

ADRIEN LECERF  
LUCIA SAUDELLI  
HELMUT SENG (éds.)

# Oracles Chaldaïques : fragments et philosophie



Universitätsverlag  
WINTER  
Heidelberg



BIBLIOTHECA CHALDAICA

Herausgegeben von  
Helmut Seng

Band 4





# Oracles Chaldaïques : fragments et philosophie

Édité par

ADRIEN LECERF  
LUCIA SAUDELLI  
HELMUT SENG

Universitätsverlag  
WINTER  
Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung  
der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften  
in Ingelheim am Rhein

Ouvrage publié avec le concours de  
l'École Pratique des Hautes Études

ISBN 978-3-8253-6432-8

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes  
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt ins-  
besondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und  
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2014 Universitätsverlag Winter Heidelberg GmbH  
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany  
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen  
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem  
und alterungsbeständigem Papier

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:  
[www.winter-verlag.de](http://www.winter-verlag.de)

## Remerciements

Le présent volume réunit les exposés présentés lors de deux journées d'études consacrées aux *Oracles chaldaiques* et organisées par L. Saudelli et A. Lecerf à Paris, le 27 juin 2009 et le 2 octobre 2010. Nos remerciements vont à nos contributeurs, dont la science et la patience ont fait de ce volume ce qu'il est ; et aux institutions dont le soutien a permis la tenue de ces événements (CNRS, UMR 8546 Archéologies d'Orient et d'Occident et UMR 8584 Laboratoire d'Études sur les Monothéismes), ainsi que le financement du volume imprimé (Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften ; LEM – École Pratique des Hautes Études).

Paris – Francfort-sur-le-Main, septembre 2014,

Adrien Lecerf

Lucia Saudelli

Helmut Seng



## Table des matières :

Adrien Lecerf - Lucia Saudelli - Helmut Seng :	
Introduction .....	9
Michel Tardieu :	
Le paradis chaldaïque (fr. 107 et 165) .....	15
Helmut Seng :	
Ἔπαξ ἐπέκεινα und δις ἐπέκεινα .....	31
Lucia Saudelli :	
Monde, abîme, corps : le fragment 163 des Places (p. 62 Kroll) des <i>Oracles chaldaïques</i> .....	47
Adrien Lecerf :	
L'empereur Julien entre culte d'Attis, <i>Oracles</i> et théologie solaire .....	61
Philippe Hoffmann :	
Φάος et τόπος : le fragment 51 (v. 3) des Places (p. 28 Kroll) des <i>Oracles Chaldaïques</i> selon Proclus et Simplicius ( <i>Corollarium de loco</i> ) .....	101
Fâres Gillon :	
Les apparitions divines dans les <i>Oracles Chaldaïques</i> et selon Proclus .....	153
Chiara O. Tommasi Moreschini :	
Gli <i>Oracoli Caldaici</i> come supporto all'esegesi virgiliana tardoantica: Favonio Eulogio e altri neoplatonici latini .....	169
Min-Jun Huh - Jordi Pià :	
Pour un index des références latines aux <i>Oracles</i> . Les exemples de Marius Victorinus et de Martianus Capella .....	195
Claudio Moreschini :	
Per il <i>Nachleben</i> degli <i>Oracula Chaldaica</i> : Ernia Alessandrino, Michele Psello e Francesco Zorzi .....	231
Brigitte Tambrun-Krasker :	
Les <i>Oracles chaldaïques</i> entre idéologie et critique (XV <sup>e</sup> -XVII <sup>e</sup> s.) .....	253

Index des fragments cités des <i>Oracles chaldaïques</i> : .....	279
Index des noms propres : .....	281
Bibliographie .....	289

## Introduction

Le sujet des dix contributions réunies dans ce volume est une collection d'oracles philosophiques (peut-être un poème continu), mais aussi une révélation que des « théurges »<sup>1</sup> vivant au II<sup>e</sup> siècle après J.-C. – Julien dit le Chaldéen ou son fils Julien surnommé le Théurge –<sup>2</sup> auraient reçue de la bouche des dieux eux-mêmes : les *Oracles chaldaïques*.<sup>3</sup> Ceux-ci posent nombre de problèmes à l'historien de la pensée antique, tant sur le plan de la forme que sur celui du fond : il s'agit d'un texte, en vers principalement sinon exclusivement hexamétriques, dont nous ne possédons que des *fragments*, conservés par des auteurs postérieurs, païens et chrétiens, en langue grecque et latine ; les bribes dont nous disposons recèlent une *philosophie*, d'inspiration platonicienne, dont les thèmes principaux sont la triade divine (Père, Puissance et Intellect), les démons (et les anges), l'âme (par rapport au corps), le cosmos (et les autres mondes). Les textes conservés fournissent aussi des indications sur les rites d'initiation et les prescriptions éthiques de ces « théurges », à savoir sur les pratiques religieuses, ainsi que sur les formules et les objets magiques au moyen desquels ils se rendaient la divinité présente sur terre ou s'élevaient jusqu'à elle dans les régions d'en-haut.

Les problèmes que nous souhaitons poser, en publiant ces travaux, sont au nombre de quatre.

1. Les OC se rattachent à ce courant de la philosophie antique qu'on appelle *médio-platonisme*, à savoir le platonisme postérieur à la disparition de l'Académie platonicienne (86 avant J.-C.) et antérieur au néoplatonisme inauguré par Plotin (dès 244 après J.-C. à Rome).<sup>4</sup> Cette philosophie se caractérise par l'exégèse des textes de Platon souvent lus à la lumière du pythagorisme, par l'alliance avec l'aristotélisme et par le dépassement du stoïcisme mais, dans d'autres cas, par la critique de la

<sup>1</sup> Proclus, In Crat. 72, 10 sq.

<sup>2</sup> *Suidas*, s. v. Ἰουλιανός 433 sq.

<sup>3</sup> Dorénavant : OC.

<sup>4</sup> Voir notamment P. Hadot, « Bilan et perspectives » et Brisson, « La place des *Oracles chaldaïques* ... » 109-116, « Le commentaire ... » 332-338 ou « Plato's *Timaeus* ... ».

philosophie aristotélicienne et la récupération d'éléments stoïciens. Numénius est le philosophe qui a été le plus souvent rapproché des OC,<sup>5</sup> pour des raisons historiques (il a vécu au II<sup>e</sup> siècle) et géographiques (il était originaire d'Apamée, cité de la Syrie ancienne qu'on a également proposé de considérer comme origine des deux Juliens), mais aussi philosophiques. En effet, Numénius est le tenant de la doctrine des deux *intellects* divins, l'un paradigmatique : le Dieu absolument transcendant ou Père, Premier Principe de la réalité, l'autre agent : le dieu second ou démiurge, qui se consacre au façonnement du cosmos sensible. Or cette doctrine, qui n'est d'ailleurs pas partagée par tous les philosophes médioplatoniciens, acquiert des traits distinctifs dans les OC, où l'élément central, Hécate – la déesse zoogone ou « vivifiante » identifiée avec Rhéa, la divinité « Mère » des systèmes orphique et platonicien –, propre aux spéculations des OC, est un intermédiaire qui unit et sépare les deux dieux transcendants.

Il nous semble donc opportun de réexaminer à nouveaux frais le dossier concernant la terminologie technique et les théories philosophiques présentes dans les OC, en revenant sur plusieurs aspects des rapports que les critiques modernes ont établis entre ceux-ci et Numénius, entre ceux-ci et le médioplatonisme. C'est tout particulièrement le cas dans la contribution de Lucia Saudelli, qui entend mettre en lumière l'environnement intellectuel des OC, à propos de la conception de la matière ; on trouvera également dans la riche étude de Chiara O. Tommasi Moreschini plusieurs mentions de Numénius, dont les doctrines passèrent dans le néoplatonisme latin à travers le relais de l'exégèse de Porphyre,<sup>6</sup> dont le rôle crucial est également souligné par Helmut Seng.

