

Laval théologique et philosophique



La théorie de la prière chez Jamblique Sa fonction et sa place dans l'histoire du platonisme

Andrei Timotin

Volume 70, Number 3, October 2014

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1032792ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1032792ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Timotin, A. (2014). La théorie de la prière chez Jamblique : sa fonction et sa place dans l'histoire du platonisme. *Laval théologique et philosophique*, 70(3), 563–577. <https://doi.org/10.7202/1032792ar>

Article abstract

The goal of this study is to bring out the general structure and the articulations of Iamblichus' theory of prayer and to define its place in the history of Platonism. It shows how the doctrine of prayer replaces, in Iamblichus, the Middle-Platonic demonology as a theory of (cosmological and religious) mediation between men and gods. This transformation allows us to understand the evolution of the theories of prayer in the context of the history of Platonism from a religious practice with philosophical meaning (*Second Alcibiades*, Maximus of Tyre, Porphyry) to a metaphysical reality (Iamblichus).

LA THÉORIE DE LA PRIÈRE CHEZ JAMBLIQUE

SA FONCTION ET SA PLACE DANS L'HISTOIRE DU PLATONISME*

Andrei Timotin

Institut de Philosophie « Al. Dragomir »
Bucarest

RÉSUMÉ : *L'objectif de cette étude est de dégager la structure générale et les articulations de la théorie de la prière de Jamblique et de préciser sa place dans l'histoire du platonisme. Elle montre comment la doctrine de la prière remplace, chez Jamblique, la démonologie médio-platonicienne en tant que théorie de la médiation (cosmologique et religieuse) entre les hommes et les dieux. Cette transformation permet de comprendre l'évolution de la théorie de la prière, dans le cadre de l'histoire du platonisme, d'une pratique religieuse à caractère philosophique (Second Alcibiade, Maxime de Tyr, Porphyre) vers une réalité d'ordre métaphysique (Jamblique).*

ABSTRACT : *The goal of this study is to bring out the general structure and the articulations of Iamblichus' theory of prayer and to define its place in the history of Platonism. It shows how the doctrine of prayer replaces, in Iamblichus, the Middle-Platonic demonology as a theory of (cosmological and religious) mediation between men and gods. This transformation allows us to understand the evolution of the theories of prayer in the context of the history of Platonism from a religious practice with philosophical meaning (Second Alcibiades, Maximus of Tyre, Porphyry) to a metaphysical reality (Iamblichus).*

L' objectif de cette étude est de dégager la structure générale et les articulations de la théorie de la prière de Jamblique¹, à partir notamment des éléments épars

* Ce travail a été réalisé dans le cadre d'un projet financé par l'Agence roumaine pour la Recherche Scientifique CNCS-UEFISCDI, projet n° PN-II-RU-TE-2012-3-0045.

1. La conception de Jamblique sur la prière n'a pas encore fait l'objet d'une étude systématique. Certains aspects, dont notamment sa relation avec les *Oracles chaldaïques*, ont pourtant retenu l'attention des spécialistes ; voir Heinrich SCHMIDT, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Giessen, Alfred Töpelmann, 1907, p. 48-51 ; Hans Peter ESSER, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, Köln, 1967, p. 55-75 ; Friedrich W. CREMER, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1969, p. 139-143 ; Carine VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 1999, p. 110-117 ; *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, edited with translation and commentary by John M. Dillon, Leiden, Brill, 1973, p. 407-411 ; Philippe HOFFMANN, « Erôs, Alêtheia, Pistis... et Elpis. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (fr. 46 Des Places,

dans sa *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*², et de préciser la fonction dont elle est investie et sa place dans l'histoire du platonisme.

Le thème de la prière est introduit dans la *Réponse à Porphyre* en relation avec la question plus générale de l'impassibilité des dieux. Jamblique assume dans ce contexte la tâche de répondre à la question de Porphyre concernant la contradiction entre la nature de la prière et l'impassibilité de la divinité, les prières, en particulier les invocations prononcées lors des cérémonies sacrées étant susceptibles d'être adressées aux dieux comme à des êtres ἐμπαθεῖς : « [...] les invocations (κλήσεις), est-il dit, sont adressées aux dieux comme à des sujets de pâtir (ἐμπαθεῖς), de sorte que ce ne sont pas seulement les δαίμονες qui sont sujets au pâtir, mais aussi les dieux³ ». Selon Porphyre, ce seraient les mauvais δαίμονες, en effet, qui nous inciteraient à adresser aux dieux des sacrifices (θυσίαι) et des supplications (λιτανεῖαι) « comme si ces derniers étaient courroucés », car ils veulent « nous convertir à eux⁴ ».

L'association entre prières et sacrifices, d'une part, et δαίμονες, d'autre part, n'est pas aléatoire, car elle repose sur toute une tradition qui, depuis l'Ancienne Académie, avait essayé d'établir la différence de nature entre dieux et δαίμονες à partir précisément de la distinction entre « sujet au pâtir » (ἐμπαθές) et « non sujet au pâtir » (ἀπαθές). Cette tradition remonte à Xénocrate qui n'a fait, en réalité, que

p. 26 Kroll) », dans Helmut SENG, Michel TARDIEU, éd., *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2010, p. 255-324, notamment, p. 287-295 ; Crystal ADDEY, « The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation », dans Eugene AFONASIN, John DILLON, John F. FINAMORE, éd., *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden, Boston, Brill, 2012, p. 133-150.

