

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

Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les *Oracles chaldaiques*

Helmut Seng



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/950>

DOI : 10.4000/asr.950

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 117-124

ISBN : 978-2-909036-38-0

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Helmut Seng, « Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les *Oracles chaldaiques* », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 19 septembre 2011, consulté le 19 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/950> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.950>

*Chaire : Théologies et mystiques
de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité*

Conférences de M. Helmut Seng

Directeur d'études invité
Universités de Constance et Francfort, Allemagne

Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les *Oracles chaldaïques*

Les *Oracles chaldaïques* (OC) sont un texte poétique d'inspiration médio-platonicienne (II^e siècle après J.-C.) dont ne subsistent que des fragments. Un trait caractéristique de la doctrine est la distinction entre un premier dieu et un démiurge qui n'a que la seconde place dans la hiérarchie des êtres ; de la même façon, un monde « igné », qui consiste en Idées générales et dont la déesse Hécate est l'hypostase, se distingue des Idées particulières, auxquelles correspond un niveau inférieur. Une singularité de la cosmologie chaldaïque est l'insertion d'un monde éthéré intermédiaire entre le monde intelligible et le monde terrestre. La doctrine d'une descente de l'âme à partir de son origine céleste, suivie de sa remontée *post mortem*, est complétée par la théurgie – rituel qui anticipe l'ascension de l'âme, dans le temps de sa vie dans le monde terrestre.

I. Introduction

Le titre *Χαλδαϊκὰ λόγια* apparaît chez Proclus, dans *In Parm.* 800, 19 C., mais il est inhabituel dans l'Antiquité. Le plus souvent, à la place de ce titre, on trouve une attribution des *Oracles* aux dieux eux-mêmes. Ces désignations sont complétées par des références au(x) théologien(s) ou au(x) « théurge(s) ». Selon la *Souda* (ι 433, II 641, 32s. ; ι 434, II 642, 1-4 Adler), il s'agit de Julien le Chaldéen et de Julien le Théurge – père et fils – qui vivaient à l'époque de l'empereur Marc Aurèle. Il est clair que le surnom de « chaldéen », quelle qu'en soit l'origine, confère à son détenteur, ou aux doctrines qu'il professe, une *autorité* dépassant celle d'un simple philosophe, et qu'en y recourant on éveille la curiosité du public.

Certains indices laissent penser que Plotin (205-270) connaissait déjà les OC. Le premier auteur à leur accorder une attention particulière est Porphyre (vers 233-305/310). Jamblique (probablement 240-325) se réfère de manière intensive aux *Oracles*, mais on ne relève pas dans son œuvre de véritables citations. Proclus (412-485) cite les OC plusieurs centaines de fois, mais il exprime son estime particulière pour ces écrits d'une autre façon. Son entreprise d'harmonisation

du système des OC avec celui des *Orphiques* et avec la philosophie de Platon, accorde aux OC un rang extrêmement élevé. C'est ce principe de *systématisation* qui pose un problème fondamental à la compréhension des OC : il comporte en effet le risque d'une réinterprétation presque totale des *Oracles* à la lumière de la philosophie néoplatonicienne. La situation est similaire chez Damascius (vers 462-après 532).

Synésios de Cyrène (vers 370-vers 412) connaît aussi bien les OC eux-mêmes que plusieurs formes de leur exégèse. La position de Marius Victorinus est proche de celle de Synésios, mais la valeur de son témoignage est en revanche bien plus réduite – ce à quoi contribue certainement le fait qu'il écrit en latin. Dans leur grande majorité, les références chrétiennes antiques aux OC sont sinon polémiques, du moins négatives, et apportent peu à la connaissance du texte ou du contenu des OC en eux-mêmes.

Le principal témoin au Moyen Âge est Michel Psellos (XI^e siècle), qui a laissé du système chaldaïco-néoplatonicien quatre synthèses, lesquelles, toutefois, diffèrent dans une série de détails. Il a également laissé un recueil de textes oraculaires, avec commentaire, intitulé Ἐξήγησις τῶν χaldaïκῶν ῥητῶν (= *Commentaire des oracles chaldaïques*; *op. phil.* II 38). Ces fragments sont accompagnés de témoignages sur leur exégèse néoplatonicienne; mais les explications personnelles de Psellos adoptent aussi un point de vue chrétien.