2. Le dieu chaldaïque est un et trine, mais se distingue de voire s'oppose à celui du *christianisme*, car l'Intellect qui procède du Père ne s'incarne pas en devenant homme pour se sacrifier sur terre et sauver ainsi l'humanité : la tâche qui lui est remise est la création du monde. Les spécialistes ont toutefois avancé des hypothèses concernant la possible influence de la tradition *juive* (et chrétienne) sur les OC,<sup>7</sup> et signalé

<sup>5</sup> Cf. Lewy 318-321 ; Festugière, *Révélation* III 52-57 ; Waszink 43-44.65 ; des Places, « Les Oracles Chaldaïques » 2306-2308 et Numénius 17-21 ; Athanassiadi, « The Chaldaean Oracles ... » 151-154 et « Julian ... » 199 sq.

<sup>6</sup> Chez Porphyre cohabitent en effet l'enseignement néoplatonicien de Plotin et un héritage encore très important du médio-platonisme : à ce sujet, voir Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*. Selon Proclus, « il serait étonnant que Porphyre dise autre chose que ce que lui a transmis Numénius » (In Tim. I 77, 23 sq.).

<sup>7</sup> Voir en particulier Kroll, *De oraculis* 61 et Seng, « Der Körper ... » 854-860.

des parallèles avec la tradition *gnostique*.<sup>8</sup> Sur le premier point, nous devons à la science de Michel Tardieu une leçon magistrale sur les liens entretenus par les OC avec la littérature sapientielle juive d'époque hellénistique, qui confirme une hypothèse énoncée voici plus d'un siècle par celui qui le premier donna des OC une présentation scientifiquement rigoureuse, Wilhelm Kroll.

Sur le second point, outre la ressemblance de certaines expressions, à la base du gnosticisme et des OC il y aurait le même dualisme, divin-humain, lumière-ténèbres, bien-mal (mais une enquête plus approfondie révèle aussi un fort courant moniste, car « toutes choses sont nées d'un seul Feu », <sup>9</sup> et ceci se vérifie également dans la Gnose), ainsi que le double mouvement de descente et de remontée qui constituent respectivement le déploiement de la réalité et le salut de l'homme. La différence la plus significative concerne les *médiateurs* entre le monde d'en-haut et l'ici-bas, car la figure du Sauveur est absente des OC, qui introduisent de nouveaux êtres, considérés par les commentateurs anciens comme autant d'intermédiaires : les « iynges » ou transmetteurs de messages, les « assembleurs », les « télétares ». D'autre part, les OC font allusion à des pratiques religieuses ayant pour but de faire remonter l'âme, grâce à la purification de son véhicule astral, à son origine céleste et de sauver même le corps, cette enveloppe mortelle. Plus directement magiques sont les références aux « toupies » qu'on utilisait pour s'unir au divin, aux « symboles » semés dans le monde, à la pierre *mnouziris* qu'il faut sacrifier lorsqu'on approche un démon terrestre. De là vient notre exigence de mettre en lumière non seulement la spécificité des doctrines des OC, mais aussi celle des rituels dont ils témoignent. Fâres Gillon entreprend cette étude sur un point précis, à savoir la doctrine chaldaïque des apparitions divines, commentée par Proclus dans son *Commentaire sur la République*, en soulignant le rôle central joué par celles-ci dans la médiation nécessaire entre dieux et hommes.

3. La *Fortune* et l'*infortune* des OC dans l'Antiquité tardive sont bien connues : les citations et les exégèses des philosophes néoplatoniciens ont comme pendant l'aversion de la plupart des auteurs chrétiens. Mais ce n'est pas là leur infortune : celle-ci consiste en ce que les textes originaux sont souvent ajustés ou adaptés aux propos des auteurs-sources, si bien qu'il est très difficile de distinguer les uns des autres. C'est le cas de Porphyre, le premier témoin des OC mais aussi d'autres

<sup>8</sup> On consulera à ce sujet Tardieu, « La Gnose ... » ; Turner, « The Figure ... » et « The Chaldean Oracles ... » ; Thomassen 295-307.

<sup>9</sup> OC 10.

oracles, et de Jamblique, qui ne fournit pas de citations littérales, mais aussi de l'empereur Julien, de Hiéroclès, Syrianus et surtout de Proclus, puis d'Hermias, Marinus, Damascius, Simplicius, Olympiodore et de Jean Lydus ; pour ce qui est du néoplatonisme latin, Macrobe, Servius et Martianus Capella peuvent être considérés comme des témoins des OC. Toutefois, chronologiquement, les auteurs chrétiens précèdent la plupart des Néoplatoniciens : ainsi Arnobe est le seul des apologistes latins du III<sup>e</sup> siècle à faire clairement allusion aux OC ; après lui, des traces des OC se retrouvent chez Eusèbe de Césarée ou chez Grégoire de Nazianze, mais surtout chez Marius Victorinus, chez Synésios, Augustin et peut-être Boèce.<sup>10</sup> Min-Jun Huh et Jordi Pià se proposent ainsi d'étudier deux auteurs, réunis par leur goût pour le chaldaïsme ainsi que par la langue latine dans laquelle ils écrivent, mais que tout le reste ou presque sépare : Marius Victorinus et Martianus Capella. Ces deux auteurs montrent en effet deux réceptions très différentes des OC, entre la théologie abstraite et spéculative de Victorinus, héritier de la conception néoplatonicienne des *Oracles* comme révélation des arcanes divins, et l'usage poétique et énigmatique qu'en fait Martianus Capella, conforme, lui aussi, à la nature du texte d'origine, fait de vers riches en métaphores audacieuses et toujours cités de façon fragmentaire. Quant à Chiara Tommasi, elle a choisi de consacrer aux réminiscences chaldaïques chez le rhéteur latin méconnu Favonius Eulogius, auteur d'un *Commentaire au Songe de Scipion*, leur première étude approfondie. Leurs contributions permettent ainsi de jeter de la lumière sur l'héritage latin des OC qui, après avoir été presque entièrement occulté (à l'exception de ce qui touche au *De regressu animae* de Porphyre et à la mention qu'en fait Augustin au livre X de la *Cité de Dieu*), a bénéficié des travaux pionniers de Pierre Hadot et connaît à présent un regain d'intérêt, étant considéré comme un champ à part entière de la recherche sur les *Oracles*.

Les néoplatoniciens grecs sont, quant à eux, l'objet de nombreuses citations ; en particulier, l'article d'Adrien Lecerf étudie l'influence de la représentation chaldaïque du monde sur les discours théologiques de l'empereur Julien, avant d'esquisser quelques hypothèses sur le problème de la théologie solaire du néoplatonisme ; celui de Philippe Hoffmann montre comment le fr. 51 des OC est l'objet d'une lutte exégétique acharnée entre Proclus et Simplicius, en étant cité par chacun à l'appui de sa propre définition du « lieu » de la *Physique* d'Aristote.

La lecture et l'exploitation des OC se poursuit au-delà de l'Antiquité : au Moyen Âge, notamment avec Psellos, puis à la Renaissance :

<sup>10</sup> Pour plus de détails, voir Seng, *ΚΟΣΜΑΓΟΙ* 17-23.

Marsile Ficin avait commenté dans sa jeunesse les OC, il possédait d'ailleurs dans sa bibliothèque le commentaire du byzantin Georges Gémiste Pléthon qui les attribuait à Zoroastre ;<sup>11</sup> et nous constatons que Zoroastre devient à un certain moment le premier des anciens théologiens énumérés par Ficin. Les OC s'inscrivent donc dans une très longue tradition, qu'il nous appartient d'élucider, en y ajoutant notamment un nouveau chapitre : celui de la réception moderne. C'est l'objet des deux contributions qui concluent ce volume, celle de Claudio Moreschini, à qui son expérience reconnue comme éditeur et traducteur de textes anciens (relevant tant du paganisme que du christianisme) permet de reconstituer et d'analyser quelques maillons de la transmission des OC, à des époques et chez des auteurs très divers, sur plus d'un millénaire ; et celle de Brigitte Tambrun-Krasker, qui, construisant sur la base que constituent ses recherches sur Gémiste Pléthon et sa recension des *Oracles*, ajoute plusieurs noms à la liste des lecteurs connus des poèmes chaldaïques, en soulignant – à l'image de ce volume entier – l'extrême diversité des approches portant sur ce texte. Cette capacité à recevoir les exégèses les plus variées et le fait, par la fascination qu'ils exercent, de les avoir effectivement suscitées sont peut-être la preuve la plus éclatante du caractère sacré prêté si longtemps aux OC.

