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

Philippe Hoffmann

Édition électroniqueURL : <https://journals.openedition.org/asr/3744>

DOI : 10.4000/asr.3744

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 165-178

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], 128 | 2021, mis en ligne le 19 juillet 2021, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3744> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3744>

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 « *pou* »

Dans le cadre d'une présentation générale des doctrines de l'espace dans la pensée néoplatonicienne et d'une étude des « petites catégories du sensible »¹, nous avons commencé à étudier le chapitre du Commentaire de Simplicius aux *Catégories* d'Aristote consacré à la catégorie du ποὺ (édition K. Kalbfleisch, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, VIII, p. 357-364) qui fait suite, immédiatement, à l'étude de la catégorie ποτὲ, dont la définition est structurellement parallèle : les deux catégories signifient une relation non convertible (σχεσις) au temps ou au lieu des réalités qui sont *dans le temps* ou *dans le lieu*, et doivent être distinguées, respectivement, du temps et du lieu (qui se rangent dans la quantité).

La perspective générale adoptée par Simplicius est purement néoplatonicienne et s'inscrit dans la tradition de la pensée de son maître Damascius, comme le montrent les lignes introductives, qui font dériver ces deux catégories du sensible d'un même modèle transcendant, l'Éternité (αἰών) du *Timée* de Platon. Simplicius rappelle que le lieu et le temps sont des « mesures » (μέτρα) dont la fonction est d'unifier, de rassembler, des modalités distinctes du phénomène général de la *dias-tasis* qui se déploie à partir de l'Un et des principes transcendants². Ce bref exposé introductif est destiné à fonder la parenté des deux catégories ποτὲ et ποὺ sur l'affinité du temps et du lieu comme « mesures » anticipées dans l'unité de l'Éternité :

Il semble que le ποὺ soit rangé après le ποτὲ en raison de la parenté (συγγένεια) mutuelle qui les lie. De même en effet que le lieu et le temps sont apparentés

-
1. Voir *Annuaire. EPHE-SR* 126 (2017-2018), p. 141-145 ; 127 (2018-2019), p. 101-105.
 2. Sur cette doctrine fondamentale de la physique néoplatonicienne, voir P. Golitsis, Ph. Hoffmann, « Simplicius et le 'lieu'. À propos d'une nouvelle édition du *Corollarium de loco* », dans *Revue des études grecques* 127/1 (2014), p. 119-175 (où l'on trouvera une bibliographie et un dossier de textes).

(συγγενεῖς) puisque tous deux sont des mesures qui maintiennent le devenir (μέτρα ὄντες ἄμφω συνεκτικὰ³ τῆς γενέσεως), le premier du point de vue du volume [spatial] (ὄγκος), le second du point de vue de la distension de l'être (κατὰ τὴν τοῦ εἶναι διάστασιν), et comme tous deux reproduisent à titre d'images (ἐνεικονίσαντο) l'indivision (ἀμέρειαν) de l'éternité, dont la concrétion⁴ se réalise sous le double mode de la *simultanéité* (ἅμα) et du *rassemblement* (ou de la *coïncidence*, ὁμοῦ)⁵, de même aussi le ποτὲ et le ποὺ sont apparentés l'un à l'autre. (p. 357, 8-13 K.)

La mise au point définitive de la traduction, et son commentaire, se poursuivront en 2020-2021, et par souci de cohérence nous donnerons un plan d'ensemble de ce chapitre dans le tome 129 de l'*Annuaire*.

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

Après avoir présenté en 2018-2019 une étude comparée des sections des trois petits traités synthétiques de Michel Psellos relatives au système théologique des « Chaldéens » (*opuscules* II 39-41 O'Meara)⁶, et montré la forte similitude de ces exposés avec la structure de la théologie proclienne telle qu'elle se lit dans la *Théologie Platonicienne*, nous avons momentanément laissé de côté la lecture de ces trois traités pour une première exploration de la collection d'Oracles rassemblée par Psellos dans un autre traité (*opuscule* II 38, O'Meara), qui constitue le premier rassemblement d'Oracles historiquement connu, et la source utilisée ultérieurement par Georges Gémiste Pléthon⁷. Les oracles rassemblés par Psellos sont cités et commentés, et parfois accompagnés d'une évaluation de leur compatibilité, ou incompatibilité, doctrinale avec les dogmes du christianisme. Un exemple particulièrement remarquable par son extension est offert par le commentaire de l'OC 107, qui est une condamnation de plusieurs savoirs humains et des techniques de divination, suivie d'une exhortation à rechercher le paradis chaldaïque. Sur ce dernier thème, nous lisons déjà un bel article de Michel Tardieu, qui offre plusieurs pistes d'interprétation et que nous avons pu prendre comme base pour une

3. Terme sensiblement de même sens que συναγωγή : le temps et le lieu (ainsi que le nombre, ἀριθμός, et la mesure spécifique de la grandeur continue, μέγεθος), sont des « mesures rassemblantes » (μέτρα συναγωγά).

4. Texte grec : τοῦ αἰῶνος ἄμφω τὴν τε ἅμα καὶ ὁμοῦ συνηρημένην ἀμέρειαν ἐνεικονίσαντο. – Le participe parfait passif συνηρημένη, de συναρπεῖν, exprime la συναίρεσις caractéristique de l'éternité, et que l'on peut traduire par « concrétion ».

5. Le ἅμα (adverbe de temps) est la modalité transcendante que reproduit le temps au niveau du devenir. Le ὁμοῦ (adverbe de lieu = "rassemblé en un même lieu, en un point identique") est la modalité transcendante que reproduit le lieu au niveau du devenir.

6. D. J. O'Meara, *Michaelis Pselli Philosophica minora. II. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, Teubner, Leipzig 1989, p. 146-152 (traités 39-41).

7. Voir H. Seng, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles Chaldaïques*, Brepols, Turnhout 2016 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 170), p. 29-32.

relecture d'ensemble de l'oracle⁸, tandis que celui-ci a été cité, traduit et expliqué dans l'ouvrage fondamental de Hans Lewy⁹, et auparavant cité et commenté dans la dissertation inaugurale de Wilhelm Kroll¹⁰.