Le passage du Moyen Âge aux temps modernes est marqué par la figure de George Gémiste Pléthon (vers 1355-1452) qui attribue aux OC – qu'il connaît par Psellos – la dignité d'une grande ancienneté, car il les attribue à Zoroastre et il les interprète comme le fondement d'une philosophie et d'une religion universelles par laquelle toutes les autres religions vont être remplacées. En 1438-1439, Pléthon prend part au concile de Ferrare et de Florence. Cela fait de lui un précurseur important du néoplatonisme tel qu'il prendra son essor au XV^e siècle, avec Marsile Ficin (1433-1499) en particulier.

Ficin exploite les OC principalement dans sa *Theologia Platonica*. Agostino Steuco (Steuchus, 1496/1497-1548), qui tente dans sa *Philosophia perennis* d'élaborer une nouvelle doctrine systématique globale du cosmos, a recours aux OC, tout comme Francesco Patrizi (1529-1597) dans sa *Nova de universis philosophia*. Le *Zoroaster et eius cccxx oracula chaldaica*, de Patrizi, paru en 1591, constitue – en tant que première compilation des fragments chaldaïques de Proclus, de Damascius, de Simplicius, d'Olympiodore et de Synésios –, une réalisation pionnière en matière de philologie.

L'étude historico-critique des OC débute avec la *Commentatio de coelo empyreo* de Carl Thilo (Halle 1839-1840), suivi par Wilhelm Kroll (*De oraculis chaldaicis*, Breslau 1894). Parmi les principales études de détail, il faut mentionner l'étude de Willy Theiler : *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Halle 1942). Mais c'est à Hans Lewy que nous devons le travail le plus ambitieux concernant les OC : *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956 (1978², 2011³ par Michel Tardieu). Toutefois, son intérêt systématique l'égare dans quelques spéculations, qui, au regard des textes, ne convainquent pas.

La situation actuelle de la recherche a en particulier été marquée par l'édition des OC par Édouard des Places (1971¹, 1996³) qui comprend, en complément, les écrits chaldaïques et d'autres extraits de style chaldaïque tirés de Psellos ainsi que d'autres sources encore ; toutefois, cette édition peut être considérée comme incomplète. Une *editio maior* devrait pour bien faire donner toutes les citations et témoignages avec leurs contextes respectifs.

II. Théologie et métaphysique

1. Πατήρ, δύναμις et νοῦς

La théologie et la métaphysique des OC sont essentiellement déterminées par le désir fondamental de n'attribuer au créateur du monde que la deuxième place dans une hiérarchie métaphysique, et de supposer l'existence d'un premier Intellect, qui se distingue du créateur par un niveau plus élevé de transcendance (OC 7). Cette distinction est également présente chez Numénius (milieu du II^e siècle) et chez Alkinoos, de même qu'elle préfigure le ἔν, l'« Un », de Plotin. Une autre entité se distingue du Père, la *Dynamis* (OC 3). Dans le contexte de OC 5, la *Dynamis* se présente en revanche comme l'énergie créatrice du Père, qui est transmise par l'Intellect à la matière.

La position, et la fonction, de médiateur de l'Intellect apparaissent de façon particulièrement claire dans OC 8, 2s. : selon ce texte, le démiurge est tourné à la fois vers le monde des νοητά, qu'il contemple, et vers le monde de la perception sensible, auquel il donne forme en suivant le modèle du premier.

2. Ἄπαξ ἐπέκεινα, Ἐκάτη, δις ἐπέκεινα

Les expressions ἄπαξ ἐπέκεινα et δις ἐπέκεινα sont fréquentes dans la tradition chaldaïque. Selon le témoignage des néoplatoniciens, ἄπαξ ἐπέκεινα signifie « simplement transcendant » et désigne un νοῦς simple dans son essence, autrement dit exclusivement tourné vers lui-même, dans une perspective transcendantale. À l'inverse, δις ἐπέκεινα désigne en tant que « doublement transcendant » le νοῦς démiurgique au-delà du monde, dont l'essence réunit deux aspects qui la relie, l'un à l'intelligible, l'autre à la perception.