4. Une nouvelle édition des OC s'impose. Le livre de W. Kroll, *De oraculis Chaldaicis* (1894), les éditions d'É. des Places, *Oracles chaldaïques* (1971, 1989, 1996) et de R. Majercik, *The Chaldean Oracles* (1989) présentent des défauts et des limites évidents : la sélection, le découpage et le classement des textes sont souvent discutables. En outre, quantité de références aux OC demeurent non identifiées car « gisant » dans la prose des néoplatoniciens, et la question vaste et complexe de la manière de publier l'influence, l'écho ou l'imitation des OC est loin d'être résolue. Nous pensons que les fragments (ou *ipsissima verba*) ne peuvent pas être séparés des *témoignages* (les comptes rendus indirects), autrement dit, que l'étude du texte cité doit être accompagnée de celle du *contexte* de citation. Et puisque l'établissement des vers grecs est lié de manière indissociable à leur commentaire philosophique, l'histoire des OC ne pourra se faire qu'avec celles de leur *transmission* et de leur *réception*. À cet égard, les études de L. Saudelli et surtout d'H. Seng, fondées sur une analyse minutieuse des contextes, sont des aperçus de ce que pourrait être une future édition. Ce volume collectif se veut ainsi un instrument, destiné aussi bien à des néophytes qu'aux spécialistes, ayant pour but de faire avancer la recherche sur les OC dans la

<sup>11</sup> Cf. Tambrun-Krasker, *Magika logia*.

perspective d'une nouvelle édition. Il vise à proposer la reconstruction de quelques vers oraculaires, en remontant au texte le plus proche de l'original, et l'explication de certains points de la pensée chaldaïque, en la distinguant de ses interprétations postérieures.

Michel Tardieu

## Le paradis chaldaïque (fr. 107 et 165)

Deux fragments des *Oracles chaldaïques* sont relatifs au paradis (*parádeisos*) : le fragment 165 des Places, lequel correspond à l'oracle 20 de l'*Exégésis* de Psellos (oracle 13 chez Pléthon) :<sup>1</sup> il est composé de deux mots :

« Cherche le paradis » (*zéteson parádeison*) ;

et le fragment 107 des Places, lequel correspond à l'oracle 4 de l'*Exégésis* de Psellos (non repris par Pléthon) :<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Fr. 20 Psellos, *Exégésis* (= des Places, Oracles 176 ; Opusc. phil. 38, p. 138, 1 O'M.) = fr. 13 Pléthon (= Tambrun-Krasker, *Magika logia* 2.10) ; Kroll, *De oraculis* 65 n. 1 ; fr. 165 des Places (Oracles 106) = fr. 165 Majercik (*Chaldean Oracles* 110 sq.).

<sup>2</sup> Fr. 4 Psellos (des Places, Oracles 165 sq. ; Opusc. phil. p. 129, 18-28 O'M.) ; Kroll, *De oraculis* 64, 28 - 65, 2 = Lewy 255 n. 99 = fr. 107 des Places (Oracles 92 sq.) = fr. 107 Majercik (*Chaldean Oracles* 88-91).

<sup>3</sup> Le P. des Places traduit ainsi ces vers (Oracles 92 sq.) : « Ne te mets pas en tête les énormes limites de la terre ; car la plante de la vérité n'existe pas sur notre sol. Ne mesure pas non plus les dimensions du soleil, à grand renfort de tables : il se meut en vertu d'un 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 ; la large palmure des oiseaux du ciel jamais n'est véridique, non plus que les sections de victimes et d'entrailles ; ce ne sont là que des jouets, soutiens d'une fraude vénale. Fuis-les pour ton compte, si tu veux (t') ouvrir le paradis sacré de la piété, où vertu, sagesse et bonnes lois se rencontrent ». Je rappelle que c'est par cette citation, malheureusement non commentée, que Claire Préaux conclut son beau livre sur *La lune dans la pensée grecque* (315).

« /8/ Tout cela, est-il déclaré en conclusion de la diatribe contre les techniques,<sup>4</sup> n'est que divertissements /9/ servant à étayer une escroquerie commerciale (*tád' athúrmata pánta, emporikês apátes sterigmata*). Toi, fuis cela (*pheúge sù taúta*), /10/ puisque tu as à ouvrir le paradis sacré de la piété (*mélloñ eusebiês hieròn parádeison anoigein*), /11/ là où vertu, sagesse et bonne législation sont réunies (*énth' aretè sophía te kai eunomia sunágontai*) ».<sup>5</sup>

Le problème à débattre est simple : que vient faire dans les *Oracles chaldaïques*, poème philosophique grec païen, le terme de *paradis*, que l'on met généralement en relation plutôt avec la tradition judéo-chrétienne et biblique ?

### Histoire de l'exégèse

Cette présence apparemment insolite du paradis a été diversement interprétée. L'éditeur des *Oracles chaldaïques* aux Belles Lettres, le Père des Places, a suivi Psellos en intégrant le fragment 165 (« Cherche le paradis », *zéteson parádeison*) dans la collection chaldaïque mais sans donner de raison. Ruth Majercik, qui réédite les *Oracles* en 1989 avec une traduction et une annotation anglaises, reproduit la numérotation des fragments de l'édition des Belles Lettres et, de ce fait, est contrainte à conserver le fragment 165 mais muni d'une étoile, ce qui signifie que le fragment est douteux. Curieusement, l'étoile disparaît lors du commentaire du fragment 165, qu'elle combine par commodité avec le 107, puisque tous les deux portent sur le paradis. Elle estime alors que l'exé-

<sup>4</sup> Je cite les vers de l'oracle en reprenant la traduction que j'ai donnée dans Tardieu, « La gnose valentinienne ... » 223.

<sup>5</sup> L'OC 107 est traduit par Van Liefferinge 146 : « Ne pense pas aux mesures énormes de la terre ; car la plante de la vérité n'existe pas sur terre. Ne prends pas non plus la mesure du soleil, en recueillant des tables ; 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'est pas engendrée pour toi. Les larges plumes des oiseaux ne sont jamais vérité, ni les parts des entrailles dans les sacrifices. Tout cela n'est que divertissement, soutien d'une tromperie commerciale. Toi, fuis cela, si tu cherches à ouvrir le paradis sacré de la piété, où vertu, sagesse et justice se rencontrent ». La traduction a le mérite de vouloir renouveler celle du P. des Places. En revanche, les techniques ne sont pas correctement identifiées et ne distinguent pas entre celles relevant de l'astronomie et celles propres à la divination. Pour Van Liefferinge, l'oracle ferait allusion à la « géomancie » (technique divinatoire mais non attestée), puis à « la course du soleil » et à « la conjuration de la lune » (qui ne sont pas des techniques).

gèse vraisemblable du paradis chaldaïque est celle de Psellos lui-même ou arrivée à Psellos. Le paradis serait le lieu de la béatitude finale et de la cour céleste des anges : « It is probable that the Chaldean “paradise” was understood in Psellos’ sense ; *i. e.*, as “a choir of divine powers” which praise the Father with hymns ». <sup>6</sup> Ruth Majercik trouve un *confirmatur* à cette hypothèse dans le témoignage du *Poimandrès*, selon lequel l’âme dans sa montée vers la divinisation et la vision de Dieu atteint l’ogdoade puis entre dans le chœur des puissances « qui siègent au-dessus de la nature ogdoadique, chantant d’une voix douce des hymnes à Dieu », <sup>7</sup> témoignage qu’elle mentionne en le rapprochant du parallèle fourni par le traité hermétique copte des *Nag Hammadi Codices VI*, où il est dit : « Je vois l’Ogdoade avec en elle les âmes et les anges qui chantent des hymnes à l’Ennéade et à ses puissances ». <sup>8</sup> Or, dans ces deux témoignages, le terme *paradis* ne figure pas. Il y a donc de fortes chances que l’exégèse proposée ne soit pas fondée.