2. Le *Commentaire sur le Timée* (I, p. 209, 1-8 Diehl) de PROCLUS contient également un résumé de la doctrine de Jamblique sur la prière qui présente des points de convergence avec la théorie exposée dans la *Réponse à Porphyre*. J. DILLON (*Iamblichi Chalcidensis*..., p. 407-411) a mis en parallèle les deux textes et a conclu que « the language is by no means identical, but the same scheme seems to be employed in both passages. Much of the variation may be due to Proclus' process of translation, which would bode ill for hopes of verbal accuracy in his other Iamblichus references, but it may also be due to the fact that Iamblichus himself phrased and arranged his doctrine differently in different places » (*ibid.*, p. 411) ; cf. ID., « The Platonic Philosopher at Prayer », dans Theo KOBUSCH, Michael ERLER, éd., *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München, Leipzig, K.G. Saur, 2002, p. 279-295, ici p. 287-290.
3. PORPHYRE, *Lettre à Anébon*, fr. 15 Saffrey-Segonds [= JAMBLIQUE, *De mysteriis* I, 12, p. 30, 23-31, 2 Saffrey-Segonds] : ἄλλ' αἱ κλήσεις, φησίν, ὡς πρὸς ἐμπαθεῖς τοὺς θεοὺς γίνονται, ὥστε οὐχ οἱ δαίμονες μόνον εἰσὶν ἐμπαθεῖς, ἀλλὰ καὶ οἱ θεοί. Cf. *ibid.*, fr. 17 [= JAMBLIQUE, *De mysteriis* I, 15, p. 35, 7-10 Saffrey-Segonds] : ἔτι γὰρ μᾶλλον ἀκλίτους καὶ ἀμυγεῖς αἰσθητοῖς εἰπὼν εἶναι τοὺς καθαρὸς νόας ἀπορεῖς, εἰ δεῖ πρὸς αὐτοὺς εὐχεσθαι ; « en effet, après avoir dit que les intellects purs sont encore plus inaccessibles à la séduction et sans mélange avec les sensibles, tu soulèves la difficulté de savoir s'il faut leur adresser des prières ».
4. PORPHYRE, *De abstinentia* II, 40, 2 : τρέπουσιν τε μετὰ τοῦτο ἐπὶ λιτανείας ἡμᾶς καὶ θυσίας τῶν ἀγαθοεργῶν θεῶν ὡς ὠργισμένον. ταῦτα δὲ καὶ τὰ ὅμοια ποιοῦσιν μεταστῆσαι ἡμᾶς ἐθέλοντες ἀπὸ τῆς ὀρθῆς ἐννοίας τῶν θεῶν καὶ ἐφ' ἐαυτοὺς ἐπιστρέψαι ; « Ensuite ils nous poussent à adresser supplications et sacrifices aux dieux bienfaisants, comme si ces derniers étaient courroucés. S'ils se livrent à ces agissements ainsi qu'à d'autres méfaits semblables, c'est parce qu'ils veulent nous faire quitter la droite notion que nous avons des dieux, et nous convertir à eux » (trad. Bouffartigue-Patillon). L'idée selon laquelle les mauvais δαίμονες nous éloignent de Dieu et nous incitent à leur consacrer le culte destiné à la divinité est bien attestée dans le judaïsme hellénistique (par exemple, *1 Hénoch*, 19, 1) et dans les *Homélies* pseudo-clémentines (IX, 13, 2) ; cf. aussi *Oracles chaldaïques*, fr. 135 Des Places.

formaliser l'idée centrale du discours de Diotime dans le *Banquet* (202 d-e)⁵. Après Xénocrate, l'idée de la définition de la nature démonique par la notion de « pâtir », associée à celle d'« immortalité » — trait qu'elle partage avec la divinité —, est devenue un lieu commun dans la tradition médio-platonicienne⁶. La question de Porphyre, dans la *Lettre à Anébon*, sur la compatibilité entre la prière culturelle, qui s'adresserait à des êtres ἐμπαθεῖς, et ὁπάθεια des dieux, se place bien dans le sillage de cette tradition.

Dans sa *Réponse* à Porphyre, qui se présente comme une défense théologique du culte civique, Jamblique adopte une perspective radicalement opposée, en affirmant, d'une part, le caractère parfaitement théologique des invocations prononcées par les prêtres et en récusant, d'autre part, la tradition médio-platonicienne qui se trouve à l'arrière-plan de la question de Porphyre⁷. Dans cette perspective, qui dénie toute pertinence à l'usage de l'opposition ἐμπαθές/ἀπαθές pour caractériser les êtres divins, aussi bien les dieux, que les δαίμονες sont jugés comme des êtres non sujets au pâtir. Jamblique récusé de cette manière un des axiomes de la démonologie platonicienne selon lequel les δαίμονες sont des êtres sujets au pâtir :

En effet, absolument aucune des classes d'êtres supérieurs (τῶν κρειττόνων γενῶν) n'est sujette au pâtir, aucune non plus, non sujette au pâtir (ἐμπαθές οὐδ' ἀπαθές) au sens d'une opposition par rapport à ce qui est exposé au pâtir (τὸ παθητόν), ni non plus au sens où, naturellement capable d'éprouver des affections, elle en serait délivrée en vertu d'une excellence ou d'une autre disposition d'âme digne d'éloge. Non, c'est parce que [ces classes d'êtres supérieurs] échappent complètement à l'opposition du pâtir et du non-pâtir (παντελῶς ἐξήρηται τῆς ἐναντιώσεως τοῦ πάσχειν ἢ μὴ πάσχειν), parce qu'ils n'ont pas même absolument parlant la nature du pâtir, et parce qu'ils possèdent par essence une fermeté immuable, que je mets le non-sujet au pâtir et l'immuabilité dans toutes les [classes d'êtres supérieurs] (trad. Saffrey-Segonds légèrement modifiée)⁸.

Mais si autant les dieux que les δαίμονες ne sont pas sujets au pâtir, il reste dès lors à expliquer la compatibilité entre les prières rituelles et la nature de la divinité à laquelle elles sont adressées. Pour démontrer cette compatibilité, Jamblique élabore, en effet, dans sa *Réponse à Porphyre*, une doctrine complexe de la prière qu'il expose

5. XÉNOCRATE, fr. 23 Heinze = fr. 222 Isnardi Parente [= PLUTARQUE, *De defectu oraculorum* 13, 416 D] : ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν ; « la nature des démons participe à la fois à la passibilité des mortels et à la puissance de la divinité ».

6. Voir PLUTARQUE, *De defectu oraculorum* 13, 417 A-B ; *De Iside et Osiride* 25, 360 D-E ; APULÉE, *De deo Socratis* XIII, 147-148 ; MAXIME DE TYR, *Dialexeis* IX, 4 e ; ORIGÈNE, *Contre Celse* VIII, 35 ; CALCIDIUS, *Commentaire sur le Timée* 131, p. 368 Bakhouché. Voir Andrei TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden, Boston, Brill, 2012, p. 112-141.

7. Nous avons étudié récemment cette polémique dans un article, « À la recherche d'une religion platonicienne. La polémique entre Porphyre et Jamblique sur la prière », issu d'une communication présentée au colloque « Il lato oscuro della Tarda Antichità. Marginalità e integrazione delle correnti esoteriche nella spiritualità filosofica dei secoli II-VI. Primo incontro : Controverse, identità, ortodossie ed eresie (Villa Vigoni, 3-5 octobre 2013) », en cours de parution dans les Actes du colloque.

