, 3-36 (p. 30-31, avec la riche annotation aux p. 146-149). Il s'agit, on le sait, de l'éloge prononcé publiquement par Marinus, le 17 avril 486, pour le premier anniversaire de la mort de Proclus. – Cf. aussi H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I*, Paris 1968, Introduction, p. XX.

34. Ce titre apparaît deux fois dans la Souda, Σ 1662, t. IV, p. 479, 1-2 Adler (Syrianus) et Π 2473, t. IV, p. 210, 12-13 A. (Proclus), et l'on a formulé l'hypothèse que Proclus aurait complété le travail de Syrianus (voir la note suivante, la notice de Concetta Luna).

35. Lire H. D. SAFFREY, « Accorder entre elles les traditions théologiques : une caractéristique du néoplatonisme athénien », dans E. P. BOS et P. A. MEIJER (éd.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leyde-New York-Cologne 1992 (coll. Philosophia Antiqua, 53), p. 35-50 ; repris dans *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000 (coll. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 24), p. 144-158 (voir p. 145 et n. 11 [Kroll a corrigé heureusement le texte de la Souda : πρὸς au lieu de περὶ] ; p. 149). L'ouvrage (Συμφωνία) est cité par Proclus, *Théologie Platonicienne*, IV, 23, p. 69, 12 SAFFREY-WESTERINK (voir la n. 6 *ad loc.*, p. 167). Voir aussi la n. 8 p. 140 dans l'édition de Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, dans la CUF ; H. SENG, *Un livre sacré*, p. 26-27 ; et la notice « Syrianus d'Alexandrie » (S 181) par C. LUNA, dans le *Dictionnaire des Philosophes antiques* (R. GOULET [éd.]), VI, Paris 2016, p. 678-707 (p. 698-699 : « on peut penser que [...] Proclus a repris, revu et augmenté l'ouvrage de son maître ; il reste qu'il ne s'agit là que d'une simple hypothèse »).

36. Les *Oracles* eux-mêmes (en hexamètres) doivent être distingués des « écrits des Chaldéens » (les théurges), qui étaient en prose.

des vertus (ἐπὶ τὰς ἀκροτάτας τῶν ἀρετῶν) accessibles à l'âme humaine, celles que Jamblique, l'inspiré des dieux (ἐνθους), a excellemment nommées théurgiques (θεουργικάς) ». L'exégèse savante des *OC* et des écrits des Chaldéens s'ordonnait donc, pour Proclus, à l'acquisition des plus hautes vertus, selon la complexe doctrine néoplatonicienne de la hiérarchie des vertus, et l'érudition philosophique ne se séparait pas d'enjeux spirituels et existentiels typiques du néoplatonisme grec. Marinus poursuit en décrivant le travail acharné sur les *OC* – travail de rassemblement, de critique et de commentaire – que Proclus mit cinq années à accomplir : « Il rassembla les exégèses (ἐξηγήσεις) des philosophes ses prédécesseurs et les élaboras en y appliquant un examen critique convenable (μετὰ τῆς προσηκούσης ἐπικρίσεως) ; il mit par écrit (κατεβάλετο) diverses compositions sur des sujets Chaldaïques (Χαλδαϊκὰς ὑποθέσεις) et, en particulier, ses Commentaires suprêmement importants sur les *Oracles* transmis par les dieux (τὰ μέγιστα τῶν ὑπομνημάτων εἰς τὰ θεοπαράδοτα Λόγια). Tout cela lui prit cinq années entières ». Suit le récit étonnant du songe par lequel Plutarque d'Athènes annonce à Proclus qu'il vivra autant d'années qu'il y avait de « quaternions » dans son ouvrage sur les *Oracles*, soit soixante-dix³⁷ années (les années supplémentaires vécues par Proclus, nous explique Marinus, ne comptent pas vraiment puisqu'il vécut exténué, sans forces, οὐκέτι ἐρρωμένως). Ce songe divin (τὸ θεῖον ἐνύπνιον ou ὄνειρον) souligne évidemment que l'étude et la méditation des *Oracles* tinrent une place fondamentale dans la vie et la spiritualité de Proclus, qui leur accordait l'autorité suprême en matière de théologie. Marinus nous rappelle, à la fin de son éloge, que Proclus disait souvent : « Si j'étais le maître, de tous les livres des Anciens, je ne laisserais en circulation que les *Oracles* et le *Timée*, et je priverais les hommes de ce temps de tous les autres, car parmi ceux qui les lisent au hasard et sans les examiner à fond, il en est qui en éprouvent du dommage »³⁸. La lecture et le commentaire des *Oracles* ont donc tenu une place centrale dans la vie et la recherche théologique de Proclus, et au *x^e* siècle Psellos, philosophe polymathe soucieux de « réconcilier le dogme chrétien avec les anciennes traditions philosophiques »³⁹, et bon connaisseur de Proclus et des néoplatoniciens, prêta un immense intérêt aux *OC*. Il pouvait en effet encore lire, peut-être par l'intermédiaire de Procope de Gaza (*v^e-vi^e s.*)⁴⁰, des

37. Soixante-dix quaternions, soit 560 feuillets (1120 pages) : ce commentaire devait être monumental, même si nous ne pouvons avoir d'information sur le type d'écriture et de mise en page. Mais Psellos n'avait pas accès au commentaire lui-même en sa totalité. Selon la démonstration de L. G. WESTERINK, il disposait d'extraits rassemblés par Procope de Gaza (voir *infra*, n. 40).

38. Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, § 38, 15-20 (CUF p. 44, et n. 5 *ad loc.* p. 181 sur la conception des *Oracles Chaldaïques* comme autorité théologique suprême) ; cf. H. SENG, *Un livre sacré*, p. 27.

39. K. IERODIAKONOU, notice citée *supra* (n. 31), p. 1714-1715. Sur Psellos, voir aussi H. SENG, *Un livre sacré*, p. 29-31.