Wilhelm Kroll et Hans Lewy ont refusé l’appartenance du fragment 165 à la collection des *Oracles*. <sup>9</sup> La première raison avancée est que la notion de paradis dans le commentaire de Psellos au fragment 165 présente, sous un vernis d’angélogologie païenne provenant de l’hermétisme, une structure de pensée spécifique de la culture judéo-chrétienne :

Le paradis chaldaïque, c’est tout le chœur des puissances divines autour du Père, ce sont les beautés enflammées des sources créatrices. Son ouverture par la piété, c’est la participation aux biens ; le glaive flamboyant, <sup>10</sup> c’est la puissance implacable pour ceux qui s’en approchent indignement. Il est fermé à ceux-ci en raison de leur inaptitude, mais ouvert aux pieux. C’est vers lui que tendent toutes les vertus théurgiques. <sup>11</sup>

<sup>6</sup> Majercik, *Chaldean Oracles* 203.

<sup>7</sup> Corp. herm. I 26 ; ces puissances trans-ogdoadiques ont pour caractéristique d’être musiciennes, thème commun à l’eschatologie grecque et juive (ensemble des témoignages rassemblés par Festugière, *Révélation III* 133-153).

<sup>8</sup> [*Ogdoade et Ennéade*], NHC VI 59, 28-32.

<sup>9</sup> C’est la position que j’ai suivie : « La gnose valentinienne ... » 232 ; « Pléthon lecteur des *Oracles* » 158.

<sup>10</sup> Il s’agit de l’épée de feu qui garde, selon *Genèse* 3, 24, l’entrée du paradis après l’expulsion d’Adam et Ève.

<sup>11</sup> Des Places, *Oracles* 176. On remarquera la divergence des interprétations entre Psellos et Pléthon, ce dernier commentant l’oracle 13 (= OC 165) seulement par ces mots : « (le paradis) le lieu de l’âme, qui est *lumineux de tout côté* », *tòn amphiphagētēs psukhēs khôron* (Tardieu, « Pléthon lecteur des *Oracles* » 158 ; Tambrun-Krasker, *Magika logia* 30). L’expression *lumineux-de-tout-côté* est chaldaïque

La seconde raison pour Kroll et Lewy de ne pas reconnaître le caractère chaldaïque du fragment 165 est qu'il n'ajoute rien de nouveau au contenu du fragment 107. En effet, si comme il est dit dans le fr. 107 le parcours du sage consiste « à ouvrir le paradis sacré de la piété (*méllon eusebies hieron parádeison anoigein*) », cela implique qu'il faut passer sa vie à se frayer un chemin vers le paradis, s'efforcer d'ouvrir la voie ou la porte qui y mène, bref le chercher.<sup>12</sup> Par conséquent, l'expression *zétéson parádeison* serait une sentence moralisante fabriquée par Psellos dans son souci de christianiser les *Oracles*, ainsi qu'il le fait déjà à propos du fragment 107 :

Ne sois pas à l'affût de toutes ces choses, toi qui t'instruis à mon école, si tu veux (t') ouvrir le paradis de la piété. Le paradis sacré de la piété, selon les Chaldéens, n'est pas celui dont parle le livre de Moïse ; c'est la prairie des contemplations sublimes, où (se trouvent) les arbres diaprés des vertus, le bois de la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire le sage discernement qui distingue le meilleur du pire, et le bois de vie, c'est-à-dire la plante de l'illumination divine qui donne à l'âme le fruit d'une vie plus sainte et meilleure. En tout cas, dans ce paradis, les quatre principes généraux des vertus coulent comme des fleuves ; dans ce paradis on voit pousser vertu, sagesse, bonnes lois. La vertu est à la fois une par son genre et multiple par sa division en espèces. La sagesse les comprend toutes, elles que l'intellect divin produit comme une monade indéfinie. Parmi ces exhortations chaldaïques, la plupart répondent à nos explications (chrétiennes) ; mais certaines ont été rejetées.<sup>13</sup>

Quant aux objets astronomiques et aux techniques de divination énumérés par l'OC 107, Psellos les comprend de la façon suivante. La sentence conseillant de se désintéresser des limites de la terre (vers 1 sq.) viserait les prétentions des géographes. L'invitation à ne pas mesurer le soleil à l'aide de *kanónes* (vers 3 sq.) s'adresserait aux astronomes et aux tables propres à leur science. Psellos n'établit pas d'équivalence concernant le vrombissement de la lune (vers 5). Le *propóreuma* astral ("précession" ?, "procession" ?) au vers 6 ferait allusion à la position des étoiles fixes ou des planètes. Le vers 7 sur la palmure des oiseaux porte sur l'oïônistique, c'est-à-dire l'art d'observer les oiseaux en vol, avec leurs cris, ainsi que leur façon de se poser, dit Psellos, « quand les doigts de leurs pattes s'étendent en tirant sur la membrane qui les relie ». Quant au

(fr. 1, 4 des Places) ; Pléthon l'utilise souvent (Tambur-Krasker, *Magika logia* 184 *amphiphagés*) ; terminologie étudiée par Seng, « Ἀμφιφαγής ».

<sup>12</sup> En ce cas, le verbe *zeteîn* seul serait-il chaldaïque, Psellos ayant ajouté le complément ?

<sup>13</sup> Des Places, *Oracles* 167 sq.

vers 8, Psellos le rattache naturellement à la science des sacrifices pour en tirer des présages. À ces techniques, l'homme d'État et écrivain byzantin oppose « le paradis sacré de la piété » compris comme « prairie des contemplations sublimes » de l'être divin et de la cour angélique. Il transforme ainsi en allégories théologiques chrétiennes les caractéristiques du paradis biblique : les deux arbres, les quatre fleuves, l'épée de feu.

Dans l'exégèse historico-critique du poème chaldaïque, qui se fait jour avec le travail éditorial de Wilhelm Kroll à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les choses sont perçues autrement. Le philologue allemand y commente l'oracle par la paraphrase suivante :

*Inutilis igitur est astronomia prae mundi intelligibilis cognitione, despectum omne divinationis genus prae deorum ipsorum evocatione. Sic is loquitur qui suam sapientiam hominibus commendare velit. Paradisum cum virtute et sapientia coniunctum desumpsit ex Philonis leg. all. I 14 cf. de opif. 54 : fortasse totum fragmentum ex carmine iudaico vel iudaizante illatum est ; abhorret enim aliquantum a ceteris.*<sup>14</sup>

Kroll décèle de façon remarquable un emprunt au judaïsme hellénistique philonien dans le lien que met l'oracle entre paradis, vertu et sagesse.<sup>15</sup> La pertinence du propos aurait pu constituer un point de départ vers un

<sup>14</sup> Kroll, *De oraculis* 65. J'en propose la traduction suivante : « Inutile donc est l'astronomie au regard de la connaissance du monde intelligible, méprisable toute espèce de divination au regard de l'évocation des dieux eux-mêmes. Ainsi parle celui qui veut recommander sa sagesse aux hommes. Il a tiré de Philon, *Legum allegoriae* I 14 [lire 41], cf. *De opificio [mundi]* 54 [lire 154], le paradis associé à la vertu et à la sagesse : il se peut que tout le fragment soit inspiré d'un poème juif ou judaïsant car il a une assez grande répugnance pour tout le reste ». La haine de ce qui n'est pas soi est prise pour indice de judaïsme.