Voici tout d'abord le texte grec de l'oracle accompagné d'une traduction¹¹ :

μη τὰ πελώρια μέτρα γύης ὑπὸ σὴν φρένα βάλλον·

οὐ γὰρ ἀληθείης φυτὸν ἐν χθονί <...>

μηδὲ μέτρει μέτρον ἡελίου κανόνας συναθροίσας·

ἄτιδίφ βουλῇ φέρεται πατρός, οὐχ ἔνεκεν σοῦ.

5 μῆνης ροῖζον ἔασον· αἰεὶ τρέχει ἔργῳ ἀνάγκης.

ἀστέριον προπόρευμα σέθεν χάριν οὐκ ἐλοχεύθη.

-
8. M. Tardieu, « Le paradis chaldaïque (fr. 107 et 165) », dans A. Lecerf, L. Saudelli, H. Seng (éd.), *Oracles Chaldaïques : fragments et philosophie*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2014 (Bibliotheca Chaldaica, 4), p. 15-29.
 9. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, IFAO, Le Caire 1956 ; *Chaldaean Oracles and Theurgy... Troisième édition par Michel Tardieu, avec un supplément "Les Oracles chaldaïques 1891-2011"*, Institut d'études augustiniennes, Paris 2011 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 77) (IEA, Paris 1978²), p. 254-257 (texte grec dans la note 99) : l'hostilité des Chaldéens aux méthodes « rivales » de prévision de l'avenir s'exprimerait, selon Lewy, à l'occasion d'une *réponse* à une question sur la valeur et l'efficacité des méthodes habituelles de prédiction ; les divers savoirs énumérés dès le début de l'oracle feraient allusion à des techniques de divination, comme la géomancie ou la conjuration de la lune (« who in answer to the magician's invocation produces a sound ») – ce qui, il faut en convenir, n'est pas dit explicitement par le texte –, et l'impossibilité d'interpréter les présages s'inscrit dans une théologie et une cosmologie générales (« The Chaldaeans defend their negation of the possibility of interpreting the heavenly presages by the axiom that these are caused by the workings of divine Necessity, which accomplishes the Will of the Supreme Father »). Lewy précise (p. 256, n. 103) que pour les Chaldéens « The rejection of astrological mantic does not involve the negation of the influence of the stars ». Il rappelle enfin, pour l'opposer aux techniques habituelles ici critiquées, le point de vue théurgique de Jamblique sur la divination (p. 257).
 10. W. Kroll, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894 (Breslauer philologische Abhandlungen, 7, 1) (réimpr. Hildesheim 1962), p. 64-65 ; trad. : H. D. Saffrey, *Wilhelm Kroll. Discours sur les Oracles Chaldaïques*, Vrin, Paris 2016 (Textes et Traditions, 28), p. 94-95.
 11. D. J. O'Meara, *Michaelis Pselli Philosophica minora*, II, Opusculum 38, p. 129 (le commentaire figurant aux p. 130-131). Cette édition remplace celle (pour l'oracle = *Patrologie grecque*, 122, 1128 b 8-c 7) qui est reproduite par É. des Places (éd.), *Oracles Chaldaïques, avec un choix de commentaires anciens*, CUF, Paris 1971 (1989²) ; 3^e tirage revu et corrigé par A.-Ph. Segonds, 1996), p. 165-168, où l'on trouvera une utile traduction en français. Je me suis inspiré de la traduction d'É. des Places, p. 92-93 et p. 165-166, et de celle de C. Van Lieferinge, *La Théurgie. Des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999 (Kernos. Supplément 9), p. 146, qui est reproduite et commentée par M. Tardieu, « Le paradis chaldaïque », p. 16, n. 5.

- αἶθριος ὀρνίθων ταρσὸς πλατὺς οὐποτ' ἀληθής,
οὐ θυσιῶν¹² σπλάγχνων τε τομαί· τάδ' ἀθύρματα πάντα,
ἐμπορικῆς ἀπάτης στηρίγματα. φεῦγε σὺ ταῦτα,
10 μέλλων εὐσεβίης ἱερὸν παράδεισον ἀνοίγειν,
ἔνθ' ἀρετὴ σοφία τε καὶ εὐνομία συνάγονται.

Ne te mets pas en tête les prodigieuses mesures de la terre ; car il n'est pas sur notre sol de plante de vérité. Ne prends pas non plus la mesure du soleil, en compilant des tables [astronomiques] : il se meut par le vouloir éternel du Père, non à cause de toi. Laisse le vrombissement de la lune : elle court toujours par l'œuvre de la nécessité. La procession des astres n'a pas été enfantée en ta faveur. Dans l'éther les larges plumes des oiseaux ne sont jamais véridiques, non plus que dans les sacrifices les sections des entrailles : toutes ces choses ne sont que des jeux, soutiens d'une tromperie commerciale.

Toi, fuis cela, si tu veux ouvrir le paradis sacré de la piété, où vertu, sagesse et bonnes lois se rassemblent¹³.

Après avoir cité l'oracle, qu'il est seul à nous transmettre, Psellos offre un long commentaire paraphrastique, vers à vers, qui en explicite le sens, et qui décrit assez longuement le paradis chaldaïque. En voici la traduction (d'après des Places) :

Commentaire (ἐξήγησις). Le Chaldéen détourne son disciple (*litt.* celui qu'il instruit, τὸν μαθητεύμενον) de toute la sagesse hellénique (πάσης ἑλληνικῆς σοφίας) et s'attache, pense-t-il (ὥς οἶεται), à Dieu seul. Car il dit : « *Ne te mets pas en tête les prodigieuses mesures de la terre ; car il n'est pas sur notre sol de plante de vérité* ». Ce qui signifie (τοῦτ' ἔστι) : N'agite pas dans ton esprit curieux¹⁴ (μηδὲ... πολυπραγμόνει τῇ σῇ φρενί) les grandes mesures de la terre (τὰ μέγала μέτρα τῆς