40. L. G. WESTERINK, « Proclus, Procopius, Psellus », *Mnemosyne*, Tertia Series, 10 (1942), p. 275-280 (repris dans *Id.*, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers*, Amsterdam 1980, p. 1-6) ; approuvé (contre une opinion de Polymnia Athanassiadi formulée dans un article par ailleurs très important : « The Chaldaean Oracles : Theology and Theurgy », dans EAD. et M. FREDE [éd.], *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, p. 149-183 [p. 150

extraits du Commentaire (disparu) de Proclus sur les *Oracles chaldaïques*, et son témoignage – à travers les divers textes inspirés par Proclus – est capital. Psellos a principalement rédigé un recueil d'oracles commentés (l'Ἐξήγησις τῶν χαλδαϊκῶν ῥητῶν [Opusc. phil. II 38])⁴¹, inaugurant ainsi la longue série des collections d'*OC* jusqu'à la philologie moderne⁴², et plusieurs exposés synthétiques qui offrent un panorama d'ensemble du système des *OC*.

Nous avons donc lu, pour commencer⁴³, les débuts des trois synthèses de Psellos : l'Opuscule II 39 (ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίοις δογμάτων, *Exposition sommaire et concise des opinions des Chaldéens*, p. 146, 7-148, 19 O'Meara = éd. des Places p. 187-191 ; texte presque identique à celui de l'Opuscule théologique I 23A édité par P. Gautier, Teubner, 1989, p. 91-93) ; l'Opuscule II 40 (ὑποτύπωσις κεφαλαιώδης τῶν παρὰ Χαλδαίοις ἀρχαίων δογμάτων, *Esquisse sommaire des opinions anciennes des Chaldéens*, p. 148, 20-151, 15 O'M. = éd. des Places p. 196-201) et l'Opuscule II 41 (ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρ' Ἀσσυρίοις δογμάτων, *Exposition sommaire et concise des opinions des Assyriens*, p. 151, 16-152, 24 O'M. = éd. des Places p. 192-195), dont nous avons comparé en particulier les sections consacrées aux ordres transcendants – de l'Un aux Intellectifs –, en prêtant une attention particulière (et critique) à l'organisation en triades – très liée à l'*interpretatio* néoplatonicienne⁴⁴ – et en comparant

n. 7]) dans la notice « Proclus de Lycie » (P 292), *Dictionnaire des Philosophes antiques*, Vb, p. 1605. Procope aurait entrepris de réfuter le Commentaire de Proclus aux *OC* : voir E. AMATO, notice « Procopios (Procope) de Gaza » (P 294), *Dictionnaire des Philosophes antiques*, Vb, p. 1675-1691 (p. 1678, 1681 [bibliographie], 1690 [une « hypothèse »]) ; les dates de naissance et de mort de Procope sont inconnues, sans doute *ca* 460/470-*ca* 520/530 (p. 1682). Il est intéressant de rappeler, dans ce contexte, que Procope semble avoir aussi composé une réfutation, au moins partielle, des *Éléments de théologie* de Proclus (Amato, p. 1678, 1688-1690). Procope était sensiblement contemporain de Damascius. – Pour la liste des ouvrages de Psellos traitant des *Oracles Chaldaïques* ou présentant de courts développements sur eux, avec indication des sources et des éditions, voir aussi H. LEWY, *Chaldaean Oracles*, p. 473-479 (Excursus VI : Psellus and the Chaldaeans), qui fait notamment mention des travaux antérieurs de Joseph Bidez.

41. Voir *supra*, n. 31, l'article de Dominic O'Meara.

42. Un panorama complet des études sur les *OC* et des recueils est brossé par H. SENG, *Un livre sacré*, p. 30-40.

43. En laissant momentanément de côté l'Ἐξήγησις τῶν χαλδαϊκῶν ῥητῶν, *Commentaire des Oracles Chaldaïques* [= *Philosophica minora* II 38 O'Meara ; ce commentaire est la source de Pléthon], cf. *supra*, n. 31. Nous lirons ultérieurement, pour la comparer à ces trois exposés sur les principes transcendants, la *Lettre XVII* de Michel Italikos [mort avant 1157] (n° 6 DES PLACES, p. 213-217), qui dépend de Psellos.

44. Selon R. MAJERCIK, « Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations », *Classical Quarterly* 51 (2001), p. 265-296, qui étudie en particulier les triades [Πère-Δύναμις/Puissance-Intellect], et [ἄπαξ ἐπέκεινα-Ἡέκατε-δις ἐπέκεινα] à travers la littérature néoplatonicienne, il est difficile d'identifier un état authentiquement « chaldaïque » des triades, que l'on pourrait isoler de leur interprétation néoplatonicienne. De son côté, H. SENG, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive*, p. 56-61, présente une intéressante synthèse de la « triadologie » chaldaïque et des difficultés de sa reconstruction. On doit relire avec soin, au sujet des triades chaldaïques (à travers les constructions néoplatoniciennes, de Porphyre à Proclus et Damascius), les analyses de P. HADOT dans *Porphyre et Victorinus*, t. I, Paris 1968, par ex. p. 95-99, 107-109, 255-272 ; et tenir encore

la présentation des ordres transcendants de réalités avec la structure des ordres (intelligibles, intelligibles-intellectifs, intellectifs) telle qu'elle est exposée dans la *Théologie Platonicienne*. Luc Brisson, à la suite de Hans Lewy⁴⁵, a décrit le système de correspondances entre la Théologie platonicienne de Proclus (son système) et le classement des entités chaldaïques tel que Proclus, principalement, nous le fait connaître⁴⁶, et le témoignage de Psellos montre que, dans son Commentaire sur les *Oracles*, Proclus présentait le système chaldaïque selon l'organisation hiérarchique démontrée – sur la base de la lecture symphonique des dialogues de Platon – dans sa *Théologie Platonicienne* : le principe de la *sumphônia* de Platon et des *Oracles* commandait cette démarche, et les exposés de Psellos reflètent avec évidence la conception néoplatonicienne et *proclienne* de la doctrine chaldaïque. Le présent résumé ne vise qu'à illustrer un point de méthode : la nécessité de conduire une explication minutieuse de ces textes de Psellos, dans leur déroulement spécifique, en essayant de détecter les affleurements de la source proclienne (structures, vocabulaire). La difficulté fondamentale que l'interprète doit affronter est donc due à la réorganisation du système originel « chaldaïque » selon une grille néoplatonicienne plus complexe et plus différenciée que la structure originelle, dans la mesure où le schéma proclien fait se succéder *deux plans triadiques* puis un plan *hebdomadique* – qui ne sont pas chaldaïques.