Le Père H. D. Saffrey a développé la thèse selon laquelle il faudrait considérer ces formules chaldaïques comme des interprétations des termes syriens « had » et « Hadad », qui nous viennent des théurges, le premier voulant dire « un », l'autre étant utilisé comme abréviation du nom divin Ba'al Hadad et interprété comme « had-had », « un-un ». Il est pourtant facile de voir que les expressions de ἄπαξ ἐπέκεινα et de δις ἐπέκεινα ne sont pas susceptibles d'expliquer « had » et « Hadad ». Le mot clé est en effet « had », ou ἔν. Une exégèse qui remplacerait ἔν par ἐπέκεινα laisserait précisément tomber l'élément déterminant. À rebours, le recours à « had » et à « Hadad » peut alors être compris comme une tentative pour interpréter les expressions données dans les OC.

Dans le contexte de Proclus, dans *Crat.* 51, 26 - 52, 3, qui cite OC 5, νοῦ νόος et δις ἐπέκεινα, entendus comme désignations du démiurge, seraient identifiables. Il est possible qu'une tradition ancienne de l'exégèse oraculaire ainsi que les OC eux-mêmes identifient déjà δις ἐπέκεινα et νοῦ νόος, ce

dernier devant toutefois être compris comme l'entité supérieure, qui est encore au-dessus du simple νοῦς. Celui-ci est simplement transcendant et se trouve au-delà du monde matériel : ἐπέκεινα ou ἅπαξ ἐπέκεινα. Le νοῦ νόος, par contre, se trouve encore au-delà, est doublement transcendant, ἐπέκεινα τοῦ ἐπέκεινα ou δις ἐπέκεινα. En ce sens, l'expression δις ἐπέκεινα, mais aussi l'expression complémentaire de ἅπαξ ἐπέκεινα, deviennent immédiatement compréhensibles.

Hécate apparaît comme la troisième entité et, de ce fait, l'équivalent de la *Dynamis*. Mais alors que ces dénominations associées sous forme triadique reviennent de façon dominante dans la tradition chaldaïque, la mention d'Hécate reste rare dans les fragments conservés eux-mêmes. Comme attestation de sa position dans une triade potentielle, on peut citer OC 50. Hécate/*Dynamis*, est souvent mise en relation, dans la tradition chaldaïque, avec la vie ou sa production.

3. Triadologie

Le Père et l'Intellect – qui composent, avec la *Dynamis*, la triade – sont identiques au Père et à l'Intellect de OC 7. Mais dans OC 7, la distinction entre le Père et l'Intellect repose justement sur la dichotomie entre l'Intellect en tant que seconde entité, subalterne, et le Père en tant que première entité supérieure. Il ne reste donc pas de place pour une autre entité venant avant la triade comme dans les systèmes du néoplatonisme tardif. Le commentaire de Proclus (*In Parm.* 1070, 15-29 C.) mérite d'autant plus d'attention que des philosophes anonymes y attribuent effectivement la première place dans la hiérarchie métaphysique au Père, qui constitue avec la *Dynamis* et l'Intellect une triade. Manifestement, les OC ont été expliqués par ailleurs de la façon que nous venons de dire. Pierre Hadot a montré qu'à travers les philosophes cités de façon anonyme, Proclus visait Porphyre et en particulier le commentaire du *Parménide*, qu'il attribue à celui-ci, dans le palimpseste de Turin. Les témoignages du commentaire des OC concernent précisément la question d'une trinité réunissant Père, *Dynamis* et Intellect, et son rapport à la transcendance absolue du Père. Dans quelle mesure il s'agit d'une interprétation pertinente des OC, l'état de la transmission ne permet pas de le décider. Dans le commentaire en question, on tente de comprendre la naissance de l'Intellect à partir du Père, ou, pour le dire avec les mots de Plotin, le ἔν dans le cadre de la triade. Pourtant, la question ne paraît pas abordée explicitement dans les OC, du moins pas dans des formulations univoques. Car ni Porphyre, dont les explications ne sont – il est vrai – conservées que de façon fragmentaire, ni Proclus ne se réfèrent pour prouver leurs points de vue respectifs à un tel texte oraculaire.