-
12. O'Meara (voir l'apparat critique *ad loc.*) édite θυσιῶν en tête de vers et rejette la leçon de Synésius et d'un correcteur du ms. V : οὐ θυσιῶν, qui permet au vers de ne pas être acéphale et de commencer par un dactyle (comme le fait justement remarquer des Places, p. 167, note 2). C. Van Lieferinge (*La Théurgie*, p. 146) et I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, p. 164, n. 125 (qui mentionne Synésius) suivent la leçon οὐ θυσιῶν.
13. Sur la signification précise de συνάγονται (du moins dans la perspective des triades de l'ordre intelligible-intellectif selon Proclus), voir L. G. Westerink et H. D. Saffrey, *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre IV*, CUF, Paris 1981, p. 158 (n. 2 de la p. 57, *ad IV*, 19, p. 57, 24), sur la triade συναγωγός : « Il n'est pas interdit de penser que peut-être déjà pour le poète lui-même, le παράδεισος est un équivalent poétique du λειμὼν du *Phèdre*, et la triade ἀρετὴ σοφία τε καὶ εὐνομία une version métrique de celle du *Phèdre*, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἐπιστήμη. » Voir aussi la remarque des mêmes éditeurs, *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre V*, CUF, Paris 1987, p. 209, n. 1 : le culte des Chaldéens est « le culte spirituel qui adore l'essence même du dieu et qui est débarrassé de toute superstition » (à propos de OC 107).
14. Psellos mobilise ici le thème philosophique classique (cf. le traité de Plutarque), de la condamnation de la curiosité (πολυπραγμοσύνη), opposée à l'authentique aspiration au savoir.

γῆς), comme le font les géographes quand ils mesurent la terre (καταμετροῦντες τὴν γῆν) ; car il n'est pas de semence de vérité (σπέρμα ἀληθείας) sur la terre. – « *Ne prends pas non plus*, poursuit-il, *la mesure du soleil, en compilant des tables [astronomiques] : il se meut par le vouloir éternel du Père, non à cause de toi* ». Ce qui signifie : Ne t'occupe pas d'astronomie (μὴ ἀσχολοῦ περι ἀστρονομίαν) ni ne mesure (καταμέτρει) la course (δρόμον) du soleil avec des tables astronomiques (κανόνσιν ἀστρονομικοῖς) ; car ce n'est pas à cause de ta vie qu'il poursuit sa course (δρόμον), mais il se meut hors du temps (ἄχρόνως) selon le vouloir du dieu (κατὰ τὸ τοῦ θεοῦ βούλημα). – « *Laisse le vrombissement de la lune : elle court toujours par l'œuvre de la nécessité* ». Ce qui signifie : n'exerce pas ta curiosité (μὴ πολυπραγμόνει) sur le mouvement rapide de la lune (τὸ τῆς σελήνης εὐτροχον κίνημα) ; car si elle court, ce n'est pas pour toi (διὰ σέ), mais guidée par une nécessité plus forte (ὑπὸ κρείττονος ἀνάγκης ἀγομένη). – « *La procession des astres n'a pas été enfantée en ta faveur* », c'est-à-dire que celles des étoiles fixes ou des planètes qui mènent le chœur (προηγούμενοι) n'ont pas reçu leur existence en ta faveur (οὐ χάριν σοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔλαβον). – « *Dans l'éther la large palmure des oiseaux (ὀρνίθων ταρσὸς πλατύς)*¹⁵ *jamais n'est véridique* ». Cela signifie : l'art d'observer les oiseaux qui volent dans le ciel (ἢ διὰ τῶν πετομένων ὀρνίθων ἐν τῷ ἀερί τέχνη) qu'on appelle justement « oïônistique » (οἰωνιστική)¹⁶, n'est pas véridique, lui qui scrute (περιεργαζομένη) leur vol, leurs cris, la façon dont ils se posent. – « *La large palmure* » (ταρσὸν πλατύν) : ainsi désigne-t-il la large plante (βάσις) de leurs pattes, quand les doigts s'étendent en tirant sur la membrane qui les relie. – « *Non plus que dans les sacrifices les sections des entrailles ; toutes ces choses ne sont que des jouets* », c'est-à-dire que la science appelée sacrificielle (θυτική), à savoir celle qui par les sacrifices (διὰ τῶν θυσιῶν) cherche la prescience de l'avenir (τῶν μελλόντων... τὴν πρόγνωσιν), comme celle qui dépèce les entrailles des victimes égorgées, sont manifestement des jeux (παίγνια)¹⁷. « *Soutiens d'une fraude vénale* », c'est-à-dire : occasions frauduleuses de gain (ἀφορμαὶ κέρδους ἀπατηλαί)¹⁸. « *N'exerce donc pas ta curiosité sur ces choses-là (μὴ... ταῦτα πολυπραγμόνει)* », dit-il, toi qui t'instruis à mon école, « *si tu veux ouvrir le paradis sacré de la piété* ». Le paradis sacré de la piété (ιερός παράδεισος εὐσεβείας), selon les Chaldéens, n'est pas celui dont parle le livre de Moïse ; c'est la prairie des contemplations sublimes (ὁ λειμὼν τῶν ὑψηλοτέρων θεωριῶν)¹⁹, où les arbres diaprés des vertus (τὰ ποικίλα τῶν ἀρετῶν δένδρα), le bois de la connaissance du

15. J'adopte ici la traduction de ταρσός selon l'interprétation donnée par Psellos.

16. Mot platonicien, cf. *Phèdre*, 244 c-d.

17. La critique (ἁθύρματα = παίγνια) porte spécifiquement sur les techniques divinatoires qui viennent d'être mentionnées (examen du vol des oiseaux, et des entrailles des victimes), et non sur l'ensemble des savoirs et techniques énumérés depuis le début de l'oracle.