Selon l'Opusc. II 39, le « principe unique de toutes choses » (μία ἀρχὴ τῶν πάντων) est « célébré » par les Chaldéens (ἀνυμνοῦσιν) comme l'Un et le Bien (p. 146, 12-13 O'M.), qualifié ailleurs (Opusc. II 40, p. 148, 22 O'M.) d'« ineffable » (ἄρρητον) : on reconnaît là sans peine le Principe premier des néoplatoniciens⁴⁷,

grand compte des remarques de KROLL, *De Oraculis chaldaicis*, qui décrit à plusieurs reprises l'écart entre le système chaldaïque et la triadologie néoplatonicienne (par ex. p. 12-13, 16-17 = trad. SAFFREY p. 16-17, 22-24, etc.).

45. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 481-485 (Excursus VII. Proclus' exposition of the Chaldaean system of the noetic entities) a décrit et reconstitué avec précision l'harmonisation proclienne entre le système « platonicien », la théologie orphique et le système chaldaïque, et constitué (p. 483-484) un tableau de correspondances.
46. L. BRISSON, « La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie Platonicienne* », dans A.-Ph. SEGONDS et C. STEEL (éd.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998), en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink †, Louvain-Paris 2000, p. 109-162 (tableau en Annexe, p. 161-162) ; cf. Id., « Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme. La place et le rôle des *Oracles Chaldaïques* dans le Commentaire sur le *Timée* de Platon par Proclus », dans M.-O. GOULET-CAZÉ et al. (éd.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris 2000 (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 329-353 ; et Id., « Proclus' Theology », dans P. D'HOINE et M. MARTIJN (éd.), *All From One. A Guide to Proclus*, Oxford University Press, Oxford 2017, chap. 10, p. 207-222 et spéc. l'Appendix I en fin de volume (Proclus' Metaphysical and Theological System). Lire aussi, sur le système des OC, Id., « Plato's *Timaeus* and the *Chaldaean Oracles* », dans Gr. J. REYDAMS-SCHILS (éd.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame (IN) 2003, p. 111-132 ; et Id., « Les principes dans les *Oracles Chaldaïques* », dans C. NOIROT et N. ORDINE (éd.), *Omnia in Uno. Hommage à Alain-Philippe Segonds*, Les Belles Lettres, Paris 2012, p. 61-72 (avec un commentaire de OC 37 et OC 1).
47. Cf. Proclus, *Théologie Platonicienne*, II, 6, p. 40, 2-27 SAFFREY-WESTERINK ; *Éléments de théologie*, Prop. 12 et 13.

que les auteurs des *OC* – pour qui le dialogue platonicien de référence était le *Timée* – ne pouvaient évidemment professer⁴⁸. Puis vient un « abîme paternel » (πατρικός βυθός, p. 146, 13 ; 148, 23 ; 151, 18 ; cf. *OC* 18) composé de trois « triades » (ἐκ τριῶν τριάδων συγκείμενος [p. 146, 13-14 ; p. 148, 23-149, 1] ou πληρούμενος [p. 151, 18]) qui correspond au plan proclien de l'Intelligible (νοητόν) étudié dans le livre III (2^e partie, chap. 7 ss.) de la *Théologie Platonicienne*. Chacune de ces triades, que les Chaldéens qualifient aussi d'« intelligibles » (νοηταί p. 151, 20-21) comporte un « père », une « puissance » et un « intellect » (p. 146, 14 ; 149, 1-2). Elle est en effet constituée d'un « père », qui occupe la première place (πρώτος), d'une « puissance » (δύναμις) qui occupe la place médiane (μέση) et d'un troisième terme, un « intellect » (νοῦς ἐπ' αὐτοῖς τρίτος), où l'on reconnaît la fonction *épistrophique* caractéristique du 3^e terme de la triade proclienne puisqu'il est chargé, en un mouvement de retour, de « clore sur elle-même la triade » (συγκλείων πρὸς ἑαυτὴν τὴν τριάδα p. 151, 19-20). Le parallélisme structurel avec les triades procliennes du livre III de la *Théologie Platonicienne* a été mis en évidence, par exemple, par Hans Lewy et Luc Brisson⁴⁹. Après le plan de l'Intelligible vient celui de l'Intelligible et Intellectif, que Psellos décrit en des termes empruntés à Proclus : μεθ' ἃς ἄλλον διάκοσμον τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν (« après les [triades intelligibles], [ils disent qu'il y a] un autre *diacosme* constitué des intelligibles et intellectifs », Opusc. II 41, p. 151, 21-23), et ce *diacosme*, qui est intermédiaire (μέσος) entre les Intelligibles et les Intellectifs, est lui aussi « divisé en trois » (τριχῇ καὶ τοῦτον διηρημένον) : les Iynges (ἰγγες), les Assembleurs (συνοχεῖς) et les Télétarques (τελεταρχαί)⁵⁰ [*idem* dans l'ἔκθεσις « chaldéenne », Opusc. II 39, p. 146, 15-16]. Pour Proclus⁵¹ ces entités correspondent respectivement au premier ordre des Intelligibles et Intellectifs (le lieu supra-céleste du *Phèdre*), à l'ordre médian (qui, suprasensible, récupère en quelque sorte la fonction compréhensive et englobante du Ciel, Οὐρανός) et au 3^e ordre, celui de la voûte « subcéleste » du

48. Ce point essentiel était déjà mis en évidence par KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, p. 10-11 (trad. SAFFREY, p. 13-14).