8. JAMBLIQUE, *De mysteriis* I, 10, p. 25, 23-26, 7 Saffrey-Segonds : οὐδ' ὅτιον γὰρ τῶν κρειττόνων γενῶν ἐστὶν ἐμπαθές οὐδ' ἀπαθές οὕτως ὡς ἀντιδιαρούμενον πρὸς τὸ παθητόν οὐδ' ὡς πεφυκός μὲν δέχεσθαι τὰ πάθη, δι' ἀρετὴν δ' αὐτὸν ἢ τινα ἄλλην σπουδαίαν κατάστασιν ἀπολελυμένον. Ἀλλ' ὅτι παντελῶς ἐξήρηται τῆς ἐναντιώσεως τοῦ πάσχειν ἢ μὴ πάσχειν, καὶ ὅτι οὐδὲ πέφυκεν ὅλως πάσχειν, καὶ ὅτι κατ' οὐσίαν ἔχει τὴν ἄτρεπτον στερεότητα, κατὰ τοῦτο ἐν ὅλοις αὐτοῖς τίθεμαι τὸ ἀπαθές καὶ ἄτρεπτον.

en deux temps : en premier lieu, dans les réponses ponctuelles aux questions de Porphyre à propos de différentes espèces de prière : les κλήσεις (I, 12, p. 31, 2-32, 2), les προσκλήσεις (I, 12, p. 32, 3-15) et les λιτανεῖαι (I, 15, p. 36, 5-26) ; en second lieu, en formulant une doctrine globale de la prière (V, 26, p. 176, 20-179, 7) qui reprend, développe et systématise les éléments avancés dans les réponses antérieures. Puisque ces éléments s'accordent et se complètent mutuellement de manière que cette doctrine présente un caractère unitaire et cohérent, on peut songer à dégager sa structure et ses articulations générales tout en se référant aux accents qui individualisent les types particuliers de prière.

*

La prière (εὐχή), par laquelle Jamblique vise notamment la prière cultuelle prononcée par des prêtres et associée à l'accomplissement du rite sacrificiel, comporte trois niveaux distincts qui se dégagent indépendamment à la fois du type de prière pris en considération (I, 12 et I, 15) et du critère en fonction duquel on choisit d'analyser la prière et d'en distinguer différents types (V, 26) : le degré d'élévation, le bénéfice, le rapport avec le sacrifice ou la nature. Ces niveaux sont : 1) le premier contact et l'accoutumance à la présence du divin ; 2) la communion de pensée et d'action avec les dieux ; 3) l'union mystique.

1) Le premier degré de la prière, qui éveille et élève (ἀναγωγόν, V, 26, p. 178, 19-20) l'âme du prêtre et qui précède l'accomplissement du sacrifice (p. 177, 16), correspond à un rapprochement (συναγωγόν, p. 177, 4) et à une prise de connaissance préliminaire (γνώρισις) de la présence des dieux⁹. On établit de cette manière un contact (συναφή, p. 177, 4) préalable avec le divin. Il est remarquable que Jamblique place ici la συναφή au niveau inférieur de la prière, étant donné que le « toucher intellectif » sert à caractériser chez Platon notamment l'union mystique¹⁰, mais cette différence est relative, car tous les degrés de la prière se laissent décrire chez Jamblique comme des formes de συναφή avec les dieux qui culminent par la ἔνωσις avec les dieux.

Le rapprochement du divin est accompagné d'une illumination (ἐπίλαμψις, p. 177, 15 ; ἔλλαμψις, p. 31, 4 et 52, 2), qui est suscitée précisément par les invocations de la divinité (κλήσεις), et qui n'est pas le résultat d'une contrainte par laquelle les dieux, conçus comme des êtres sujets au pâtre, se laisseraient fléchir par la voix humaine, comme le supposait Porphyre, mais qui procède des dieux par leur propre vouloir :

9. Un autre exemple de γνώρισις d'une vérité métaphysique associée à la contemplation intellectuelle de la lumière se retrouve dans la littérature hermétique, dans *Poimandres* 6.

10. Cf. PLATON, *Le Banquet* 212 a ; *Phèdre* 253 a ; *Phédon* 79 d ; *République* VI, 490 b ; *Critias* 109 c. Voir aussi PLUTARQUE, *De genio Socratis* 20, 588 D-E. Sur la fortune de cette idée dans le néoplatonisme, voir, par exemple, PLOTIN V, 1 [10], 11, 13-14 ; cf. Philippe HOFFMANN, « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius », dans Carlos LÉVY, Laurent PERNOT, éd., *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Actes du colloque de Créteil et de Paris 24-25 mars 1995, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 335-390, ici p. 356-360.

Mais les invocations (κλήσεις), est-il dit, sont adressées aux dieux comme à des sujets de pâtre, de sorte que ce ne sont pas seulement les δαίμονες qui sont sujets au pâtre, mais aussi les dieux. Eh bien, sur ce sujet il n'en va pas comme tu l'as supposé. En effet, l'illumination (ἐλλαμψις) qui résulte des invocations est quelque chose qui se révèle de soi-même et par le libre vouloir [des dieux] [...]. C'est donc grâce à cette volonté que les dieux, parce qu'ils sont bienveillants et propices aux théurges, font briller sur eux la lumière avec générosité, rappellent vers eux leurs âmes et leur accordent l'union avec eux (trad. Saffrey-Segonds)¹¹.

Cette ἐλλαμψις correspond, d'une part, à l'« amitié divine » (θεία φιλία) qui tient toute chose ensemble et qui lie par elle-même celui qui prie et le destinataire de la prière¹², et, d'autre part, à l'ἐνέργεια du « feu » (πῦρ) divin, qui resplendit (ἐλάμπουσιν) d'elle-même (αὐτοενέργητος) sur toutes choses¹³, sans doute un écho du « feu intellectuel » des *Oracles chaldaïques* (fr. 81 Des Places). La prière a la vertu de nous accommoder progressivement à cette ἐλλαμψις, qui est une manifestation de l'ἔρως divin¹⁴, et de rendre ainsi notre ψυχή capable de rencontrer les dieux ; elle procure ainsi « une accoutumance (συνήθειαν) aux éblouissements de la lumière (πρὸς τὰς τοῦ φωτὸς μαρμαρυγὰς ; cf. *Od.* VIII, 265 ; Platon, *Rép.* VII, 515 c) et, peu à peu, perfectionne nos sens en vue des contacts (συναφάς) avec les dieux¹⁵ ». C'est précisément cette accoutumance à l'illumination qui procède des dieux qui assure le premier contact avec eux et permet une communion plus profonde entre l'âme et les dieux qui ne peut néanmoins se réaliser qu'aux degrés supérieurs de la prière.