<sup>15</sup> La première référence de Kroll à Philon (Leg. All. I 41) avance les exégèses suivantes : le paradis est l'intellect (*noûs*), « l'élément rationnel qui dans l'âme est chef et roi » ; mais il est aussi (§ 45) la vertu (*areté*). La seconde référence de Kroll (Opif. 154) marque le même balancement de l'exégèse philonienne du paradis entre noétique et éthique : le paradis est la partie directrice (*hegemonikón*) de l'âme, « remplie en quelque sorte d'autant de milliers de plantes qu'il y a en elle d'opinions » ; l'arbre de vie du paradis est la piété envers Dieu (*theosébeia*), « la plus grande des vertus » ; l'arbre de la connaissance du bien et du mal est la vertu de prudence (*phronésis*), « qui permet de juger entre des contraires ». À remarquer que l'exégèse philonienne du paradis comme intellect est absente de l'OC 107, de même que la notion d'*eunomia* n'apparaît pas chez Philon ; par conséquent, si l'exégèse chaldaïque du paradis se situe bien dans le sillage d'une herméneutique juive hellénistique, elle n'est cependant pas entièrement réductible à du Philon.

renouvellement des interprétations par rapport à Psellos. Malheureusement, vingt-cinq ans plus tard, sans doute embarrassé d'avoir en pleine montée de l'antisémitisme nazi émis l'hypothèse qu'un oracle grec païen puisse dépendre d'une source juive, Kroll se rétracta.<sup>16</sup> Cette auto-critique aurait pu, pour des raisons inverses, être négligée par Hans Lewy qui, lui, avait fui le nazisme. Mais un jugement de Kroll avait valeur de dogme. Lewy prit acte de la rétractation de Kroll chez Geffcken. Le terme paradis, « exclusivement employé par les Juifs et les Chrétiens »,<sup>17</sup> reconnaît Hans Lewy, désigne dans l'oracle chaldaïque [107] symboliquement des puissances astrales : la vertu (*areté*) est la lune, la sagesse (*sophía*) les planètes au-dessus de la lune, et la bonne législation (*eunomia*) la sphère des étoiles fixes.<sup>18</sup> Dans son commentaire au fragment 107, Ruth Majercik fait siennes les spéculations cosmologiques de Lewy sans rien proposer d'autre.<sup>19</sup> La question à poser aujourd'hui est de savoir si, dans la diversité des exégèses du paradis biblique aux I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles de notre ère, voire en amont vers des époques non explorées par Kroll, il existe des représentations susceptibles d'avoir pu intéresser l'auteur du poème des *Oracles* au point d'y faire un emprunt ? Revenons d'abord au sens le plus obvie du terme *parádeisos*.

### Prégnance du sens profane

Ce terme grec, qui a son calque latin dans la Vulgate (*paradisus*), est un mot d'origine avestique. Il signifie concrètement "(espace) muré (*pairi.daêza-*)", d'où les sens d'"enclos pour les bêtes", "parc animalier", qui conduiront par l'araméen *pardaysa* et l'hébreu *pardes* au grec *parádeisos* et à l'adoption de ce terme dans la Bible grecque par les traducteurs juifs d'Alexandrie (les Septante) pour rendre l'hébreu *gan*, "jardin", du récit en tête de la *Genèse*.<sup>20</sup> Dès lors que le jardin de la *Genèse* se transforme en *parádeisos* hellénistique, c'est-à-dire en parc

<sup>16</sup> Rétractation restée sans doute uniquement orale et dont fait part Geffcken 277 n. 94 : « Die Oracula... S. 64 f., wo W. Kroll jüdische Eindichtung annahm, jetzt aber, nach persönlicher Mitteilung, diese nicht mehr aufrecht hält ».

<sup>17</sup> Lewy 220, mais aussi 257 n. 108 : « The sole trace of Jewish influence in the Chaldaean Oracle is the use of the word *parádeisos*. It may be remarked that Kroll changed his opinion as regards the Judaizing tendency of the Chaldaean Oracle ».

<sup>18</sup> Lewy 220 sq.

<sup>19</sup> Majercik, *Chaldean Oracles* 182.

<sup>20</sup> Gn 2-3. Le passage du terme *paradis* du monde iranien à la Septante est étudié par Bremmer, *Greek Religion and Culture* 35-55.

animalier, il devient un lieu à part, un espace protégé, un endroit avec eaux courantes, arbres et bêtes sauvages, localisé (sinon localisable) en « Éden, à l'Orient »<sup>21</sup> c'est-à-dire, selon une exégèse commune, vers la zone du monde qui reçoit les premiers rayons du soleil.<sup>22</sup> Le cumul des exégèses juives et chrétiennes fit que ce lieu de perfection, où les maladies, le vieillissement et la mort sont inconnus, construit par Dieu sur le sol pour y mettre le couple originaire, s'est déplacé par la suite continuellement de la terre au ciel, de l'espace au temps, de la félicité initiale à la béatitude finale, d'un lieu de vie à un état de vie, en progressant vers toujours plus de perfection, toujours plus de spiritualité, toujours plus de sainteté, de façon à ce que ceux qui meurent justes et bienheureux aient par là une seconde chance et obtiennent l'immortalité parmi les créatures rationnelles angéliques, celles-là mêmes de l'exégèse du paradis chaldaïque chez Psellos.<sup>23</sup>

L'écrivain byzantin a donc transféré à l'OC 107 les représentations communes de la conception céleste du paradis, fondée sur l'interprétation courante du récit en tête de la Bible des Septante et accréditée par des siècles de commentaires et d'homilétique dans l'Église grecque.

<sup>21</sup> Gn 2, 8 : « Dieu planta un jardin en Éden à l'Orient », hb. *gan b-'Eden mi-qeddem* ; pour l'histoire de l'exégèse de ce verset, voir Tardieu, *Trois mythes gnostiques* 175-214.

<sup>22</sup> Sur l'exégèse du paradis en tant que récit sur la nécessité d'obéir à la loi divine, synthèse commode dans Mettinger. Le récit biblique du paradis s'est construit en réplique aux mythes de l'âge d'or, voir sur ce thème mon article « Les civilisations de l'Éden ... ».

<sup>23</sup> Ce transfert dans la continuité des images du paradis terrestre au paradis angélique peut être illustré par la vision de Pachôme, le fondateur du cénobitisme. Les *Vies coptes* racontent qu'au cours d'une maladie Pachôme pensa qu'il était mort et que des anges étaient venus chercher son âme. Mais en arrivant à la porte d'entrée du paradis, Dieu donna l'ordre de le ramener dans son corps. Cela attrista Pachôme car il n'avait aucune envie de revenir. « Cette contrée, raconte son biographe, avait un climat fort tempéré, sa surface était sans limites. Les arbres fruitiers et les vignes y produisaient une nourriture spirituelle, et étaient incorruptibles ... Le pays se trouvait au-dessus de la terre et en dehors du firmament, de beaucoup au-dessus des montagnes ... Il n'y avait là ni jour ni nuit, mais une lumière abondante et indéfectible ... Un peu en dehors du paradis il y a des arbres fruitiers en grand nombre et des vignes tout à fait dans le genre de celles de ce monde-ci. Lorsque notre père Pachôme les vit, il pensa en lui-même : "Peut-être qu'après le déluge Noé en prit et replanta le monde" en réfléchissant à la parole écrite dans la Genèse : *Après leur sortie de l'arche, Noé et ses fils commencèrent à devenir agriculteurs et plantèrent un vignoble* (Gn 4, 20). Cette contrée était entourée de grandes et profondes ténèbres pleines de bestioles très fines, si bien que personne ne peut y pénétrer, à moins d'y être amené par un ange de Dieu » (Lefort 9 sq.).

Le moyen de se défaire de ce type d'exégèse est de considérer le *parádeisos* de l'OC 107, non plus au sens religieux et théologique du terme, mais uniquement par rapport à son sens premier pour désigner une réalité matérielle vérifiable dans l'histoire et la géographie historique du Proche-Orient à l'époque hellénistique. Ce sens profane est attesté déjà clairement par la Bible hébraïque elle-même en deux passages. Dans *Esdras et Néhémie*, il est question d'une lettre d'Artaxerxès à un Juif dénommé Asaph, qui porte le titre de « surveillant du *pardês* (domaine boisé et territoire de chasse) du roi ». <sup>24</sup> Dans l'*Ecclésiaste*, Qohélet, fils de David, faisant l'inventaire de son immense fortune, déclare avoir en sa possession des maisons, des vignes, des jardins (*ganot*), des parcs/domaines boisés (*pardêsim*), des arbres, des bassins, des esclaves et des servantes, du gros et petit bétail, de l'argent et de l'or en quantité, des chanteurs et des chanteuses, un échanson et des sommelières. <sup>25</sup>

Ce genre de paradis profanes, apanage des princes de l'époque hellénistique, furent des créations remarquables en tant que « formes particulières d'organisation du paysage dans l'Orient ancien », <sup>26</sup> en Perse, en Asie mineure, mais surtout en Syrie. Ils sont bien connus des historiens classiques. Xénophon mentionne en Syrie, aux sources du Dardas, le paradis du satrape Belesys, doté d'un « très grand et beau parc qui donnait tous les fruits des saisons ». <sup>27</sup> Strabon signale un paradis royal dans le voisinage des sources de l'Oronte, paradis qui subsistait encore au Moyen Âge. <sup>28</sup> Mais de tous les paradis, le mieux connu grâce à l'archéologie est le domaine de Tyros dans la vallée du Wâdî al-Sîr, à 24 km à l'Ouest d'Ammân (Jordanie), aujourd'hui village de 'Irâq al-Amîr (Qasr al-'Abd), objet de multiples campagnes de fouilles depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. <sup>29</sup> Le domaine était la propriété d'un potentat juif, Hyrcan le

<sup>24</sup> *Esdras et Néhémie* 2, 8.