49. H. LEWY, *Chaldaean Oracles*, p. 483 (tableau) ; L. BRISSON, « La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie Platonicienne* », p. 124-128 et 161 (tableau).

50. Cette terminologie, qui doit renvoyer originellement aux rituels théurgiques, est étudiée dans les divers travaux de W. Kroll, H. Lewy, L. Brisson et H. Seng. Je me permets de renvoyer aussi à mon article « Le rituel théurgique de l'ensevelissement et le *Phèdre* de Platon. À propos de Proclus, *Théologie Platonicienne*, IV, 9 », dans A. VAN DEN KERCHOVE, L. G. SOARES SANTOPRETE (éd.), *Gnose et Manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Paris 2016 (coll. Bibliothèque de l'École des hautes études. Série Histoire et prosopographie de la Section des Sciences Religieuses, 176), p. 857-913 (p. 911-912). – J'adopte ici pour Συνοχεῖς la traduction « assembleurs » (comme par ex. des Places suivi par H. SENG, *Un livre sacré*, p. 76-78), mais H. D. SAFFREY, dans l'édition du livre IV de la *Théol. Plat.* (CUF 1981), parle de dieux « mainteneurs » (συνοχεῖς = συνεκτικοί : par ex. *Théol. Plat.*, IV, 9, p. 28, 4 ; p. 30, 11 ; IV, 21, p. 64, 10 et 17 S.-W.) ; cf. Wilhelm Kroll, *Discours sur les Oracles Chaldaïques*, p. 60-61.

51. Au sujet de la séquence [Iynges, Assembleurs, Télétarques], W. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, p. 39-44 (SAFFREY p. 57-64) avait déjà commencé à montrer tout le poids de la reconstruction proclienne et néoplatonicienne (« On voit avec quels artifices les Néoplatoniciens ont adapté la théologie chaldaïque, beaucoup plus simple, à leur propre théologie » p. 42 [61]).

Phèdre – le grand mythe du *Phèdre* étant le texte fondamental qui fait autorité pour la construction de la doctrine des Intelligibles et Intellectifs dans le livre IV de la *Théologie Platonicienne* (cf. le chap. 4), où Proclus affirme l'accord du *Phèdre* de Platon et des *Oracles* pour ce qui est de la structure du monde intelligible-intellectif et de sa tripartition⁵². Psellos se contente, dans l'ἔκθεσις « chaldéenne » (Opusc. II 39, p. 146, 15) de mentionner « l'Iynge intelligible » (ἡ νοητὴ Ἰνγξ)⁵³. Dans le texte de l'ὑποτύπωσις κεφαλαιώδης (*Esquisse sommaire*, Opusc. II 40, p. 149, 2-10) Psellos parle de triades « intelligibles et intellectives » et distingue entre un premier terme qui est (au singulier) l'Iynge, suivie (μεθ' ἥν) de trois autres Iynges, qualifiées de « paternelles, intelligibles et ineffables » (πατρικαὶ καὶ νοηταὶ καὶ ἄφθεγκτοι), prédicats qui les situent clairement au *premier* rang de l'ordre médian. Ces Iynges divisent les « mondes » en trois régions, ignée (ou empyrée), éthérée et matérielle (ou hylique) [κατὰ τὸ ἐμπύριον καὶ τὸ αἰθέριον καὶ τὸ ὑλαῖον], ce qui leur assigne un rôle principal dans le système chaldaïque des « mondes » et en cosmologie – le relais étant pris, un peu plus bas, selon l'ὑποτύπωσις (p. 149, 10), par les Télétarques, qui eux aussi sont au nombre de trois et régissent, l'un, l'empyrée (ou le monde igné), l'autre l'éther et le troisième la matière (ὧν ὁ μὲν ἐμπύριος, ὁ δὲ αἰθέριος, ὁ δὲ ὑλαρχής) – une correspondance hiérarchisée s'établissant donc entre les fonctions des trois Assembleurs ou des trois Télétarques et celles, plus principales, des trois Iynges. Selon l'ἔκθεσις « chaldéenne », en effet, ce sont les Assembleurs qui, après l'Iynge « intelligible », assument la triple fonction d'organisation des « mondes » (p. 146, 15-16 μετὰ δὲ ταύτην οἱ συνοχεῖς, ὁ ἐμπύριος, ὁ αἰθέριος, ὁ ὑλαῖος). Quoi qu'il en soit, on observe une organisation hiérarchique des Iynges, des Assembleurs et des Télétarques, qui régit la tripartition ultérieure des « mondes »⁵⁴. Le texte de l'ὑποτύπωσις κεφαλαιώδης

52. Proclus, *Théologie Platonicienne*, IV, 9, p. 27, 6-31, 16 éd. SAFFREY-WESTERINK (et l'Introduction du t. IV de la CUF, p. LXXVII). Cf. Ph. HOFFMANN, « Le rituel théurgique de l'ensevelissement et le *Phèdre* de Platon », cité *supra* (n. 50). – Proclus, *Théologie Platonicienne*, IV, 39, p. 111, 5-113, 28 S.-W. (et notes aux p. 188-191), affirme aussi l'accord du *Parménide* et de la doctrine chaldaïque, et dans ce contexte expose la distinction des trois triades ([Iynges], συνοχεῖς et Télétarques) et leur correspondance avec la tripartition des « mondes » (ἐμπύριος, αἰθέριος, ὑλαῖος) ; le texte de Psellos, ὑποτύπωσις [Opusc. 40, p. 149, 2 ss. O'M.], est partiellement cité et commenté p. 188-189, n. 2).