III. Cosmologie

1. L'âme du monde

Dans OC 35, le « souffle puissant » doit être interprété comme l'âme du monde : l'usage de l'expression πνεῦμα pour la désigner se rencontre chez Synésios, qui se réfère fréquemment aux OC. C'est de la même façon qu'il faut comprendre OC 38 et 53 : l'âme se place en dessous de l'Intellect démiurgique.

Selon OC 51, l'âme originelle sort d'Hécate; la déesse et l'âme du monde, donc, ne sont pas identiques. Dans le néoplatonisme, la partie inférieure de l'âme peut depuis Plotin être désignée comme φύσις; tout porte à croire que les OC utilisaient déjà le mot dans un sens analogue (cf. OC 70).

2. Αἰών

C'est Proclus (*In Tim.* III 14, 3-10) qui relie OC 49 à Αἰών; c'est dans ce contexte que s'inscrit le lien étroit de l'Αἰών avec le cosmos intelligible. Mais il n'existe pas un seul fragment qui contienne cette expression.

3. L'expression νοῦς πατρικός

On pourrait considérer que soit désigné comme νοῦς πατρικός ou bien le Père en tant qu'il est Intellect (OC 37. 39), ou bien l'Intellect lui-même, dont le rapport particulier au Père serait ainsi mis en valeur. Mais l'expression pourrait encore exprimer le rôle de « père » exercé par l'Intellect lui-même *vis-à-vis des entités subordonnées* (OC 38. 53. 108).

4. Ἰδέαι, πηγαί et ἀρχαί

Dans OC 37 deux types d'Idées sont distingués. Les Idées générales procèdent du Père et sont déployées et divisées en diverses Idées particulières par l'activité de l'Intellect (v. 4-5). La production des Idées à partir du Père est décrite comme une provenance à partir d'une « source ». Mais cette formulation métaphorique n'est pas d'une complète univocité : dans OC 56 Rhéa/Hécate est désignée comme νοερῶν μακάρων πηγή τε ῥοή τε, et les πηγαί de OC 49 doivent être considérées comme des entités dont sortent d'autres réalités – même si le néoplatonisme tardif fera de cette expression un *terminus technicus* et attribuera dans la hiérarchie des êtres un rang propre aux πηγαί, différent de celui des autres ἀρχαί, nommées dans OC 49 en même temps que les πηγαί.

5. Ὑπεζωκός τις ὑμῆν νοερός et ὑπεζωκός πυρὸς ἄνθος

L'expression remarquable de OC 35 : ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος est reprise par Proclus (*In remp.* II 225, 3-4; cf. aussi *Th. Pl.* V 39 p. 146, 17-20 S. - W.). Elle est mise particulièrement en rapport avec le démiurge, ce qui pourrait indiquer une identité originelle de l'ὑπεζωκός avec celui-ci. C'est dans le même sens qu'il faut interpréter OC 6 : ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος (OC 35) et ὑπεζωκός τις ὑμῆν νοερός (OC 6) sont des expressions qui désignent l'Intellect, en nommant son essence séparatrice ou dissociatrice, celle-là même qui apparaît dans OC 37.

6. Ἔρωσ

OC 39 (Proclus, dans *Tim.* II 54, 5-16) combine trois fragments isolés sur l'Ἔρωσ, mentionné aussi dans OC 42, 1. Ἔρωσ se présente comme une entité qui, procédant du Père et transmise par l'Intellect, gouverne à la fois le monde intelligible et le monde matériel en garantissant leur cohésion.