<sup>25</sup> *Ecclésiaste* 2, 5. Tributaire également du sens concret ce passage du *Cantique des cantiques* (4, 12-13), dans lequel Salomon dit de l'intimité de sa fiancée que c'est un jardin clos (*gan né 'ûl*), une source close (*gal né 'ûl*), des eaux scellées (*ma 'in hatûm*, comparer avec le joli *fons signatus* de la Vulgate et des poètes médiévaux, la fontaine scellée qui préfigure Marie), dont les canaux sont un paradis de grenades (*pardês rimmônim*) avec des fruits exquils, du henné avec du nard.

<sup>26</sup> Gentelle 78.

<sup>27</sup> Xénophon, *Anab.* 14, 10. Sur la localisation des sources du Dardas (au nord-est d'Alep) : Baslez 79-88 ; sur Bélésys (akkadien Belshunu), satrape de Syrie, mise au point de Stolper 217-238.

<sup>28</sup> Strabon, *Geogr.* XVI 2, 19 ; autres paradis signalés dans Gentelle 80.

<sup>29</sup> Mises au point actuelles : Borel ; Étienne - Salles.

Tobiade, investi par le pouvoir lagide du titre prestigieux de « fermier général pour la Syrie et la Phénicie », personnage pittoresque signalé par les papyrus de Zénon et surtout par les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe. Hyrcan avait fait de ce paradis sa résidence dans le désert judéen. Il y développa une activité agricole et pastorale intensive, avec dans l'enclos central du domaine des jardins et vergers en terrasses, dotés d'un système d'adduction de l'eau par canalisations en pierres calcaires.

Après la mort de Joseph [fils de Tobiah, 260-200 env.], ses fils provoquèrent la discorde dans le peuple. Les aînés ayant déclaré la guerre à Hyrcan, qui était le plus jeune fils de Joseph, le peuple se divisa. Le plus grand nombre des citoyens prirent le parti des aînés, et le grand-prêtre Simon en fit autant en raison de sa parenté avec eux. Hyrcan renonça à revenir jamais à Jérusalem ; il s'établit donc au-delà du Jourdain et guerroya sans trêve contre les Arabes, dont il tua ou fit prisonniers un grand nombre. Il se bâtit une forteresse puissante, tout en marbre blanc jusqu'au toit, il l'orna de sculptures d'animaux d'une taille énorme et l'entoura d'un fossé large et profond. Dans la montagne située en face, il fit creuser les rochers qui faisaient saillie pour disposer de cavernes de plusieurs stades de longueur : dans ces cavernes, il aménagea des chambres, les unes pour les repas, les autres pour dormir et habiter, et il amena enfin des eaux courantes qui faisaient le charme et l'ornement de cette résidence. Il fit cependant l'entrée de ces cavernes assez petite pour ne livrer passage qu'à un homme seulement à la fois, sans plus ; il prit toutes ces précautions en vue de sa propre sécurité, pour n'être pas en danger d'être pris par ses frères s'ils l'assiégeaient. Il construisit aussi des fermes de grandes dimensions, qu'il orna de vastes parcs (*paradoïsois*). Quand il eut achevé ces travaux, il l'appela l'endroit Tyros.<sup>30</sup> Ce lieu se trouve entre l'Arabie et la Judée, au-delà du Jourdain, non loin de l'Hesbonitide.<sup>31</sup> Il resta le maître de cette région pendant sept ans, tout le temps que Séleucus régna en Syrie.<sup>32</sup>

En conclusion de son analyse du site, Pierre Gentelle faisait remarquer que « le paradis est un élément de paysage qui contient à la fois une somme de savoirs techniques concernant la mise en valeur intensive de l'espace et un ensemble de valeurs symboliques profondément enracinées dans un type de civilisation ».<sup>33</sup> On peut, me semble-t-il, parler des paradis comme des sortes de prolongements fermiers de la souveraineté, à l'instar des jardins royaux de chez nous qui furent les prolongements

<sup>30</sup> Calque grec de l'araméen *tura*, "la montagne", hébreu *sûr*.

<sup>31</sup> Région d'Heshbôn (Jordanie), auj. Tell Hesbân (au nord de Madaba), site fouillé à partir de 1968 par l'Institut d'archéologie d'Andrews University (Berrien Springs, Michigan), voir Bullard ; Merling - Geraty.

<sup>32</sup> Flavius Josèphe, Ant. jud. XII 228-234, traduction Julien Weill revue.

<sup>33</sup> Gentelle 96.

végétaux des palais ou châteaux. Ce serait donc, de mon point de vue, à ce genre de paradis matériels ainsi définis, modèles de prospérité horticole et vitrines du pouvoir à l'époque hellénistique, que se réfère, pour s'y opposer par un sens métaphorique, l'oracle chaldaïque sur le paradis, et non à la mythologie du paradis selon la tradition religieuse judéo-chrétienne. Mais alors, comment expliquer le passage du sens profane et concret de paradis, un parc animalier, au sens philosophique que présente le fragment 107, la vie morale ?

### Divertissements vs philosophie

Kroll avait vu juste en faisant remonter à Philon d'Alexandrie l'utilisation métaphorique du terme grec *parádeisos* que présente l'OC 107, et en déduisant de ce fait littéraire que tous les vers de cet oracle particulier étaient probablement tributaires d'une source juive et/ou judaïsante. C'est ce point de vue qu'en dépit de la rétractation de Kroll, je souhaite argumenter en analysant la construction littéraire de l'oracle lui-même et en cherchant en amont de Philon des témoins de l'herméneutique du paradis dans la philosophie juive de l'époque hellénistique.

Les vers de l'OC 107 opposent au sérieux éthico-politique – qui relève de la philosophie, ou paradis sacré de la piété fait de vertu, sagesse et bonne législation –,<sup>34</sup> « les divertissements » (*tà athúrmata*), terme générique de mépris servant à désigner les deux catégories de puérités ou jouets à l'usage des puissants, à savoir les instruments de calcul astronomiques et les techniques divinatoires d'observation. Ces méthodes de la science pratique sont qualifiées de trompeuses et de mercantiles, ce qui du coup les constitue en face inversée de l'exercice philosophique de la contemplation censé correspondre seul à la recherche gratuite de la vérité.