53. Elle est dite νοητή parce que, dans l'ordre médian des Intelligibles et Intellectifs elle occupe le premier rang, *intelligible*, correspondant aux Formes du lieu supracéleste du *Phèdre*.

54. L'ἔκθεσις « chaldéenne » (Opusc. II 39, p. 146, 9-12) précise qu'il y a, en fait, *sept* « mondes » (cf. OC 57) : un ἐμπύριος, trois αἰθέριοι et trois ὑλαῖοι, « dont le dernier est dit terrestre (χθόνιος) et ennemi de la lumière (μισοφαις), c'est le lieu sublunaire qui a aussi en lui la matière qu'ils appellent "abîme" (βυθός) » (cf. KROLL p. 63 [SAFFREY p. 92]). On pense généralement que le monde igné, ἐμπύριος, correspond au plan intelligible des Idées et qu'il n'est pas corporel. Sur cette question difficile, voir une discussion dans mon article « Φάος et τόπος. Le fragment 51 des Places (p. 28 KROLL) des *Oracles Chaldaïques* selon Proclus et Simplicius (*Corollarium de loco*) », dans A. LECERF, L. SAUDELLI, H. SENG (éd.), *Oracles chaldaïques : Fragments et philosophie*, Heidelberg 2014 (coll. Bibliotheca Chaldaica, 4), p. 101-152 (p. 117-120) ; H. SENG, *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΣΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben*, Heidelberg 2009 (coll. Bibliotheca Chaldaica, 1), p. 75-79 (Exkurs : Ἐμπύριος, αἰθέριος, ὑλαῖος κόσμος) ; Id., *Un*

(Opusc. II 40, p. 149, 6-13) est extrêmement intéressant en ce qu'il permet d'apercevoir l'interprétation typiquement néoplatonicienne développée par Proclus, et dont Psellos doit suivre d'assez près la rédaction. Les trois Iynges, nous l'avons vu, sont « paternelles », « intelligibles » et « ineffables », ce qui décrit avec précision l'ordre supérieur des Intelligibles et Intellectifs (car les Formes dans le lieu supracéleste du *Phèdre* sont comme des *intelligibles* dans l'ordre médian des Intelligibles et Intellectifs, et reçoivent dans leur ordre propre les prédicats qui, antérieurement, caractérisent les Formes intelligibles au sens premier du terme). « Elles [les Iynges] produisent les [états d'] union (ou d'unité) *ineffables* de toutes choses » (αἱ μὲν ἱγγες τὰς ἀφθέγκτους αὐτοῖς [= ?] ἐνώσεις τῶν πάντων ὑφιστάσιν), tandis que les Assembleurs, qui viennent immédiatement après les Iynges (μετὰ... τὰς ἱγγας προσεχεῖς) et qui, « intermédiaires entre les intelligibles et les intellectifs [de cet ordre médian], fixent en eux-mêmes le “centre” de la communauté de ces deux [niveaux de réalités] à la fois » (μεταξὺ τῶν νοητῶν καὶ τῶν νοερῶν κέντρον τῆς ἀμφοτέρων κοινωνίας ἐν αὐτοῖς πηξάμενοι), « unifient les processions de la pluralité des êtres » (τὰς προόδους τοῦ πλήθους τῶν ὄντων ἐνίζουσι) – ce qui suppose à ce niveau qu'il y a déjà une *procession* qui a besoin d'être unifiée. Les Iynges, les Assembleurs et les Télétarques sont des « monades » présentant des degrés décroissants d'unité, la pluralité commençant à se manifester dans le rang médian pour s'achever pleinement au 3^e niveau (p. 149, 11-13) : Εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἱγγες μονάδες μόνον, οἱ δὲ συνοχεῖς μονάδες ἤδη προφαίνουσαι τὸ πλήθος, οἱ δὲ τελετάρχει μονάδες διηρημένον ἔχουσαι τὸ πλήθος, « Les Iynges sont seulement des monades, les Assembleurs, des monades qui, déjà, laissent apparaître la pluralité, et les Télétarques, des monades où la pluralité est dans un état de division achevée ». On reconnaît là, clairement, un schème néoplatonicien tardo-antique (une séquence du type ἀδιαίρετον, διαιρούμενον, διηρημένον), directement empruntée au commentaire de Proclus. Psellos décrit ensuite l'ordre des Intellectifs et l'on reconnaît la structure hebdomadique (deux triades et une monade : 3 x 2 + 1) démontrée par Proclus dans le livre V de la *Théologie Platonicienne*. Voici ce qu'écrit par exemple Psellos dans l'ἔκθεσις « assyrienne » (p. 151, 23-25 O'M.) : Μετὰ δὲ τὸν μέσον διάκοσμον ὁ νοερός ἐστι μίαν μὲν ἔχων τριάδα πατρικήν, τὴν τοῦ ἁπαξ ἐπέκεινα, καὶ τῆς Ἑκάτης καὶ τοῦ δις ἐπέκεινα, ἑτέραν δὲ τὴν τῶν ἀμειλίκτων τριῶν ὄντων, καὶ ἓνα τὸν ὑπεζωκότα, « Après le *diacosme* du milieu [c'est-à-dire celui des Intelligibles et Intellectifs] il y a le [diacosme] Intellectif, qui comprend une première triade paternelle – le “une fois au-delà”, Hécate et le “deux fois au-delà” –, une autre [triade], celle des trois Implacables, et un [autre] terme unique, celui qui “ceinture par en-dessous” » (même liste dans l'ἔκθεσις « chaldéenne », Opusc. II 39, p. 146, 16-19). Cette phrase rassemble tous les termes

livre sacré, p. 84-87. W. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, p. 31-36 (SAFFREY p. 44-51 ; cf. p. 43 [62]) avait soumis à un examen critique la triade 'empyrée, éthéré, matériel', considérée comme une création de Proclus, associée « d'une manière extravagante » aux sept firmaments de OC 57. Sur cette question, voir aussi *Théol. Plat.*, IV, 39, p. 112, 2-7 S.-W., et la note 2 *ad loc.*, p. 190.