18. Reprise d'une critique habituelle adressée aux techniciens de la divination.

19. O'Meara (p. 130, lignes 27-28) renvoie avec raison à Platon, *Phèdre*, 247 c 3-e 2 et 248 b 6-c 2. Psellos pense évidemment au lieu « supra-céleste » du *Phèdre*, où les Formes-vertus s'offrent à la contemplation du cocher. Dans la théologie de Proclus, cela correspond à l'ordre supérieur des intelligibles-intellectifs, qui coïncide avec l'ὑπερουράνιος τόπος du *Phèdre* : voir *supra*, la note 13.

bien et du mal (τὸ ξύλον τὸ γνωστικὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ)²⁰, c'est-à-dire le sage discernement qui distingue le meilleur du pire (ἡ διακριτικὴ φρόνησις ἢ διαιρούσα τὸ κρεῖττον ἀπὸ τοῦ χείρονος), et le bois de vie (τὸ ξύλον τῆς ζωῆς), c'est-à-dire la plante de l'illumination divine (τὸ φυτὸν τῆς θειοτέρας ἐλλάμψεως) qui donne à l'âme le fruit d'une vie plus sainte et meilleure (ζωὴν ἱερωτέραν καὶ κρεῖττονα). En tout cas, dans ce paradis, les quatre principes généraux des vertus (αἱ τέτταρες γενικώταται τῶν ἀρετῶν ἀρχαί) coulent comme des fleuves ; dans ce paradis on voit pousser vertu, sagesse, bonnes lois (ἀρετὴ καὶ σοφία καὶ εὐνομία). La vertu est une par son genre et multiple par sa division en espèces (ἔστι δὲ ἀρετὴ μία μὲν ἢ γενικὴ, πολλὰ δὲ αἱ κατ' εἶδη διαιρούμεναι). La sagesse les comprend toutes à la fois (σοφία δὲ ἔστιν ἡ τούτων ἀπάντων περιεκτικὴ), elle que l'intellect divin (ὁ θεὸς νοῦς) produit comme une monade indicible (ὡς μονάδα ἄρρητον)²¹.

Le texte s'achève par une comparaison entre les doctrines chaldaïques et les doctrines chrétiennes, et relève que chez les Chaldéens la Création visible – et en particulier les corps célestes, mûs par la seule nécessité – n'est pas ordonnée à l'humanité (οὐχ ἕνεκεν ἡμῶν) :

Parmi ces exhortations chaldaïques (παραινέσεων), la plupart répondent à nos enseignements (ταῖς καθ' ἡμᾶς εἰσηγήσεσι, *i.e.* aux enseignements chrétiens) ; mais certaines ont été rejetées (ἡθέτηται). Alors, en effet, que selon l'affirmation expresse de notre croyance (τοῦ καθ' ἡμᾶς δόγματος φάσκοντος...) la création visible a été faite pour l'homme (...διὰ τὸν ἄνθρωπον τὴν ὁρατὴν γεγενῆσθαι κτίσιν), le Chaldéen n'admet pas cette doctrine ; pour lui les êtres célestes se meuvent éternellement (αἰδίως κινεῖσθαι), « par l'œuvre de la nécessité » (ἔργῳ ἀνάγκης)²² et non à cause de nous (οὐχ ἕνεκεν ἡμῶν).

Les séances du séminaire ont permis d'examiner la courte bibliographie relative à l'*OC* 107²³, et de dégager sa structure en menant une explication continue du texte. On a ainsi étudié les différentes étapes de l'exégèse de Psellos, ainsi que les rapprochements possibles avec l'*OC* 165 (ζήτησον παράδεισον, « Recherche le paradis ») et avec un autre oracle dont l'authenticité chaldaïque est discutée, l'*OC* *217.

Je propose ici un commentaire linéaire de l'oracle et parallèlement, le cas échéant, de l'exégèse de Psellos, avec une revue des interprétations exprimées dans la bibliographie. L'ensemble du texte est scandé par des impératifs, et constitue une suite d'exhortations (παραινέσεις, Psellos, Op. 38, II, p. 131, 10 O'M.)²⁴. Selon Psellos, il s'agit d'un ensemble de conseils destinés à un disciple (ὁ μαθητευόμενος)

20. Cf. Genèse 2, 9.

21. Et non pas ἀόριστον : la leçon suivie par des Places ne fait pas sens, et l'expression ὡς μονάδα ἄρρητον a évidemment un parfum néoplatonicien.

22. Clairvoyance de Psellos : c'est en effet un point caractéristique de la cosmologie chaldaïque.

23. Cette bibliographie est commodément rassemblée par M. Tardieu, dans H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 3^e édition, Paris 2011, p. 746.

24. Cf. W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, p. 64-65, avec une précieuse note contenant une série de parallèles (trad. Saffrey, p. 93-95, qui intitule cette section « Conseils spirituels »).