Les paradis hellénistiques, avons-nous vu, correspondaient à la mise en valeur d'un territoire par un certain nombre de savoirs techniques : irrigation, viviers, plantations, cultures d'arbres fruitiers et d'herbes médicinales, art palatial, chasse. L'auteur du poème chaldaïque dissocie ces savoirs techniques de l'idée qu'il se fait du paradis, une philosophie morale, pour les accumuler sur ce qu'il rejette, une pratique scientifique et mantique liée à des objets de l'art artisanal. Ainsi, les

<sup>34</sup> Selon le discours-programme de l'Epin. (989 e - 990 b), associant et concevant piété, vertu et sagesse comme science du nombre par la contemplation des astres, voir l'analyse de Festugière, *Les trois « Protrepitiques » de Platon* 125-143.

quatre premiers « divertissements » sont en rapport avec les instruments de calcul propres à l'astronomie. Pour Psellos, les vers 1 et 2 : « Ne t'encombre pas l'esprit des espaces prodigieux de la Terre car il n'est pas de plante de vérité dans le sol », sont relatifs à la géographie. Je ne vois pas de raison de s'écarter de cette interprétation. L'importance des projections astronomiques en géographie invite à regarder du côté de Cratès de Mallos (II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) et de l'invention des premiers globes représentant la Terre.<sup>35</sup> Le vers 3 : « Ne mesure pas la mesure du soleil, en t'aidant de règles (*kanónes*) » a été compris, de façon erronée, en référence aux tables de calculs (*kanónes*) des astrologues et astronomes. Or, ce dont il est question explicitement est le problème de la mesure (*métron*) du soleil, autrement dit de la grandeur visible de son disque, son diamètre pour la connaissance duquel les techniciens de l'optique fabriquaient des tubes de visée appelés dioptrés.<sup>36</sup> La première de ces dioptrés est attribuée au génie d'Archimède.<sup>37</sup> Le vers 5 : « Laisse le sifflement de la Lune : elle court toujours par l'œuvre de la Nécessité », a pour objet de persifler l'usage d'instruments censés représenter dans le cadre des mouvements célestes et, par là, expliquer mathématiquement le mouvement de la lune, par nature impétueux et, de ce fait, assimilé dans la poésie et la magie à un sifflement (*rhoízos*). Le type de machines visé est à mettre en rapport avec le planétaire d'Archimède, la sphéropée de Posidonius, ou avec des appareillages analogues montrant les rotations de planètes produites par système hydraulique.<sup>38</sup> Le vers 6 sur les pronostics tirés de la situation du déplacement des astres en tête (*propóreuma*) se gausse des recueils de prédictions météorologiques et des horoscopes fabriqués par applications astrologiques des observations astronomiques : « il (le déplacement astral) n'a pas été enfanté en fonction de

<sup>35</sup> Le globe de Cratès est signalé, entre autres, par Strabon, Geogr. II 5, 10, qui souligne bien la taille énorme de la représentation de la terre dans ce type d'appareil ; sur le rapport du globe à l'astronomie : Boll 1429 sq. L'énormité des distances terrestres, que signalent à la fois Strabon et le vers de l'oracle, conduisait à donner aux globes fabriqués des dimensions qui les rendaient peu pratiques, voir là-dessus les analyses d'Aujac.

<sup>36</sup> Sur la dioptré comme *makròs kanón* : Hulstsch 1077 sq.

<sup>37</sup> Archimède, Aren. I 12-17 ; reconstitution de l'instrument : Delsedime.

<sup>38</sup> Planétaire d'Archimède : Cicéron, rep. 1, 14.21 sq. ; sphère de Posidonius : Cicéron, nat. deor. 2, 88 ; appareillage hydraulique : Manilius, 4, 267 sq. ; sphère non identifiée : Martianus Capella, 6, 583.

toi ». <sup>39</sup> Les deux dernières techniques énumérées par l'oracle chaldaïque (vers 7-8) concernent, non plus l'astronomie et les méthodes de calcul, mais l'art de la divination par les *auspicia*, c'est-à-dire les présages qui s'offrent à la vue. Psellos a parfaitement caractérisé l'oïonistique évoquée par le vers 7, c'est-à-dire les omens et présages tirés de l'observation du mouvement et de la direction du vol des oiseaux, forme de mantique si prestigieuse qu'elle valait à elle seule, dit-on, tous les oracles : « Nous (les oiseaux) sommes pour vous (les hommes) Ammon, Delphes, Dodone, Phoïbos, Apollon ». <sup>40</sup> La seconde espèce de mantique (vers 8) est l'art haruspical, ou extispicine, appliqué à l'examen du foie et des viscères des victimes sacrificielles. Les *tomai* examinées étaient conçues comme des sortes de sanctuaires (*templa*) organiques à l'image du monde céleste. Le poète chaldaïque se contente de mentionner lacociquement cette pratique connue de tous. <sup>41</sup>

Cette énumération des multiples objets de divertissements mécaniques sert au philosophe poète à construire dialectiquement son oracle en aboutissant à une parénèse finale sur le paradis conçu comme sagesse unique, et non plus multiplication de la fortune et des biens : « Toi, fuis cela (*pheûge sù taûta*, c'est-à-dire tout ce qui vient d'être inventorié) /9/ puisque tu as à ouvrir le paradis sacré de la piété (*méllon eusebiés hieròn parádeison anoigein*), /10/ là où vertu, sagesse et bonne législation sont réunies (*énth' aretè sophía te kai eunomia sunágontai*) ». Ce que l'oracle chaldaïque recommande à celui qui entre dans la voie philosophique, c'est précisément de ne pas faire ce que font les puissants pour leurs divertissements, leur paraître et leur sécurité. Les paradis profanes étaient au milieu du désert des établissements de luxe et de richesse économique. Que représentent-ils, en fin de compte, au regard de la vie de l'esprit et de l'ascèse qui la caractérise, sinon l'escroquerie et le mensonge (*apaté*) des techniques qui entraînent dans leurs plans : globes donnant l'illusion de la contemplation du monde, observations mantiques. Il faut fuir cela, pour s'attacher seulement au « paradis sacré » (*hieròn parádeison*), le paradis "véritable", celui de la piété, autrement dit la philosophie qui prône pour la vie en société et le gouvernement de

<sup>39</sup> Vers 6, autrement dit les astres sont des signes, et non des causes (critique traditionnelle de l'astrologie) ; sur le vocabulaire astrologique de la nativité (*genéthle, génesis, diáthema, théma, themátion*) : Neugebauer - Van Hoesen 203.

<sup>40</sup> Aristophane, Av. 716 ; le devin spécialiste de l'observation des oiseaux pour connaître présent, passé et avenir est l'*oionopólos*, tel ce Calchas dont parle Homère, Il. I 69.

<sup>41</sup> Synthèses sur les techniques d'interprétation des signes : Nougayrol ; Bloch 201-203.

l'État vertu, sagesse et bonne législation ; en somme, mettre en place un paradis qui soit l'anti-paradis de celui à la mode chez les princes et les rois, qui soit à rebours des vitrines du pouvoir et de l'ostentation.

L'antinomie *athúrmata/philosophia*, qui constitue la structure de l'oracle, est une donnée présente dans la pensée grecque ancienne.<sup>42</sup> Cette opposition de fond a nourri le mépris platonicien de la *banau-sourgía*, travail manuel attaché à la fabrication de machines pour comprendre la mécanique céleste et l'hydraulique. L'artisanat d'art et celui de science appliquée sont traités comme de la poésie : à négliger. Ainsi ces mésographes, objets mécaniques fabriqués par Eudoxe de Cnide et Archytas de Tarente pour calculer deux moyennes proportionnelles à partir de lignes courbes et de sections coniques. Une tradition platonicienne, transmise par Plutarque, dit que Platon se serait indigné de la fabrication de ce genre d'instruments,

les accusant de détruire et de gêner la perfection de la géométrie, en la faisant fuir honteusement loin des notions incorporelles et intelligibles vers les réalités sensibles, et en utilisant en outre des objets dont la fabrication nécessite un travail long et grossier. Aussi la mécanique fut-elle séparée de la géométrie et déchue de sa grandeur, pendant longtemps elle fut méprisée par la philosophie et devint un des arts militaires.<sup>43</sup>

Dégradée en mécanique avec les *athúrmata*, la géométrie se trouve en quelque sorte « ramenée dans le sensible et incapable de s'élever et d'atteindre les images éternelles et incorporelles ». <sup>44</sup> Un tel mépris de la *banau-sourgía*, que l'on voit s'exprimer aussi à travers l'OC 107, est celui du platonisme de l'époque hellénistique, dont l'un des témoins préphiloniens est au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. la *Sagesse de Ben Sira*.

<sup>42</sup> Cette opposition est déjà chez Alcidas de Élée (deuxième moitié du V<sup>e</sup> s. av. J.-C.), fragment cité par Aristote, *Rhet.* III 3, 1406 B 11-13.