7. Συνοχεῖς

Les συνοχεῖς sont des entités connectives qui doivent être considérées comme des sortes d'ἑρωτες particuliers. Il y a aussi une certaine analogie avec les Idées générales et les Idées particulières, et en même temps une certaine complémentarité : l'aspect de la séparation, en ce qu'il correspond avec la pensée/νοεῖν, appartient d'abord aux Idées générales, puis aux Idées particulières, de la même façon que la cohérence du Tout appartient à ἑρος comme entité active de forme *universelle*, et aux συνοχεῖς comme entités actives *particulières*, de forme *particulière*.

8. La doctrine chaldaïque des trois mondes : ἐμπύριος, αἰθέριος, ὑλαῖος κόσμος

Bien qu'il n'existe pas de fragments correspondants, les fondements de la doctrine des trois mondes peuvent être déduits des témoignages conservés. D'après eux, le πύριος ou ἐμπύριος κόσμος constitue le royaume intelligible des Idées, tandis que l'ὑλαῖος κόσμος est le monde matériel terrestre. La troisième sphère de l'αἰθέριος κόσμος se distingue d'eux en tant que sphère des astres, qui occupe une position intermédiaire. Sans doute cette organisation systématique constitue-t-elle une transposition spécifique de la conception selon laquelle les étoiles sont d'une part des corps visibles et donc matériels, et, de l'autre, des êtres intelligibles.

9. Structures et forces du ciel

L'idée de différentes sphères célestes appartient à la représentation du monde qui est généralement répandue dans l'Antiquité. Le classement habituel comprend le firmament des astres fixes en tant que sphère extérieure, ainsi que les sphères des sept planètes – dont le soleil et la lune – qui sont disposées concentriquement à l'intérieur de la sphère ultime. La disposition chaldaïque des sphères correspond à l'un des deux ordres possibles :

Ordre platonique :	Ordre chaldaïque :
Lune	Lune
Soleil	Mercure
Vénus	Vénus
Mercure	Soleil
Mars	Mars
Jupiter	Jupiter
Saturne	Saturne

Les désignations de ζωναῖοι et ἄζωνοι se réfèrent aux planètes et aux astres fixes. Les ζωναῖοι correspondent aux ζῶναι, « zones », ou plus littéralement : « sangles » ou « ceintures », autrement dit les *trajectoires* qui dessinent une ceinture. Par contre, les ἄζωνοι ne correspondent pas aux « zones », mais

tournent autour de la terre sous forme de constellations fixes, et toujours de la même façon.

Enfin, le terme de *κοσμοαγοί*, qui n'est pas explicitement attesté dans un fragment, mais est régulièrement attribué aux OC à titre d'expression isolée, désigne des entités astrales, sans que l'on puisse toutefois rien dire de plus précis à ce sujet.

10. *La matière (Πατρογενής ύλη)*

La sphère sublunaire est désignée comme cosmos matériel ou chtonien. Selon les OC, la matière est *πατρογενής* (OC 173; *πρωτογενής* des Places). À la base, il semble y avoir OC 34 : ce fragment décrit la naissance de la matière et des Idées, qui ont sur celle-ci une action pour ainsi dire fécondante ; il reprend ainsi la représentation platonicienne de la matière et des Idées comme principes respectivement maternel et paternel du monde visible.

IV. Âme, homme, salut

1. *L'origine de l'homme*

L'homme en tant qu'être animé naît d'une sorte d'acte de création divine posé par le démiurge, qui tire l'âme humaine individuelle de l'âme du monde. OC 94 (sur l'âme et le corps humains) s'inspire largement de ce que Platon dit dans le *Timée* (30b5-6) sur l'âme du monde et l'univers : l'intellect est logé dans l'âme, l'âme dans les corps. OC 44 mentionne un élément supplémentaire, l'étincelle de l'âme, *ψυχαῖος σπινθήρ*. Selon l'exégèse néoplatonicienne, celle-ci représente en quelque sorte « l'un en nous ».

2. *L'impulsion à la descente de l'âme*

Le siège originel des âmes se situe dans la sphère des astres fixes, au-dessus des planètes. Cela correspond analogiquement à la place de l'Âme du monde au-dessus des astres. Les âmes individuelles sont localisées immédiatement en dessous. La descente de l'âme est considérée sous des aspects contradictoires. D'un côté, elle est présentée comme un service temporaire ; plus souvent, on la représente comme une sorte de glissade ou de chute.