chaldaïques (notamment ὁ ἄπαξ ἐπέκεινα, ὁ δις ἐπέκεινα [cf. OC 169], ὁ ὑπεζωκός)⁵⁵ que l'on peut mettre en relation avec la doctrine de l'hebdomade⁵⁶ dans le livre V de la *Théologie Platonicienne* : la triade paternelle correspond aux trois « Pères » que sont Cronos (l'Intellect *intelligible* dans l'ordre intellectif, dont il est le sommet), Rhéa (plérôme de la *vie* intellectuelle) et Zeus (l'Intellect démiurgique qui est proprement *intellectif*)⁵⁷, puis les ἀμείλικτοι chaldaïques (« implacables ») correspondent aux ἄχραντοι (« immaculés ») de Proclus⁵⁸, dont la fonction est de garantir fermement la transcendance et la pureté des trois « Pères » (qui constituent des couples avec eux) ; enfin l'ὑπεζωκός (celui qui « *ceinture par en-dessous* ») » cf. OC 6, 1 et OC 35, 3 des Places), situé après l'Intellect démiurgique, correspond au principe d'altérité, la monade séparative qui maintient l'ordre Intellectif séparé des réalités postérieures et assure sa transcendance⁵⁹. Les expressions ἄπαξ ἐπέκεινα et δις ἐπέκεινα (où l'on remarque un ἐπέκεινα de saveur platonicienne) ont probablement été interprétés à contre-sens par Proclus, le ἄπαξ (compris dans le sens de l'unité) étant considéré comme supérieur au δις (compris dans le sens de la pluralité), alors que selon la doctrine originelle des *Oracles* le rapport devait être inverse, le « deux fois au-delà » étant supérieur en transcendance au « une fois au-delà »⁶⁰ ; la place accordée à Hécate, qui donne naissance à l'Âme du Monde (dont elle doit être distinguée)⁶¹, est remarquable. Le texte parallèle de l'ὑποτύπωσις κεφαλαιώδης (Opusc. II 40, p. 149, 13-19 ss.), plus développé, emploie un vocabulaire chaldaïque : la première triade (ὁ ἄπαξ λεγόμενος / Hécate / ὁ δις ἐπέκεινα)

55. H. SENG, *Un livre sacré*, p. 47-56 et p. 71-73.

56. La structure hebdomadique est démontrée dès *Théol. Plat.*, V, 2, p. 9, 10-14, 17 S.-W. – W. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, p. 21-23 (SAFFREY p. 29-33) consacre une digression à cette structure hebdomadique, « plaquée » par Proclus et les néoplatoniciens sur le matériau chaldaïque, et il s'intéresse notamment aux ἀμείλικτοι (les « implacables ») et à l'ὑπεζωκός (celui qui « ceinture-par-en-dessous »).

57. Cette première triade est longuement étudiée par Proclus, *Théologie Platonicienne*, V, chap. 5-32 ; la section consacrée à Zeus (le Démiurge) est la plus longue (chap. 12-32). – Kroll, déjà (p. 16-17 = SAFFREY p. 22-24), avait examiné la triade [ἄπαξ ἐπέκεινα, Hécate, δις ἐπέκεινα] mise en correspondance avec Cronos/Rhéa/Zeus, en citant notamment le texte de Michel Italicos, *Lettre* n° 28, p. 189, 9-190, 7 sur les trois κοσμογῶι, « dieux-chefs de mondes » (cf. Psellos).

58. La triade des dieux « immaculés » est étudiée dans la *Théologie Platonicienne*, V, chap. 33-35. Chaque dieu-Père intellectif a son « implacable » ou « immaculé » avec lequel il constitue un couple.

59. La septième monade intellectuelle est étudiée dans la *Théologie Platonicienne*, V, 2, p. 10, 20-11, 6 ss. S.-W, et chap. 36. À la suite de quoi Proclus étudie les dieux intellectifs dans le *Parménide* (chap. 37-40, chap. 39 sur la 7^e monade, cf. chap. 40, p. 148, 6-9). – Sur tout cela, voir l'Introduction de l'édition Saffrey-Westerink (CUF, t. V, 1987, p. IX ss. [La structure hebdomadique du degré intellectif, d'après le témoignage de Damascius], p. XV [sur le « diaphragme » séparatif]) et L. BRISSON, « La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie Platonicienne* », p. 136-148 et 161 (tableau) ; la 7^e monade « constitue une barrière étanche entre les dieux intellectifs et l'univers » (BRISSEON p. 148). Sur l'ὑπεζωκός dernier dieu intellectif et dernier terme de l'hebdomade, voir aussi W. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, p. 21-22 (SAFFREY p. 30-31) et H. SENG, *Un livre sacré*, p. 71-73.

60. H. SENG, « ἄπαξ ἐπέκεινα und δις ἐπέκεινα », dans A. LECERF, L. SAUDELLI, H. SENG (éd.), *Oracles chaldaïques : Fragments et philosophie*, p. 31-46 ; Id., *Un livre sacré*, p. 47-56.