Si la perception de cette ἐλλαμψις est suscitée par la prononciation des κλήσεις, les invocations adressées aux dieux n'exercent pour autant aucune contrainte (ἀνάγκη) sur eux¹⁶. Jamblique récuse ainsi explicitement une interprétation « magique » de la théurgie et, corrélativement, de la prière¹⁷. Les noms sacrés des dieux (ὀνόματα θεῶν), qui sont des symboles divins (θεῖα συνθήματα), ont bien la vertu d'élever l'âme de celui qui prie vers les dieux et de la mettre en contact (συνάπτειν) avec eux¹⁸, mais cela arrive précisément parce qu'il s'agit des noms révélés par les dieux

11. JAMBLIQUE, *De mysteriis* I, 12, p. 30, 23-31, 13 Saffrey-Segonds : ἀλλ' αἱ κλήσεις, φησίν, ὡς πρὸς ἐμπαθεῖς τοὺς θεοὺς γίνονται, ὥστε οὐχ οἱ δαίμονες μόνον εἰσὶν ἐμπαθεῖς, ἀλλὰ καὶ οἱ θεοί. Τὸ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει καθά περ ὑπείληφας. Αὐτοφανὴς γάρ τις ἐστὶ καὶ αὐτοθελὴς ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἐλλαμψις [...] Διὰ τῆς τοιαύτης οὖν βουλήσεως ἀφθόνως οἱ θεοὶ τὸ φῶς ἐπιλάμπουσιν εὐμενεῖς ὄντες καὶ ἴλεω τοῖς θεουργοῖς, τὰς τε ψυχὰς αὐτῶν εἰς ἑαυτοὺς ἀνακαλούμενοι καὶ τὴν ἔνωσιν αὐταῖς τὴν πρὸς ἑαυτοὺς χορηγοῦντες. Cf. *ibid.*, II, 2, p. 52, 1-2, sur l'ἐλλαμψις qui vient des dieux par laquelle les âmes s'élèvent jusqu'à la condition des anges.

12. *Ibid.*, I, 12, p. 32, 4-5 ; cf. V, 26, p. 178, 2.

13. *Ibid.*, IV, 3, p. 138, 20-21.

14. *Ibid.*, V, 26, p. 178, 3.

15. *Ibid.*, V, 26, p. 177, 24-26 : [...] συνήθειαν δὲ παρέχει πρὸς τὰς τοῦ φωτὸς μαρμαρυγὰς κατὰ βραχὺ δὲ τελειοῖ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς τὰς τῶν θεῶν συναφάς.

16. C'est un des aspects de la critique de la prière par PORPHYRE dans sa *Lettre à Anébon* (fr. 13 Saffrey-Segonds).

17. H.P. ESSER (*Untersuchungen zu Gebet...*, p. 65-68) a néanmoins tendance à la concevoir de cette manière, en insistant précisément sur le caractère « magique » des ὀνόματα θεῶν et en analysant ainsi la prière chez Jamblique comme un cas particulier de contrainte magique (*Das Gebet als Magie des Wortes [Zauberformel]*).

18. JAMBLIQUE, *De mysteriis* I, 12, p. 32, 13-15 Saffrey-Segonds : ὅθεν δὴ καὶ ὀνόματα θεῶν ἱεροπρεπῆ καὶ τὰλλα θεῖα συνθήματα ἀναγωγὰ ὄντα πρὸς τοὺς θεοὺς συνάπτειν αὐτὰς δύναται ; « les noms sacrés des

qui, explique Jamblique, pré-contiennent en eux-mêmes les mots de la prière de manière que leur prononciation au cours du rituel représente plutôt un dialogue des dieux avec eux-mêmes par la médiation de la voix humaine ; celui qui prie ne ferait ainsi que proférer des mots dont le contenu dépasse l'intelligence humaine et qui, en fait, ne lui appartient pas. Loin donc de pouvoir exercer une contrainte par leur prononciation, l'âme humaine est amenée de cette manière à participer à la divinité :

Les dieux donc ne reçoivent en eux-mêmes les prières ni par le moyen des puissances, ni par le moyen d'organes des sens, mais ils contiennent en eux-mêmes les actualisations des paroles prononcées par les hommes de bien (ἐν ἑαυτοῖς δὲ περιέχουσι τῶν ἀγαθῶν τὰς ἐνεργείας τῶν λόγων), et surtout par ceux-là qui, grâce au culte sacré, se trouvent installés parmi les dieux et unis à eux ; à ce moment-là, en effet, c'est réellement le divin lui-même qui est uni à lui-même (αὐτὸ τὸ θεῖον πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι), et il n'entre pas en communication avec les pensées exprimées dans les prières comme une réalité différente avec une autre (trad. Saffrey-Segonds)¹⁹.

On comprend bien de cet exposé que la prière ne saurait, selon Jamblique, agir sur les dieux, mais plutôt sur celui qui prie. Elle opère une accommodation et une adaptation de l'âme à la présence des dieux et rend possible sa conversion vers eux. La prière « nourrit » (τρέφει) la γνώμη²⁰, qui est ainsi rendue prête à participer au divin (μετέχειν τῶν θεῶν)²¹ ; elle « dilate » (εὐρυτέραν, V, 26, p. 177, 23) l'âme, ce « réceptacle » (ὑποδοχή, p. 177, 22) des dieux, pour devenir apte à les recevoir²² ; elle « enflamme » (ἀνάπτει) la partie divine de l'âme (τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς) et purifie (ἀποκαθαίρει) toute sa partie contraire²³ ».