<sup>43</sup> Plutarque, *Vit. par.*, Marc. XIV 11, traduction Pailler dans Hartog 580 ; selon la tradition arrivée à Plutarque, Archimède faisait la distinction entre les vulgaires travaux d'ouvrier et les objets « dont la beauté et l'excellence n'avaient rien à voir avec la nécessité » (Marc. XVII 6).

<sup>44</sup> Plutarque, *Quaest. conv.* VIII 2, 1, 718 e-f : reproches adressés par Platon à Eudoxe, Archytas et Ménechme « de chercher à ramener le problème de la duplication du cube à des opérations et constructions mécaniques, comme s'ils renonçaient au calcul rationnel pour tenter de déterminer les deux moyennes proportionnelles par n'importe quelle voie possible ; de cette manière, on voyait s'anéantir et disparaître les bienfaits de la géométrie » (traduction Frazier - Sirinelli 85).

## Le paradis de Ben Sira

Les trois abstractions qui font pendant aux *athúrmata* pour caractériser le paradis chaldaïque : vertu (*areté*), sagesse (*sophía*), bonne législation ou législation équitable (*eunómia*), relèvent, à l'époque de la production de cette poésie philosophique oraculaire, du fond commun platonicien de toutes les doctrines sur l'éthique de la vie heureuse et le bon gouvernement de l'État.<sup>45</sup> Or, ce qui caractérise la pensée de l'OC 107 consiste à opposer aux divertissements astronomiques et mantiques l'idée d'un « paradis sacré » compris métaphoriquement comme vertu, sagesse et bonne législation. Ces deux traits sont présents dans la *Sagesse de Ben Sira*, traité sapientiel juif, composé en hébreu vers 180 av. J.-C. par Ben Sira (grec Sirakh) et en partie perdu, mais traduit en grec par le petit-fils de l'auteur à Alexandrie « en la trente-huitième année du roi Évergète », autrement dit Ptolémée VII Évergète (170-117) et, de là, passé dans la Bible grecque.<sup>46</sup> Ben Sira condamne toutes espèces de mantique en les désignant en termes généraux (sauf la deuxième, mentionnée aussi par l'OC 107) : « Divinations (*manteíai*), présages tirés de l'observation du vol des oiseaux (*oignismoí*) et interprétations des songes (*enúpnia*) sont choses vaines ». <sup>47</sup> Puis, à trois reprises, il y a passage du sens obvie de paradis (parc arrosé et verdoyant) au sens métaphorique (sagesse, et vertus ayant Dieu pour objet) : « Comme un cours d'eau je suis sorti vers un paradis » (24, 30), c'est-à-dire la sagesse de la Loi, « la grâce (*kháris*) est comme un paradis en bénédictions » (40, 17), « la crainte (*phóbos*) du Seigneur est comme un paradis de bénédiction » (40, 27). C'est à ce cou-

<sup>45</sup> La vertu est le fondement de la vie heureuse (Sénèque, de beata vita 13-16) ; mais pour être heureux, précise Plotin, Tr. 46 (*Du bonheur*), il faut et la vertu et la sagesse (Enn. I 4, 9, 10-17). À la question de savoir pourquoi les Sères (habitants de la Chine occidentale) étaient des gens heureux, Bardesane répondait : parce qu'ils ont de bonnes lois et que, grâce à ces lois, les calculs astrologiques sont sans influence sur eux (§ 26 = Nau 582 sq.) ; pour le grec : Eusèbe, PE VI 10, 13 (218 sq. des Places). Sur l'association *areté* – *sophía* – *eunómia*, par laquelle se définit la vie heureuse du citoyen dans l'État idéal : voir Lucien de Samosate, Herm. 22 ; du même, Anach. 18.

<sup>46</sup> *Sagesse de Ben Sira* (livre dit aussi *Siracide*, ou *Ecclesiastique*), prologue de la version grecque ; sur ce texte, voir Léonas 46 sq. Cet important traité de sagesse juive, rejeté de la Bible hébraïque en raison de son philhellénisme, a été exclu aussi de la Bible luthérienne et, du coup, est resté en-dehors de la culture allemande (protestante), d'où l'ignorance de Kroll à son égard.

<sup>47</sup> Ben Sira 34, 5 ; cf. également 34, 1 sq. La condamnation par Ben Sira des techniques par idéal de justice et de vertu est l'objet, comme en contexte païen par l'Oracle 107, d'une reprise hexamétrique en contexte juif par l'auteur des *Oracles Sibyllins*, III 218-236 (je dois cette référence à l'amitié d'H. Seng, 16.05.2012).

rant de philosophie juive alexandrine, représenté par Ben Sira et, entre ce dernier et son petit-fils, par Aristobule dit le Péripatéticien,<sup>48</sup> courant imprégné de philosophie grecque hostile à la mécanique et multipliant les interprétations métaphoriques du Pentateuque, qu'il convient de rattacher la pensée de l'OC 107 et sa construction antithétique. Le paradis chaldaïque et celui de Ben Sira forment un seul et même paradis. Dans cette vue des choses, l'expression de l'oracle, « paradis sacré de la piété » (vers 10), semble bien être un rappel du paradis biblique en tête de la version grecque de la *Genèse* dans le but d'en présenter une relecture symbolique à l'imitation de Ben Sira et d'Aristobule, autrement dit selon la perspective propre à la philosophie morale grecque. Il est difficile de ne pas penser que l'OC 107 se trouve par rapport au poème entier des *Oracles chaldaïques* dans une situation analogue au "Testament d'Orphée" sur les marges mouvantes des littératures orphique, juive et chrétienne.<sup>49</sup> ensemble de vers apatrides, à usage tournant, sortis de la philosophie hellénistique et du platonisme pour s'enrichir au contact de la littérature juive de sagesse puis revenus vers le platonisme comme au refuge ultime de la religion, *eusebiés hieròn parádeison*.

<sup>48</sup> Il est l'auteur d'un *Commentaire de la Loi de Moïse* dédié à Ptolémée VI Philométor (191-145), cité par Eusèbe dans la PE, voir en particulier VIII 9, 38 - 10, 19 : Dieu se révèle sans utiliser d'instruments (*órgana*). La méthode exégétique d'Aristobule est étudiée dans les travaux de Walter : « Die Anfänge ... » ; *Der Thorausleger Aristobulos* ; « Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten ... » 257-296.

<sup>49</sup> Création littéraire bien mise en évidence par Riedweg ; sur Aristobule et le "Testament d'Orphée", cf. 95-101.



Helmut Seng

## Ἄπαξ ἐπέκεινα und δις ἐπέκεινα

Zu den Spitzensätzen der Platonischen Philosophie gehört die Behauptung (*Politeia* VI 509 b 9), das Gute (τὸ ἀγαθόν) stehe

ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας

noch jenseits des Seins.

Davon ausgehend sind Aussagen über die Jenseitigkeit des höchsten Prinzips bzw. anderer transzendenter Wesen in der platonischen Tradition geläufig.<sup>1</sup> Aus den Fragmenten der OC lassen sich zwei Formulierungen anführen:

πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον (OC 5, 2)

das erste Feuer jenseits

und

κραταιὸν πνεῦμα πόλων πυρίων ἐπέκεινα (OC 35, 4):

der mächtige Hauch, jenseits der feurigen Pole.

Während die zweite Formulierung ἐπέκεινα in gewöhnlicher Weise als Präposition gebraucht wird, hat das Wort in der ersten Wendung den Charakter eines Attributs, welches das Feuer als geistige Größe, und insofern metaphorisches „Feuer“ im Gegensatz zur Materie näher bezeichnet.

Bemerkenswert sind aber vor allem die eigentümlichen Gottesnamen ἄπαξ ἐπέκεινα und δις ἐπέκεινα, die sich in der chaldaeischen

<sup>1</sup> Cf. etwa Plotin I 2 [19] 3, 31f.; I 3 [20] 5, 7f.; I 6 [1] 9, 37-42; (Porph.), In Parm. XII 23-25.29-33; XIII 21f.; Synesios, h. I 164f.; IV 2; dazu Whittaker, „Ἐπέκεινα νοῦ“, Gruber - Strohm 151 und Narbonne.