61. H. SENG, *Un livre sacré*, p. 55-56, 78-84.

est celle des « Pères-sources » (πηγαῖοι πατέρες p. 149, 13) ou « meneurs de mondes » (κοσμοαγοί p. 149, 14 et 18 ; cf. p. 146, 17)⁶², en tant qu'ils sont « immédiatement placés sur les “mondes” » (ὡς προσεχῶς ἐπιβαίνοντες τοῖς κόσμοις p. 149, 18-19). Le ἄπαξ ἐπέκεινα est l'Intellect « paternel » (νοῦς πατρικός p. 149, 16-17), le Premier intellect qu'il ne faut évidemment pas confondre avec le terme premier des triades intelligibles dans l'exposé de Psellos : il est un intellect « tourné vers les Intelligibles » (ὡς πρὸς τὰ νοητά..., c'est-à-dire que c'est un intellect qui purement intellige), et il est « père » en tant qu'il est père de tous les Intellectifs (dieux intellectifs, Formes intellectives) [...πατὴρ δὲ τῶν νοερῶν ἀπάντων]. Entre les deux, Hécate, qui porte la valeur de la « vie » (ζωή) – caractéristique féminine du terme *médian* dans la triade néoplatonicienne –, « emplit toutes choses de lumière intellectuelle et de vie » (νοεροῦ φωτὸς καὶ ζωῆς πάντα πληροῖ p. 149, 17-18). Psellos offre (p. 149, 17-22) une représentation très précise d'Hécate, qui « possède autour d'elle-même des sources de différentes “natures” » (ἔχει δὲ περὶ αὐτὴν ἡ Ἐκάτη πηγὰς διαφόρων φύσεων), et qui est le lieu de diverses « sources » : « au niveau de la ceinture » (κατὰ τὸν ζωστήρα), la Nature (qui est « soulevée » sur le dos d'Hécate, cf. OC 54), et sur ses flancs à droite la source des âmes et à gauche la source des vertus (cf. OC 51 et 52)⁶³. Les trois « Pères » sont eux-mêmes, en même temps que les autres membres du plan intellectif, désignés comme des « sources »⁶⁴ (πηγαὶ δὲ αὗται ἐπτά Opusc. 41, p. 152, 1 ; cf. 149, 23). Psellos détaille (p. 149, 22-27) leur organisation, marquée par une dégression de l'unité au « dyadique », et des degrés de transcendance différenciés. Au premier niveau, le ἄπαξ ἐπέκεινα (c'est-à-dire l'Intellect tourné vers les Formes intelligibles) est « unitaire » (ἐνιαῖος) ; Hécate, en position médiane, est « *seulement* au-delà » (μόνον ἐπέκεινα), elle a un « rang générateur de vie » (ζωογόνοος τάξις, cf. OC 32, 2), tandis que le δις ἐπέκεινα a un « rang démiurgique » (τάξιν μὲν ἔλαχεν ἐν ταῖς πηγαῖς δημιουργικὴν 149, 22-23)⁶⁵ : il précontient un modèle constitué des Formes qu'il impose au Monde (αὐτὸς... προὔθηκε τὸν τῶν ἰδεῶν τύπον τῷ κόσμῳ, cf. OC 37, 5-6) et s'il est appelé « deux fois au-delà », c'est qu'il est « dyadique » en ce que « d'une part il contient dans son intellect les Intelligibles, tandis que d'autre part il introduit la sensation dans les mondes » (νῶ μὲν κατέχων τὰ νοητά, αἰσθησιν δὲ ἐπάγων τοῖς κόσμοις,

62. Sur la notion de « source » (πηγή), voir A. LECERF et L. SAUDELLI, « “Sources” et “principes” : universalité et particularité dans les *Oracles Chaldaïques* », dans H. SENG et G. SFAMENI GASPARRO (éd.), *Theologische Orakel in der Spätantike*, Heidelberg 2016 (coll. Bibliotheca Chaldaica, 5), p. 47-88 ; et H. SENG, *Un livre sacré*, p. 67-71. Sur le terme de κοσμοαγοί (et la tripartition des « mondes »), voir H. LEWY, *Chaldaean Oracles*, p. 137-138 et n. 270-271 et ss. ; et H. SENG, *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΣΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ*, p. 37-74.

63. Cf. Ph. HOFFMANN, « Φάος et τόπος », p. 106-114, spéc. p. 113 et n. 43 ; H. SENG, *Un livre sacré*, p. 81-84. W. Kroll, déjà, consacrait un long développement à Hécate (p. 27-31 = SAFFREY p. 39-44). Psellos, Ἐξήγησις τῶν χαλδαϊκῶν ῥητῶν, Opusc. II 38, p. 135, 8-18 O'MEARA (= DES PLACES p. 173) commente OC 52 (cf. p. 134, 1-2 O'M. ; DES PLACES p. 171).

64. Sur la notion de « source », voir *supra*, n. 62.

65. Il correspond à l'Intellect démiurgique de Proclus (Zeus). Sur le ζωογόνοον (principe donateur de vie subordonné au γεννητικόν, qui est plus universel) et le δημιουργικόν (lui-même plus spécifique que le πατρικόν), voir Proclus, *Éléments de théologie*, Prop. 155 et 157.

cf. OC 8, 2-3). Après la triade des Pères-sources, Psellos décrit (p. 149, 27-30) la fonction des « Implacables » (ἀμείλικτοι), qui sont mis en relation avec les Συνοχεῖς du plan antérieur (intelligible-intellectif) : de ce *diacosme* supérieur « ils ont reçu la puissance fulgurante des Assembleurs » (ὕποδεξάμενοι τὴν πρηστήριον τῶν συνοχέων δύναμιν, remarquer l'adjectif πρηστήριος, chaldaïque⁶⁶, qui qualifie la puissance des Assembleurs, à distinguer probablement de leur essence ou de leur *hyparxis* ; cf. OC 82). Les « Implacables » sont les « gardiens » de la nature que les Pères tiennent d'en haut (φρουροῦσι⁶⁷ τὰς ὑπάρξεις ἄνωθεν τῶν πατέρων) – ils préservent, immuable et transcendante, l'*hyparxis* des Pères – en même temps qu'ils conservent immaculées les activités-sources de ces Pères (τὰς πηγαίας αὐτῶν ἐνεργείας ἀχράντους φυλάττουσιν : on remarque le terme ἄχραντος et la distinction néoplatonicienne ὑπαρξίς/ἐνέργεια qui englobe les deux aspects des Pères, dont les Implacables conservent la transcendance parfaite). Au lieu du terme au masculin singulier ὁ ὑπεζωκῶς (p. 146, 19 ; 151, 25), correspondant à la monade « séparative » de Proclus, l'ὑποτύπωσις (Opusc. II 40, p. 149, 29-30) mentionne ensuite « la source des dieux qui ceinturent par en-dessous », au pluriel (ἡ τῶν ὑπεζωκότων πηγή, sans doute en raison de sa structure hebdomadique) qui est « la cause primordiale de la division intellectuelle » (πρωτουργὸς αἰτία τῆς νοεῶς διακρίσεως), expression manifestement empruntée au vocabulaire de Proclus.