À ce niveau, l'invocation des dieux est une sorte d'« exercice spirituel » qui détache l'âme du monde corporel, la libère des passions et la rend apte à saisir une réalité d'ordre différent. Par cet exercice, la γνώμη est rendue sensible à la présence divine, les invocations (προσκλησεις) l'harmonisent (συναρμόζουσιν, I, 12, p. 32, 9-12) avec les dieux. Cette notion de συναρμόττειν (avec les dieux), qui a un rôle bien défini dans ce contexte, Jamblique l'a pu emprunter à Plotin, qui l'emploie précisé-

dieux, comme les autres symboles divins, parce qu'ils sont éleveurs, peuvent mettre les (prêtres) en contact avec les dieux ».

19. *Ibid.*, I, 15, p. 35, 22-36, 4 : οὔτε δὴ οὖν διὰ δυνάμεων οὔτε δι' ὀργάνων εἰσδέχονται εἰς ἑαυτοὺς οἱ θεοὶ τὰς εὐχάς, ἐν ἑαυτοῖς δὲ περιέχουσι τῶν ἀγαθῶν τὰς ἐνεργείας τῶν λόγων, καὶ μάλιστα ἐκείνων οἵτινες διὰ τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας ἐνιδρυμένοι τοῖς θεοῖς καὶ συνηνωμένοι τυγχάνουσιν· ἀτεχνῶς γὰρ τῆνικαὐτὰ αὐτὸ τὸ θεῖον πρὸς ἑαυτὸ σύνεστι, καὶ οὐδ' ὥς ἕτερον πρὸς ἕτερον κοινωνεῖ τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς νοήσεων.
20. *Ibid.*, V, 26, p. 177, 21 ; cf. PLATON, *Phédon* 84 b ; *Phèdre* 246 e, 247 d, 248 b ; *Oracles chaldaïques*, fr. 47 Des Places : ἐλπίς δὲ τρεφέτω σε πυρήνοχος. Voir F.W. CREMER, *Die Chaldäischen Orakel...*, p. 139, n. 292.
21. JAMBLIQUE, *De mysteriis* I, 12, p. 32, 9-11 Saffrey-Segonds. La même fonction est assignée de manière spécifique à la « supplication » (ἱκετεία) rituelle adressée aux dieux à travers lesquelles l'âme s'élève (ἀναγόμεθα) peu à peu vers le divin (*ibid.*, I, 15, p. 36, 13-14). Sur ἱκετεία comme type particulier de prière et son rapport avec εὐχή, voir Simon PULLEYN, *Prayer in Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 56-69.
22. Sur l'origine chaldaïque de cette phraséologie, voir F.W. CREMER, *Die Chaldäischen Orakel...*, p. 139, n. 293 et p. 140, n. 294.
23. JAMBLIQUE, *De mysteriis* V, 26, p. 178, 4-5 Saffrey-Segonds : ἀνάπτει τὸ θεῖον τῆς ψυχῆς, ἀποκαθαίρει τε πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς ψυχῆς ; cf. *ibid.*, I, 12, p. 31, 22-25.

ment pour caractériser la participation des images sensibles à leur modèle intelligible²⁴.

Dans cette συνήθεια préparatoire qui caractérise la prononciation des invocations adressées aux dieux, une autre fonction très importante remplit la « persuasion » (πειθώ) qu'exerce l'invocation des dieux sur l'âme de celui qui prie. L'élévation de l'âme vers les dieux est indissociable, en effet, d'une certaine conviction concernant la puissance des dieux que la prière a la capacité d'éveiller à force d'être prononcée²⁵. Cette πειθώ, qui est un don des dieux, et qui se mue, au dernier degré de la prière, en une « foi » (πίστις) inébranlable (p. 178, 7-8), n'a encore à ce niveau qu'une fonction d'accommodation, qui rend l'âme ainsi persuadée par la prière apte à saisir la présence des dieux à travers l'ἔλλαμψις qui procède d'eux.

2) Le deuxième niveau de la prière perfectionne (τελεσιουργόν, V, 26, p. 178, 20) le rapprochement du divin amorcé pendant le premier degré de la prière. Ce niveau correspond au développement du rite sacrificiel (p. 177, 17), et est caractérisé par l'action en commun des dieux et de celui qui leur adresse de prières. À ce degré de la prière s'établit une συνέργεια (p. 179, 1) entre celui qui prie et le destinataire de la prière qui se manifeste par la communion de pensée (κοινωνία ὁμονοητική, p. 177, 5-6) et d'action (κοινή ἀπεργασία, p. 177, 15-16). Cette communion est censée expliquer l'accomplissement des demandes formulées dans les prières sans la contrainte qui faisait l'objet de la question de Porphyre. Selon Jamblique, l'accomplissement des prières est déjà prévu et achevé par les dieux avant même que le prêtre ne prononce le moindre mot (p. 177, 6-8), ce qui signifie, entre autres, que, à ce niveau de la prière, homme et dieu pensent et agissent ensemble, demande et accomplissement ne faisant qu'un.

3) Le dernier degré de la prière, qui accomplit (ἀποπληρωτικόν, p. 178, 20) la συναφή avec les dieux et consomme le rite sacrificiel (p. 177, 18), correspond à « l'union indicible » (ἡ ἄρρητος ἔνωσις) entre celui qui prie et les dieux²⁶. Cette ἔνωσις est le résultat de la prière parfaite qui correspond au repos de l'âme en dieu (p. 177,

24. Voir PLOTIN I, 6 [1], 3, 3 et 15 ; VI, 7 [38], 6, 5. Cf. PHILON, *De posteritate Caini* 12, qui explicite Dt 40,20, « s'attacher à Lui » (ἔχεσθαι αὐτοῦ) ; *De plantatione* 60.

25. JAMBLIQUE, *De mysteriis* V, 26, p. 177, 27-178, 3 Saffrey-Segonds : τὰ μὲν ἡμέτερα τῆς διανοίας ἦθη ἡρέμα ἀνέλκει, τὰ δὲ τῶν θεῶν ἡμῖν ἐκδίδωσι, πειθῶ δὲ καὶ κοινωνίαν καὶ φιλίαν ἀδιάλυτον ἐγείρει ; « [la prière] élève doucement nos manières de penser, elle nous transmet celles des dieux, elle éveille une conviction, une communion et une amitié indissolubles » ; cf. *ibid.*, I, 12, p. 32, 3-4 et 9-12 : ἀλλ' οὐδ' αἱ προσκλήσεις διὰ πάθους συνάπτουσι τοῖς θεοῖς τοὺς ἱερέας [...] τὴν γνώμην τῶν ἀνθρώπων ἐπιτηδεῖαν ἀπεργαζόμεναι πρὸς τὸ μετέχειν τῶν θεῶν, καὶ ἀνάγουσαι αὐτὴν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ διὰ πειθοῦς ἐμμελοῦς συναρμόζουσαι ; « Ce n'est pas non plus par un pâtre que les invocations mettent les prêtres en contact avec les dieux [...] (mais) en rendant l'intelligence des hommes prête à participer aux dieux, en l'élevant vers les dieux et en la mettant en accord (avec eux) par un moyen de persuasion appropriée ».