du « Chaldéen », pour le détourner de la « sagesse hellénique », c'est-à-dire des savoirs profanes, et notamment des savoirs divinatoires, ce maître se tournant ainsi « vers Dieu seul » (le ὡς οἶται exprime la réticence critique de Psellos, pour qui la théologie chaldaïque est fort différente du monothéisme chrétien). Les savoirs dont il faut se déprendre sont énumérés dans l'ordre suivant : géographie, astronomie, astrologie, puis d'autres techniques de prédiction comme l'ornithomancie et l'haruspicine, lesquelles sont qualifiées d'ἄθύματα – terme que Psellos traduit par παίγνια. Les vers 1-2 concernent le savoir géographique (mesurer les « prodigieuses » dimensions de la terre), et rien ne suggère une allusion à la géomancie (suggestion de H. Lewy reprise par C. Van Lieferinge, p. 146) : il s'agit d'un savoir positif. Le mot γύης est évidemment préférable à la *lectio facilior* γαίης (voir l'apparat *ad loc.* de O'Meara). Le vers 2 n'est pas un hexamètre complet et O'Meara ne suit pas la tentative de correction de H. Lewy (*add.* ἐστιν, suivi par des Places qui complète la métrique). Les vers 3-4 évoquent le savoir astronomique (les κανόνες sont les tables astronomiques bien connues dans la science antique, et la paraphrase de Psellos explicite l'allusion), puis le propos s'infléchit en direction d'une condamnation de l'astrologie. Ce qui régit la translation du soleil (φέρεται), c'est le « vouloir éternel du Père », c'est-à-dire de l'intellect démiurgique qui correspond au troisième terme de la triade chaldaïque (le « deux fois au-delà » ou « transcendentale deux », qui est le Zeus démiurgique proclien)²⁵ : de sa volonté « éternelle » (ἄιδίῳ) dépend la translation, elle-même éternelle, de l'astre solaire. Tout cela relève de la théologie (l'action du démiurge) et exprime la dépendance du soleil par rapport au vouloir divin, dans une totale indifférence à l'égard du destin humain : οὐχ ἔνεκεν σοῦ, *ce n'est pas pour toi que le soleil poursuit sa course*, il ne sert à rien d'interroger les planètes, car elles n'influent en rien sur ton sort, elles ne disent rien de notre destinée. Il en va de même pour la lune. Que son « vrombissement » (ροῖζος) soit une donnée physique, ou une réponse supposée à une interrogation humaine (hypothèse de H. Lewy, suivie par C. Van Lieferinge, p. 146), il ne fait pas sens, et ne peut entrer dans aucune spéculation astrologique : la course éternelle de la lune est purement et simplement « l'œuvre de la nécessité » (ἔργῳ ἀνάγκης) qui prend alors le relais de la « volonté du Père » mentionnée à propos du soleil (vers 4). Pas plus que le soleil, la lune n'exerce une influence sur la vie humaine et la scruter sous l'angle de l'astrologie est inutile. Les 3 vers sur les astres majeurs sont suivis d'un vers récapitulatif (v. 6) : de façon générale le cours des astres, étoiles fixes et planètes, n'est pas ordonné à la vie humaine (σέθεν χάριν οὐκ ἐλοχεύθη, que Psellos traduit par οὐ χάριν σοῦ). Après les vers 4-6 qui constituent un tout (contre l'astrologie), il y a une forte césure thématique (on descend du ciel vers la terre) et les vers 7 et 8 décrivent deux techniques, elles aussi condamnées : l'examen du vol des oiseaux (ornithomancie) et l'examen des entrailles des animaux sacrifiés (haruspicine). Ces deux techniques de divination ne comportent aucune vérité (οὔ ποτ' ἀληθείς), non plus que d'autres savoirs humains (cf. les v. 1-2, au sujet de la géographie). On s'est interrogé sur le sens de ταρσὸς πλατύς, que Psellos

25. Voir Psellos, *Opuscule* 40, II, p. 149, 22-26 ; H. Seng, *Un livre sacré*, p. 47-56.

interprète explicitement (p. 130, 18-20 O'M.), avec une description anatomique des pattes des oiseaux, comme la « palmure ». Peut-être s'agit-il plutôt du plumage des oiseaux en vol. Ce sont ces techniques divinatoires (ornithomancie et haruspicine) qui sont fermement condamnées comme ἀθύρματα, des jeux dont le manque de sérieux cache mal une volonté de tromperie à des fins vénales. Ce grief adressé à la divination est traditionnel, et il ne semble pas que ἀθύρματα qualifie l'ensemble des (pseudo-)savoirs humains énumérés depuis le début du texte : il s'adresse spécifiquement aux deux derniers (τάδε, vers 7-8). Par distinction avec τάδε, on peut dire que ταῦτα englobe l'ensemble des savoirs représentatifs de toute la sagesse hellénique (πάσης ἑλληνικῆς σοφίας, p. 130, 1-2 O'M.), et le « Chaldéen » enjoint à son disciple de se tourner vers la piété authentique dont le lieu propre est le « paradis », où se rencontrent (συνάγονται)²⁶ les vertus.

H. Seng commente l'oracle dans la perspective de la théurgie et suggère que l'exhortation à la pureté éthique – qui est aussi un idéal philosophique traditionnel –, opposée ici à une « fausse religiosité » (notamment à la mantique) pourrait renvoyer aux « conditions préliminaires du rituel » théurgique, qui accorde par ailleurs une place importante, sinon décisive, à la triade ἔρως, ἀλήθεια, πίστις (Amour, Vérité, Foi), que complète l'Espérance (ἐλπίς) – selon le témoignage de Proclus dans l'*In Timaeum*, I, 212, 21-22 Diehl²⁷. (Le lien entre les vertus mentionnées dans OC 107, vers 11, et les autres vertus, fortement liées aux interprétations néoplatoniciennes, ne me semble toutefois pas explicite, et la prudence est requise.) Et c'est aussi la considération de la qualité propre des théurges – élite spirituelle convertie vers le divin – qui pourrait, selon H. Seng, expliquer le sens du rejet de l'astrologie et des techniques de divination : « les théurges n'étant pas soumis à l'*Heimarménè*, qui se manifeste dans les astres (...), l'absurdité de la mantique astrologique est évidente »²⁸.

L'aspiration au paradis est exprimée aussi dans le bref fragment 165 (ζητησον παράδεισον, « Recherche le Paradis »), rejeté par W. Kroll²⁹ et M. Tardieu (une

26. Voir *supra* note 13 : ce vers a peut-être joué un rôle, dans l'exégèse néoplatonicienne, pour l'élaboration de la définition de la première triade intelligible-intellective.

27. Voir H. Seng, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive*, p. 112-113. Sur ces vertus chaldaïques, voir Ph. Hoffmann, « La triade chaldaïque ἐρὸς, ἀλήθεια, πίστις de Proclus à Simplicius », 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*, Leuven University Press-Les Belles Lettres, Louvain-Paris 2000 (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series I, XXVI), p. 459-489 ; et Id., « Erôs, Alêtheia, Pistis... et Elpis. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (Fr. 46 des Places, p. 26 Kroll) », dans H. Seng et M. Tardieu (éd.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption (Actes du Colloque de l'Université de Konstanz, 15-18 novembre 2006)*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2011, p. 255-324 (Bibliotheca Chaldaica, 2).