La comparaison des exposés que les trois opuscules consacrent au système des ordres transcendants n'est qu'un début de la recherche. On relève une même structure fondamentale, qui a des parallèles précis avec la doctrine théologique de Proclus, telle qu'elle est exposée systématiquement dans la *Théologie Platonicienne*. C'est que la recherche théologique de Proclus réalise l'idéal de *L'harmonie d'Orphée, Pythagore, Platon avec les Oracles [Chaldaïques]* : à travers les Oracles, ce sont les dieux eux-mêmes qui parlent⁶⁸, et la vérité de la théologie de Platon, exprimée à travers les dialogues – disséminée dans certains, rassemblée dans le *Parménide* –, concorde naturellement avec l'enseignement de ces Oracles révélés, dont l'exégèse – sans surprise – fait apparaître un système qui est le même que celui de la *Théologie Platonicienne*. Dans un chapitre célèbre consacré aux divers modes d'exposition théologique chez Platon, Proclus décrit en ces termes le mode « inspiré »

66. Le mot πρηστήρ se rencontre dans OC 34, 2 ; 81, 1 ; 82, 1. Voir la n. 4 de DES PLACES (*ad* OC 34, 2) p. 129.

67. Sur la fonction de φρουρητικόν, qui assure le maintien d'une transcendance unitaire, voir Proclus, *Éléments de théologie*, Prop. 154. Cf. aussi, sur la fonction (φρουρά) des trois gardiens immaculés (= implacables), L. BRISSON, « La place des Oracles Chaldaïques dans la *Théologie Platonicienne* », p. 138 et n. 61 ; p. 146 ; Id., « Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l'âme », p. 347.

68. Les conclusions presque identiques de l'ἔκθεσις « chaldéenne » (Opusc. II 39, p. 148, 17-19 O'M.) et de l'ἔκθεσις « assyrienne » (Opusc. II 41, p. 152, 22-24 O'M.) affirment que les opinions des Chaldéens ont été pour la plupart admises par Aristote et Platon, et que Plotin, Jamblique, Porphyre et Proclus « les ont toutes suivies et reçues [ἀσυλλογίστως sans démonstration, II 39, p. 148, 19] comme des paroles divines (ὡς θείας φωνάς) ». Psellos doit avoir trouvé cette conclusion « symphonique » dans sa source proclienne.

(ἐνθραστικῶς) par lequel les théurges *révèlent* sous une « motion » directe venue des dieux eux-mêmes « les ordres divins et leurs propriétés » :

Le troisième mode d'exposition, qui d'une manière divinement inspirée (ἐνθραστικῶς), révèle (ἐκφαίνων) au sujet des dieux la vérité en elle-même (αὐτὴν καθ' ἑαυτήν... τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν), se voit surtout chez ceux qui tiennent le rang le plus élevé dans la célébration des mystères (τελεσταί) ; en effet, ceux-ci ne jugent pas bon de livrer à leurs adeptes leur pensée au sujet des ordres divins et de leurs propriétés (τὰς θείας τάξεις ἢ τὰς ιδιότητας αὐτῶν) sous le couvert de certaines voiles (παραπετάσματα), au contraire *c'est sous la motion directe des dieux* (ὅπ' αὐτῶν κινούμενοι τῶν θεῶν) qu'ils annoncent leurs puissances et les séries qu'ils constituent (τάς τε δυνάμεις καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς... ἐξαγγέλλουσιν)⁶⁹.

La concorde entre la théologie de Platon et « la vérité sur les dieux » telle qu'elle est révélée par les *Oracles Chaldaïques* apparaît clairement à la lecture comparée de Psellos et de la *Théologie Platonicienne*. Sur ces questions au moins le Commentaire perdu de Proclus sur les *Oracles Chaldaïques* devait présenter une très forte affinité avec les structures de la *Théologie Platonicienne*, l'ordonnement de la réalité étant enseigné de façon concordante par Platon, Orphée et les *Oracles Chaldaïques*.

69. Proclus, *Théologie Platonicienne*, I, 4, p. 20, 13-19 SAFFREY-WESTERINK. Cette affirmation peut étonner, si l'on pense à l'obscurité des *Oracles* eux-mêmes, à propos desquels <Porphyre>, dans le Commentaire du *Parménide* (IX, 8-12), avait écrit, en songeant à la fois à la difficulté des doctrines et à l'opacité de leur formulation : « D'une certaine manière ces choses sont dites avec exactitude et vérité (ὀρθῶς τε καὶ ἀληθῶς), s'il est vrai – à ce que disent ceux qui rapportent cette tradition – que *ce sont des dieux qui les ont révélées* (εἶ γε θεοὶ... ἐξηγγείλαν). Mais elles dépassent toute compréhension humaine (πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην κατάληψιν) », la suite du texte comparant cette incompréhension à la situation des aveugles de naissance à qui l'on parlerait de différences de couleurs. Voir P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, II, Paris 1968, p. 92-95 ; cf. H. SENG, *Un livre sacré*, p. 25-27, qui souligne (p. 27) la différence de perspective entre le Commentaire de Turin et la *Théologie Platonicienne* I, 4.