26. *Ibid.*, V, 26, p. 177, 9 ; cf. *ibid.*, I, 12, p. 31, 25. Pour la définition de l'ἔνωσις théurgique, voir *ibid.*, II, 11, p. 73, 8, qui reprend aussi l'idée du caractère ἄρρητος des opérations théurgiques ; cf. aussi *ibid.*, I, 19, p. 43, 22-24. Pour l'ἔνωσις néoplatonicienne, en général, voir PLOTIN IV, 4 [28], 2, 25-27 ; VI, 9 [9], 1, 1-7 ; PROCLUS, *Théologie platonicienne* II, p. 13, 27 ; III, p. 32, 19 Saffrey-Westerink ; *Commentaire sur le Parménide* I, p. 702, 30 ; p. 868, 34 Luna-Segonds ; *Commentaire sur le Timée* I, p. 149, 19 ; I, p. 211, 24 Diehl, etc. L'expression ἡ ἄρρητος ἔνωσις est employée par PROCLUS dans son *Commentaire sur la République* I, p. 82, 25 et I, p. 135, 4 Diehl. Des parallèles hermétiques se retrouvent, par exemple, dans *Poimandres* 6 (ἔνωσις du νοῦς humain avec le Νοῦς divin) ; cf. aussi CH XI, 14.

10-11) et à « la plénitude parfaite qui vient du feu » (τὴν τελείαν ἀποπλήρωσιν ἀπὸ τοῦ πυρός, p. 177, 16-17), et qui se parachève dans « la bonne espérance (ἐλπίς) » et la « foi » (πίστις) (p. 178, 7-8)²⁷. Toute prière n'aboutit pourtant pas à cette ἔνωσις. Celle-ci n'est accordée par les dieux qu'aux meilleurs des prêtres qu'ils rappellent vers eux²⁸ ; ceux-ci sont « installés » (ἐνιδρυμένοι) parmi les dieux et « unis » (συνηνωμένοι) à eux grâce au culte sacré²⁹.

*

Concernant cette classification hiérarchique des degrés de la prière, il est important de souligner deux aspects.

En premier lieu, cette classification, dont nous avons essayé de dégager la structure triadique, n'est pas isolée. Elle caractérise également les formes d'inspiration et de possession divine qui définissent les pratiques divinatoires, ce qui laisse entendre qu'elle peut être étendue, en principe, à d'autres aspects du culte :

Car, ou bien c'est le dieu qui nous possède et alors nous devenons tout entiers chose du dieu, ou bien nous avons une opération commune avec lui, et alors, tantôt nous participons à la toute dernière puissance du dieu, tantôt encore à l'intermédiaire, quelquefois enfin à la première ; il se produit alors tantôt une simple présence (παρουσία), tantôt une communion (κοινωνία), quelquefois même une union (ἔνωσις) (trad. Saffrey-Segonds)³⁰.

La συναφή avec les dieux que rendent possible la divination et la prière se laisse ainsi décrire sous la forme d'une structure hiérarchique en trois étapes qui correspondent *grosso modo* respectivement à la prise de conscience de la présence de la divinité, à une synergie de pensée et d'action avec elle et, au bout de ce processus, à l'union mystique. La dernière étape n'est réservée qu'à un nombre limité d'élus, tandis que la plupart ne dépassent pas le deuxième ou le premier niveau.

27. JAMBLIQUE, *De mysteriis* V, 26, p. 178, 7-8 Saffrey-Segonds : ἐλπίδα τε ἀγαθὴν καὶ τὴν περὶ τὸ φῶς πίστιν τελειοῖ ; « [la prière] rend parfaites la bonne espérance et la foi en la lumière ». Sur ce passage et sur la tétrade chaldaïque πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς, voir P. HOFFMANN, « Erôs, Alêtheia, Pistis... et Elpis », p. 292-295.

28. JAMBLIQUE, *De mysteriis* I, 12, p. 31, 9-13 Saffrey-Segonds.

29. *Ibid.*, I, 15, p. 35, 26-36, 1. Ἐνιδρυεῖν, « être installé dans, être établi dans », est un terme technique du lexique religieux néoplatonicien ; cf., par exemple, PLOTIN, V, 1 [10], 11, 14 ; HERMIAS, *Commentaire sur le Phèdre*, p. 156, 19 Couvreur ; PROCLUS, *Commentaire sur la République* II, p. 68, 4 Diehl, etc. Sur les parallèles chaldaïques de ce passage, voir P. HOFFMANN, « Erôs, Alêtheia, Pistis... et Elpis », p. 290-291.

30. JAMBLIQUE, *De mysteriis* III, 5, p. 83, 24-84, 5 Saffrey-Segonds : ἡ γὰρ ὁ θεὸς ἡμᾶς ἔχει, ἡ ἡμεῖς ὅλοι τοῦ θεοῦ γιγνώμεθα, ἡ κοινὴν ποιούμεθα πρὸς αὐτὸν τὴν ἐνέργειαν· καὶ ποτὲ μὲν τῆς ἐσχάτης δυνάμεως τοῦ θεοῦ μετέχομεν, ποτὲ δ' αὐτὴς μέσης, ἐνίοτε δὲ τῆς πρώτης· καὶ ποτὲ μὲν παρουσία ψιλὴ γίγνεται, ποτὲ δὲ καὶ κοινωνία, ἐνίοτε δὲ καὶ ἔνωσις.