28. H. Seng, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive*, p. 112, n. 42 ; cf. p. 111 et n. 39.

29. W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, p. 65, n. 1 (Saffrey, p. 95) : « ζητησον παράδεισον est cité par Psellus comme un autre fragment, p. 138.1 [O'Meara], mais le commentaire se

fabrication de Psellos ?)³⁰, mais mentionné et commenté par H. Seng³¹, et dont l'exégèse par Psellos présente un vocabulaire extrêmement intéressant, qui ne me semble pas procéder d'une volonté de christianiser les Oracles, mais qui offre une lecture strictement *néoplatonicienne*, d'origine proclienne :

Παράδεισός ἐστι χaldaïκὸς πᾶς ὁ περὶ τὸν Πατέρα χορὸς τῶν θείων δυνάμεων καὶ τὰ ἐμπύρια κάλλη τῶν δημιουργικῶν πηγῶν· ἀνοιξὶς δὲ αὐτοῦ δι' εὐσεβείας ἢ μετουσία τῶν ἀγαθῶν, φλογὶν δὲ ῥομφαία ἢ ἀμείλικτος τοῖς ἀναξίως προσερχομένοις δύναμις. καὶ τοῦτοις μὲν κέκλεισται διὰ τὴν ἀνεπιτηδεϊότητα, τοῖς δὲ εὐσεβέσιν ἀνήλωται. εἰς ὃν ἀνατείνονται πᾶσαι αἱ θεουργικαὶ ἀρεταί.

Le paradis chaldaïque, c'est tout le chœur des puissances divines autour du Père, ce sont les beautés ignées des sources démiurgiques. Son ouverture par la piété, c'est la participation aux biens ; le glaive flamboyant, la puissance implacable pour ceux qui s'en approchent indignement. Il est fermé à ceux-ci en raison de leur inaptitude, mais ouvert à ceux qui sont pieux. C'est vers lui que tendent toutes les vertus théurgiques.³²

Les « sources démiurgiques » (αἱ δημιουργικαὶ πηγαί)³³ sont mentionnées par Psellos dans l'Opuscule 40 (ὕποτύπωσις) [p. 150, l O'M.], après la « triade-source » ἔρως, ἀλήθεια, πίστις, qui elle-même vient immédiatement après la triade des « Pères-sources » ou κοσμοαγοί, au dernier rang desquels prend place l'intellect démiurgique, le δις ἐπέκεινα – le 7^e terme de cet ordre étant en fait occupé par « la source des [dieux] qui ceinturent par en-dessous » (ἡ τῶν ὑπεζωκότων πηγῇ). Est-ce à ce niveau que se range le paradis chaldaïque, le Père correspondant au démiurge ? Comme le fait remarquer H. Seng, un rapprochement avec l'OC 108 mentionnant l'intellect du Père (πατρικὸς νόος) qui pense les intelligibles (νοητά), appelés « indicibles beautés » (κάλλη ἄφραστα)³⁴, suggère une autre topologie : « Les Dynameis divines et la notion d'empyrée, qui correspond au πύριος κόσμος

rapporte à notre fragment ». Opinion suivie par R. Majercik, *The Chaldean Oracles*, Leyde-New York-Copenhague 1989, p. 203 (après avoir présenté, p. 110, le fragment comme douteux [165*]). Mais les deux commentaires de Psellos, sur OC 107 et OC 165, sont en réalité très différents.

30. M. Tardieu, « Le paradis chaldaïque », p. 17-18 (avec renvoi, note 9, aux publications antérieures de M. Tardieu).
31. H. Seng, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive*, p. 67 et p. 112, n. 42. Voir aussi H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 220-221 et n. 178 (mentionne le commentaire de Psellos), et R. Majercik, *The Chaldean Oracles*, p. 203.
32. Psellos, *Opusculum* 38, II, p. 138, 1-7 O'Meara (*Pselli Philosophica Minora*).
33. Sur la notion chaldaïque de « source » (πηγή), distinguée de « principe » (ἀρχή), voir A. Lecerf et L. Saudelli, « "Sources" et "principes" : universalité et particularité dans les *Oracles Chaldaïques* », dans H. Seng, G. Sfameni Gasparro (éd.), *Theologische Orakel in der Spätantike*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2016 (Bibliotheca Chaldaica, 5), p. 47-88.
34. OC 108 : σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, / ὃς τὰ νοητὰ νοεῖ· καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται, « Car l'intellect du Père a semé les symboles à travers le monde, lui qui pense les intelligibles, que l'on appelle indicibles beautés ». L'édition

[...], désignent Dynamis-Hécate en tant qu'incarnation du monde intelligible, tandis que la notion de source démiurgique correspond à la transmission de celui-ci dans le cosmos. Les formulations au pluriel indiquent d'ailleurs que c'est moins le monde intelligible en tant que tout, que la profusion des idées qui est entendue ici »³⁵. Dans *OC* 108 l'intellect du Père est l'intellect démiurgique, qui est tourné à la fois vers les intelligibles et vers le cosmos. Dans *OC* 165, l'hésitation est permise et le Père pourrait être le *πρῶτος νοῦς* *autour duquel* s'organise le chœur des « puissances divines » et des « beautés ignées » (niveau d'Hécate) – correspondant au Paradis.

La mention de l'« ouverture par la piété » (*ἄνοιξις... δι' εὐσεβείας*), en *OC* 165, est identique à ce qu'on lit dans *OC* 107 et doit être une citation de cet oracle (v. 10 *μέλλων εὐσεβίης ἱερὸν παράδειςον ἀνοίγειν*), tandis que l'équivalent proposé (ἡ μετουσία τῶν ἀγαθῶν, « la participation aux biens ») correspond à une notion typiquement néoplatonicienne. L'équivalence entre le « glaive flamboyant » (*φλογὶν ῥομφαία* cf. Genèse 3, 24, le glaive qui garde le jardin d'Eden après l'expulsion d'Adam et Ève) et la « puissance implacable » (*ἀμείλικτος*) fait apparaître un autre terme typiquement chaldaïque : les *ἀμείλικτοι* flanquent les trois « Pères-sources » ou *κοσμογοί*, dans une présentation de la doctrine chaldaïque inspirée par Proclus³⁶. Quant à la notion d'*ἀνεπιτηδειότης* elle signifie techniquement, dans le lexique néoplatonicien, l'inaptitude à participer à un principe supérieur (ici : à participer aux biens, notion introduite plus haut, ἡ μετουσία τῶν ἀγαθῶν). La piété coïncide avec la « réceptivité » (*ἐπιτηδειότης*) aux biens, et les vertus théurgiques qui tendent vers le Paradis sont les plus hautes des vertus dans la complexe doctrine néoplatonicienne des vertus³⁷. Si l'exégèse de Psellos est saturée de notions néoplatoniciennes, il n'est pas certain qu'il faille le soupçonner d'avoir fabriqué l'oracle. Il avait en tout cas à l'esprit l'*OC* 107 puisqu'il le cite, mais les commentaires qu'il consacre à ces deux oracles sont très différents.