3. *La descente de l'âme et son véhicule*

Lors de la descente, l'âme subit un changement caractéristique. En traversant les sphères, elle s'agrège des particules provenant de celles-ci, et elle les accumule autour d'elle comme une enveloppe : c'est ce que l'on nomme le « véhicule » de l'âme, ou le *πνεῦμα*. Ce « véhicule » n'est donc pas complètement immatériel, mais il n'est pas non plus constitué de matière terrestre. Il devient corporel seulement par l'absorption de celle-ci.

La descente à travers les sphères mène au trône de la Nécessité (Ananké), au règne de l'*Εἰμαρμένη* (le Destin) ou de la Nature, que Psellos oppose à la Providence : « Nous dépendons de la Providence quand nous agissons intellectuellement ; du destin, quand nous agissons aussi corporellement » (*op. phil.* II 38

p. 143, 24-144, 1 O'M.; cf. aussi Proclus, *Th. Pl.* V 24 p. 297, 32-35 P. = 87, 22-88, 1 S.-W.).

4. *Le point le plus bas de la descente de l'âme*

Les avertissements relatifs à la descente vers le monde terrestre ont déjà indiqué l'image négative de ce dernier. On en trouve d'autres attestations dans OC 134 et 163. Parmi les motifs typiques liés à l'idée de matière et de monde matériel, il y a celui de la mort et du monde souterrain, qui correspond à la représentation traditionnelle de la vie terrestre comme mort, et de la mort terrestre comme vie. Le terme $\chi\theta\acute{\omega}\nu$, comme désignation du terrestre-matériel, signifie non seulement « terre », mais associe à cette signification aussi la notion de « souterrain » (cf. OC 114). L'adjectif dérivé $\chi\theta\acute{\omega}\nu\iota\omicron\varsigma$ s'applique aux démons qui sont particulièrement dangereux lors du rituel.

5. *La théurgie comme ascension temporaire*

La notion de théurgie est étroitement liée aux rites des OC et de la tradition chaldaïque. Le terme, composé à partir de $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ et de $\xi\rho\gamma\omicron\nu$ ou $\xi\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$, est compris dans le sens d'action exercée *sur les dieux*; le rituel est compris comme le rapprochement des dieux et du théurge et, de ce fait, comme l'ascension de l'âme.

Outre les actions cultuelles, le rituel comportait aussi des paroles, qui devaient entre autres inclure des énumérations de noms divins exotiques que l'on connaît surtout par les papyrus magiques. L'âme, qui a oublié son origine lors de son passage dans le monde terrestre (conformément à la théorie platonicienne), doit se souvenir et prononcer le bon mot de passe (OC 109) – motif répandu dans les représentations antiques de l'ascension de l'âme. Le $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$, « maître de la consécration », pourrait aussi bien désigner un prêtre qu'une entité céleste associée au rituel humain.

6. *Le retour de l'âme et de son véhicule*

Le retour de l'âme dans la sphère de l'éther englobe donc aussi le retour du $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ et sa dissolution, conformément à la logique inhérente à la descente et à la remontée.

7. *Le corps des théurges*

L'information concernant la précarité de la chair (OC 157) pourrait valoir pour le commun des mortels, mais pas pour les théurges; OC 128 et 129 semblent aller dans ce sens. Les deux fragments sont traditionnellement associés à la santé du corps. Néanmoins, un rapport originel avec le destin du corps *après* la mort semble s'imposer : et c'est en particulier du corps du théurge qu'il s'agit. La possibilité d'un tel traitement d'exception est surtout indiquée par OC 158 et son commentaire par Synésios (*De ins.* 9, p. 161, 12 - 162, 5; 162, 12-18 T.). On ne peut pas savoir de façon certaine comment l'idée d'un corps matériel dans l'au-delà s'intègre à la conception du monde des OC, ou s'il faut l'attribuer à une suggestion juive ou chrétienne.