Rapport avec le divin dans la prière selon le degré d'élévation	Types de prière selon le degré d'élévation	Caractère de la prière selon le degré d'élévation	Bénéfices de la prière selon le degré d'élévation
συνήθεια	συναγωγόν	ἀναγωγόν	γνώρισις, πειθώ, ἑλλαμνις
συνέργεια (κοινωνία)	συνδετικόν	τελεσιουργόν	κοινωνία ὁμονοητική, κοινή ἀπεργασία
ἡ ἄρρητος ἔνωσις	τελεώτατον	ἀποπληρωτικόν	ἐλπίς, πίστις, ἔρως

En second lieu, en tenant compte de cette structure triadique de la prière, il ne faudrait pas négliger le fait que ses différents traits se déclinent, à leur tour, selon ses trois niveaux établis en fonction du degré d'élévation de la prière. Cela signifie que tous ces traits comportent, en fonction du degré d'élévation, des aspects respectivement d'accoutumance (avec le divin), de communion et d'union. À la συνάφη qui caractérise le premier niveau de la prière correspondent, par exemple, aux deux autres degrés d'élévation, des formes de συνάφη caractérisées par une proximité de plus en plus accentuée avec les dieux (communion d'action et union). D'une manière analogue, à la γνώρισις du premier degré correspondent aux autres niveaux des formes supérieures de connaissance du divin (communion de pensée et union intellectuelle). Ce principe s'applique également à l'ἑλλαμνις ou à la πειθώ.

Bénéfices de la prière	Premier degré d'élévation	Deuxième degré d'élévation	Troisième degré d'élévation
connaissance	γνώρισις	σύμπνοια, κοινωνία ὁμονοητική	ἔνωσις (πίστις)
conviction	πειθώ	πειθώ	πίστις, ἐλπίς
amitié (θεία φιλία)	ἑλλαμνις	ἑλλαμνις	ἔρως (πῦρ, φῶς)

*

La théologie de la prière de Jamblique enlève le fondement de l'objection de Porphyre selon laquelle les prières seraient adressées aux dieux comme à des êtres ἐμπαθεῖς, en déconnectant la notion de « prière » de la question traditionnelle de la « passibilité » des êtres divins, et s'inscrit dans le programme général de théologisation du culte traditionnel qui commande la démarche du *De mysteriis*. La prière, telle qu'elle est décrite par Jamblique, n'est plus un λόγος humain adressé aux dieux, mais une forme de communication du divin avec lui-même par l'intermédiaire de l'homme, un langage sacré à travers lequel l'âme humaine peut s'élever vers le divin et, finalement, s'unir à lui. Dans cette perspective, sa théorie de la prière se présente également comme une théorie de la médiation entre l'âme humaine et les dieux.

Cette doctrine n'a pas de précédent notable dans la tradition platonicienne, où la prière a pu donner lieu à des réflexions philosophiques (notamment dans le *Second*

Alcibiade et dans le V^e discours de Maxime de Tyr) dont la problématique est pourtant très différente de celle adoptée par Jamblique³¹. Ses thèmes principaux en sont la connaissance de soi (il faut se connaître soi-même avant d'adresser des prières aux dieux), la prévalence des biens éternels sur les biens apparents du monde d'ici-bas, le rapport entre la prière et la providence ou la fortune, la question de l'utilité de la prière traditionnelle ou la définition d'une prière du sage. Porphyre a hérité de cette thématique, notamment en ce qui concerne les deux derniers thèmes qu'il a traités différemment de ses prédécesseurs³². En répondant aux questions de Porphyre, Jamblique a choisi de rompre avec cette tradition et de redéfinir le cadre doctrinal où cette thématique s'inscrit.

Dans ce contexte, l'élaboration d'une doctrine de la prière est étroitement liée au changement doctrinal profond qui consiste à renoncer à penser la médiation entre les hommes et les dieux à partir d'une théorie démonologique, comme il était d'usage dans la tradition médio-platonicienne, qui se revendiquait du *Banquet* de Platon, mais au profit d'une théologie du culte civique dont Plutarque avait déjà posé les principes dans le *De Iside et Osiride* et le *De defectu oraculorum*³³. Le rejet de la démonologie médio-platonicienne comme doctrine de la médiation entre le divin et l'humain et, en particulier, comme théorie explicative des cultes traditionnels, a entraîné naturellement l'impossibilité de penser la nature de la prière cultuelle en termes de « passibilité » démonique, comme c'était le cas chez Porphyre. La place exceptionnelle que Jamblique réserve à la prière dans sa théologie du culte civique ne pouvait ainsi avoir pour conséquence que la transformation de la doctrine de la prière en une théorie de la médiation entre les hommes et les dieux qu'elle résume et parachève sans pour autant l'épuiser. En cette qualité, elle a remplacé la démonologie médio-platonicienne en assumant sa fonction explicative dans le domaine de la religion. Ce remplacement corrobore la diminution générale, chez Jamblique et chez les néoplatoniciens de la fin de l'Antiquité, de la fonction théorique et explicative de la démonologie³⁴.

Si la médiation démonologique s'est transformée ainsi en une médiation théurgique par la prière, cette mutation a pu néanmoins se produire parce que la tradition platonicienne avait établi depuis longtemps un lien profond entre les δαίμονες et la

31. Voir, pour le *Second Alcibiade*, Dieter ZELLER, « La prière dans le *Second Alcibiade* », *Kernos*, 15 (2002), p. 53-59 ; Giorgio SCROFANI, « La preghiera del poeta nell'*Alcibiade Secondo* : un modello filosofico e culturale », *Kernos*, 22 (2009), p. 159-167 ; Hubertus NEUHAUSEN, *Der Zweite Alkibiades. Untersuchungen zu einem pseudoplatonischen Dialog*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2010. Pour la prière chez Maxime de Tyr, voir Guy SOURY, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique*, Paris, Les Belles Lettres, 1942, p. 15-38 ; Pieter Willem VAN DER HORST, « Maximus of Tyre on Prayer. An Annotated Translation of εἰ δὲ εὐχεσθῆαι (*Dissertatio* 5) », dans Hubert CANKIK, Hermann LICHTENBERGER, Peter SCHÄFER, éd., *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für M. Hengel zum 70. Geburtstag*, Bd. II. *Griechische und Römische Religion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, p. 323-338.

32. Nous avons étudié la conception de Porphyre sur la prière dans une communication (« Porphyry's Criticism of Prayer. Platonic Tradition and Religious Polemics in the *Letter to Anebo* ») présentée dans le cadre du panel *The Neoplatonic Theories of Prayer*, organisé à la réunion annuelle de l'International Society for Neoplatonic Studies (Université de Cardiff, 12-15 juin 2013), qui paraîtra dans le volume qui en sera issu.