L'*OC* 107 a aussi été rapproché de *OC* *217, un oracle cité par Proclus, *In Rempublicam*, II, p. 126, 14-26 Kroll (dans le contexte de la XVI^e dissertation, sur le mythe d'Er, et d'un développement sur la sortie de l'âme hors du corps où intervient la doctrine des *ὀχήματα*), qui évoque « le doux désir » (*γλυκερὸς πόθος*, ou « douce nostalgie » selon Festugière) de toutes les âmes d'« habiter éternellement l'Olympe » en compagnie des dieux immortels (*ἀθανάτοισι θεοῖσι συνέμποροι*), et qui contient aussi une critique de la divination par l'examen des entrailles (*σπλάγχνα*) – manière de vivre impropre à assurer la montée vers l'Olympe – et semble-t-il (car le texte s'interrompt) une invitation à une vie de sagesse qui assure l'immortalité.

du fragment a été très discutée, et je m'en tiens ici à la version de des Places, suivie par H. Seng.

35. H. Seng, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive*, p. 67, ajoute que « les σύμβολα de *OC* 108 sont à interpréter comme des entités spirituelles possédant une fonction démiurgique ».

36. Cf. Psellos, *Opusculum* 40, II, p. 149, ll. 15 et 27-29.

37. Voir A.-Ph. Segonds, H. D. Saffrey, C. Luna, éd. *Marinus*. 'Proclus ou Sur le bonheur', CUF, Paris 2001, « Introduction », p. XLIX-XCVIII.

La mention de l'Olympe, comme celle des « ailes légères de l'âme » qui a un parfum platonicien, distingue *OC* *217 de *OC* 107. W. Kroll ne mentionne pas cet oracle dans sa dissertation de 1894, et le rejette dans une brève note de son édition du Commentaire sur la *République*³⁸, et il est suivi par Festugière³⁹, tandis que H. Lewy, contre l'opinion de Kroll, admet son origine chaldaïque⁴⁰ et pense que l'oracle est abrégé par Proclus⁴¹. De même, H. Seng, qui suit H. Lewy, ne rejette pas cet *OC* *217 et suggère que le texte de Proclus intercalé entre les vers oraculaires pourrait reproduire des explications en prose données par les théurges eux-mêmes⁴².

Une étude extrêmement détaillée de Stéphane Toulouse⁴³, que nous avons présentée au séminaire, rapproche l'oracle transmis par Proclus dans l'*In Remp.* de cinq vers hexamétriques en latin relatifs à la divination par les entrailles, que l'on trouve dans le *Liber XXI sententiarum* augustinien attribuable aux années 386-395, et conclut que Proclus a dû utiliser une source porphyrienne, dont l'origine pourrait être un oracle apollinien : selon S. Toulouse, l'oracle transmis par Proclus

38. Dans l'apparat critique *ad loc.* [*In Remp.*, II, 126, 14] Kroll affirme de façon lapidaire : *oraculum a Chaldaicis alienum*.

39. Voir la traduction de A.-J. Festugière, *Proclus. Commentaire sur la 'République'*, III, Dissertations XV-XVII (*République*, X), Paris 1970 (2012²), p. 70 : « Toute âme donc aspire par nature aux hauteurs, en tant que, après s'être élancée hors du corps ostréux, elle se tend vers son lieu propre. Mais, comme les âmes sont tirées en bas par les passions congénitales aux corps, elles s'enfoncent vers le bas. C'est ce que montre aussi l'enseignement de l'Oracle : 'Toutes, une douce nostalgie (γλυκερὸς πόθος) les tient d'aller habiter / éternellement l'Olympe, compagnes des dieux bienheureux./ Mais il n'est pas permis à toutes de franchir le seuil de ces demeures.' Puis, comme celui qui recevait cet oracle, qui lui avait été plus amplement communiqué, demandait quel est donc l'homme qui obtient la montée chez les dieux, et si c'est celui qui s'est proposé surtout la vie de sacrificateur (τὸν θυτικὸν βίον [c'est-à-dire, précise Festugière en note, la vie du devin 'qui interroge l'avenir par l'examen des entrailles des victimes']), le dieu ajoute ces mots : 'Non, celui qui a appliqué son jugement aux entrailles des victimes/ ne va pas tout aussitôt, après avoir dispersé ce corps-ci, vers l'Olympe,/ soulevé sur les ailes légères de l'âme,/ mais c'est celui qui par de sages (?)...'. Il est donc vrai, selon la révélation des dieux, qu'il y a pour toutes les âmes, une fois sorties du corps, un élan vers les hauteurs, vers ce qui leur est naturellement apparenté à cause de la ressemblance avec le Divin qu'elles ont toutes par essence. Mais quelques-unes sont tirées vers le bas par les créatures irrationnelles et sauvages [*scil.* les passions]... ». Festugière suit l'avis de Kroll et considère que l'oracle n'est pas chaldaïque – ce qui est aussi la conclusion de Stéphane Toulouse.

40. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 31-34 et n. 87-94. Lewy évoque (dans la note 89) la possibilité d'une source porphyrienne.

41. *Ibid.*, p. 33, n. 90.

42. Voir H. Seng, *Un livre sacré de l'Antiquité tardive*, p. 21, n. 11 et p. 112, n. 42 (sur l'authenticité de l'oracle).

43. S. Toulouse, « Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur. À propos d'un oracle 'porphyrien' (?) dans le *Liber XXI sententiarum* édité parmi les œuvres d'Augustin », *Recherches augustiniennes* 32 (2001), p. 169-223.

n'est donc pas chaldaïque, et sa signification originelle, « théosophique » et philosophique, doit être distinguée du sens théurgique que lui donne Proclus dans le commentaire : on y retrouverait le choix porphyrien d'une voie philosophique associant purification et pratique des vertus, et en dépit d'une commune critique de l'examen des entrailles, les deux textes, *OC* 107 et *217, ont des origines, et des significations, distinctes.

Comme souvent dans le domaine de la recherche, les travaux anciens recèlent des pépites, et la dissertation de Kroll contenait une remarque extrêmement intéressante, car derrière la description du « paradis sacré de la piété », dont la présence ne laisse pas de surprendre dans un texte grec « païen », il décelait un emprunt au judaïsme hellénistique philonien, proposant même des rapprochements avec les *Allégories des lois* et le *De opificio mundi*⁴⁴. Une – malheureuse – rétractation orale de Kroll, rapportée en 1929 par J. Geffcken⁴⁵, a conduit Hans Lewy à interpréter le texte dans la perspective de spéculations symboliques (le paradis symbolise des puissances astrales⁴⁶), et la piste a été suivie par Ruth Majercik⁴⁷. L'étude fascinante de Michel Tardieu est repartie de l'intuition originelle de Kroll (1894), « en cherchant en amont de Philon des témoins de l'herméneutique du paradis dans la philosophie juive de l'époque hellénistique »⁴⁸. S'écartant de l'interprétation – néoplatonicienne autant que christianisante – développée par Psellos, M. Tardieu mène une enquête sur les paradis matériels de l'Orient ancien (jardins, parcs animaliers) et les multiples objets de divertissements mécaniques⁴⁹, opposant ainsi

44. Le commentaire de Kroll (p. 65) mérite d'être cité : « L'astronomie est donc inutile en comparaison de la connaissance du monde intelligible, toute espèce de divination est méprisable en comparaison de l'invocation des dieux eux-mêmes. Celui qui parle ainsi veut recommander sa propre sagesse aux hommes, il a trouvé un paradis avec la vertu et la sagesse dans Philon *Leg. all.* I § 43 (*Op.* I, p. 71.19 *sqq.*) et *De opif. mundi* § 153-154 (*Op.* I, p. 53.11-54.3) : peut-être tout le fragment est-il tiré d'un poème juif ou judaïsant ; en effet il est assez différent des autres » (trad. Saffrey, p. 95, avec mise à jour des références).

45. J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, C. Winter, Heidelberg 1929, p. 277, n. 94 (cité par M. Tardieu, « Le paradis chaldaïque », p. 20 et n. 16).

46. La vertu = la lune, la sagesse est associée à Mercure, les bonnes lois (*eunomia*) = la sphère des étoiles fixes. Voir H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 221-222 ; M. Tardieu, « Le paradis chaldaïque », p. 20.

47. R. Majercik, *The Chaldean Oracles*, p. 182.

48. M. Tardieu, « Le paradis chaldaïque », p. 24.

49. M. Tardieu interprète ainsi l'Oracle : « il s'agit d'un ensemble de onze vers hexamétriques sur la tromperie que constituent la fabrication d'un certain nombre d'objets astronomiques et l'utilisation de techniques divinatoires servant au calcul de la destinée, tromperie à laquelle l'auteur des oracles oppose l'idéal de sagesse selon l'éthique des philosophes » (p. 15). Il voit en effet dans le texte une « énumération des multiples objets de divertissements mécaniques » (p. 25-26, sur divers types d'instruments de calcul ou de machines qui pourraient être visés par l'oracle – de façon, il est vrai, non explicite).

les paradis profanes – établissements de luxe et de richesse économique au milieu du désert – et le paradis spirituel décrit dans la parénèse finale de *OC* 107. Même si le texte grec n'autorise pas à considérer que les ἀθύρματα désignent l'ensemble des techniques décrites dans la première partie de l'oracle, M. Tardieu met bien en évidence le fait que le paradis spirituel, opposé aux savoirs humains et aux techniques divinatoires, est de nature éthico-politique, et il propose de rattacher les deux vers décrivant le paradis chaldaïque à « un courant de philosophie juive alexandrine [...] hostile à la mécanique et multipliant les interprétations métaphoriques du Pentateuque », tel qu'on le trouve mentionné dans le livre du Siracide (la Sagesse de Ben Sira), texte sapientiel pré-philonien du II^e siècle avant J.-C., où se lit une condamnation des « divinations, augures et songes » (34, 5). Le paradis chaldaïque serait ainsi, selon M. Tardieu, celui de Ben Sira (voir 24, 30 ; 40, 17 et 27), et il serait le fruit d'une lecture symbolique du paradis biblique en tête du livre de la Genèse, dans la perspective de la philosophie morale grecque. Le commentaire symbolique de Psellos, quant à lui, s'attache à distinguer le paradis chaldaïque du paradis biblique, et l'on remarque la coloration platonicienne du texte : « la prairie (λειμών) des contemplations sublimes » correspond au lieu supra-céleste du *Phèdre* de Platon (248 b), tandis que la réflexion philosophique sur l'unité de la vertu (« une par son genre et multiple par sa division en espèces ») ou sur la « monade indicible » (μονάδα ἄρρητον) de la sagesse, produite par l'intellect divin, laisse apparaître une conceptualité néoplatonicienne.

La comparaison finale entre doctrine chaldaïque et doctrine chrétienne affirme une convergence entre elles – sans aucun doute la condamnation des techniques divinatoires – mais s'attache à souligner une différence : l'argument chaldaïque selon lequel les corps célestes et leurs mouvements ne concernent en rien la destinée humaine (οὐχ ἔνεκεν ἡμῶν) – ce qui invalide l'astrologie –, est mis en contradiction avec le dogme chrétien selon lequel « la Création visible a été faite *pour l'Homme* (διὰ τὸν ἄνθρωπον) », conformément au livre de la Genèse. Ce qui, dans le raisonnement de l'oracle, est un argument dirigé contre la divination (les phénomènes célestes sont régis par la seule volonté du Père, ou par la nécessité, et ne concernent donc pas les hommes) devient, dans l'évaluation de Psellos, une erreur théologico-anthropologique par rapport au dogme chrétien tiré du livre de la Genèse.