33. Voir A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne...*, p. 179-183 et 217-225.

34. Voir *ibid.*, p. 141-161 et 215-217.

prière. Ce lien remonte au passage démonologique du *Banquet* (202 e-203 a), le *locus classicus* de la démonologie platonicienne, qui fait du δαίμων le patron du culte civique, grâce auquel tout rite est accompli et toute prière parvient au destinataire : « [...] il (sc. le δαίμων) interprète et il communique aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux : d'un côté les prières (δεήσεις) et les sacrifices (θυσίας), et de l'autre les prescriptions (ἐπιτάξεις) et les faveurs que les sacrifices permettent d'obtenir en échange³⁵ ». Cette idée a eu une longue carrière dans la tradition médio-platonicienne. Selon Apulée, « il existe des puissances divines intermédiaires, qui habitent cet espace aérien, entre les hauteurs de l'éther et les bas-fonds terrestres, et qui communiquent aux dieux nos souhaits et nos mérites » ; ce sont des *daemones* « qui jouent le rôle de messagers pour les prières d'ici-bas et les dons de là-haut ; ils font la navette, chargé de requêtes dans un sens, de secours dans l'autre, assurant auprès des uns ou des autres l'office d'interprètes ou de sauveurs³⁶ ». Cette médiation s'explique, chez Apulée, par la capacité des *daemones* d'être sujets au pâtre : « Car ils sont au même titre que nous "passibles" de tous les apaisements comme de tous les soulèvements de l'âme : ainsi la colère les soulève, la pitié les fléchit, les présents les allèchent, les prières les attendrissent (*precibus leniantur*), les outrages les irritent, les hommages les apaisent, et tout le reste les fait changer de la même manière que nous³⁷ ». De même, pour Calcidius, les *daemones* « transmettent nos prières à Dieu » et « font aussi connaître aux hommes la volonté de Dieu³⁸ ». Porphyre se fait l'écho de cette tradition lorsqu'il écrit que les δαίμονες, intermédiaires entre les dieux et les humains, « élèvent nos prières pour les soumettre aux dieux comme à des juges » et « rapportent leurs conseils et leurs admonitions grâce aux oracles³⁹ ».

Jamblique connaissait très bien cette tradition qu'il a reprise à des fins polémiques. Le lexique du chapitre sur la prière de sa *Réponse à Porphyre* (V, 26) comprend, en effet, plus d'une réminiscence du passage démonologique du *Banquet*. L'idée selon laquelle les prières « complètent » (συμπληροῖ) les sacrifices (V, 26, p. 176, 21) évoque la fonction principale des δαίμονες du *Banquet* qui est précisément celle de compléter l'intervalle qui sépare les hommes et les dieux « pour faire

35. PLATON, *Le Banquet* 202 e-203 a (trad. Brisson) : ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν.

36. APULÉE, *De deo Socratis* 132-133, p. 26 Beaujeu : « Ceterum sunt quaedam diuinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aëris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant. Hos Graeci nomine daemones nuncupant, inter <terrícolas> caelícolasque uectores hinc precum inde donorum, qui ultro citro portant hinc petitiones inde suppetias ceu quidam utri[us]que interpretes et salutigeri ».

37. *Ibid.*, 147-148, p. 32-33 : « Nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta uel incitamenta, ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis inuitentur et precibus leniantur et contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum uariant ».

38. CALCIDIUS, *Commentaire au Timée* 132, p. 370 Bakhouché : « [...] nuntiantes deo nostras preces et item hominibus dei uoluntatem intimantes ».

39. PORPHYRE, *De abstinentia* II, 38, 3 (trad. Bouffartigue-Patillon) : [...] τὰς μὲν παρ' ἡμῶν εὐχὰς ὡς πρὸς δικαστὰς ἀναφέροντας τοὺς θεοὺς, τὰς δὲ ἐκείνων παραινέσεις καὶ νουθεσίας μετὰ μαντείων ἐκφέροντας ἡμῖν.

en sorte que le tout soit lié à lui-même » (ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι, *Le Banquet* 202 e). L'idée du « lien » (δεσμός) qui relie entre elles les différentes parties de l'univers est, elle aussi, reprise par Jamblique pour désigner « le lien commun donné par les dieux » (ἔχει τὸν ἐνδιδόμενον ἀπὸ τῶν θεῶν κοινὸν σύνδεσμον, p. 178, 22-23) que les prières détiennent⁴⁰. Le passage renvoie au *Timée* 31 c⁴¹, mais la cosmologie du *Timée* a été mise en relation dès l'Ancienne Académie avec le passage démonologique du *Banquet*, en insérant ainsi les δαίμονες dans la série des espèces de vivants associés aux quatre éléments (*Timée* 39 e-40 a) et dans le groupe des dieux traditionnels (40 d-e). Que la relation entre les deux fonctions (συμπληροῦν et συνδεῖν), établie par Platon dans le *Banquet* et renforcée par ses successeurs, ne saurait être, chez Jamblique, l'effet du hasard est prouvé encore par l'exposé théologique sur les classes divines intermédiaires (τὰ γένη μέσα) (*De mysteriis* I, 5) qui « remplissent (συμπληροῦνται) le lien (σύνδεσμον) commun entre les dieux et les âmes » et « nouent le lien (συνδεῖ) d'une unique continuité (συνέχειαν) depuis le sommet jusqu'au dernier terme⁴² ». Les mêmes fonctions, désignées par les mêmes notions, empruntées au *Banquet* et au *Timée*, sont ainsi assignées par Jamblique à la fois aux prières et aux δαίμονες.

Mais, au-delà de ces réminiscences, entre les chapitres sur les classes intermédiaires (I, 5) et sur la prière (I, 12 et V, 26) de la *Réponse à Porphyre* existe un nombre non négligeable de parallèles lexicaux qui renforcent ce lien et soulignent le transfert de fonctions entre les deux formes de médiation :

1) Les γένη μέσα « rendent indissoluble (ἀδιάλυτον) l'entrelacement (τὴν συμπλοκὴν) (entre les dieux et les âmes)⁴³ », tandis que les prières « tissent avec les dieux la communion indissoluble (τὴν κοινωνίαν ἀδιάλυτον)⁴⁴ ». L'ἀδιάλυτος συμπλοκή est un syntagme technique chez Jamblique⁴⁵, utilisé dans des contextes concernant notamment la théorie de la prière. Jamblique pose, en effet, que les invocations (προσκλησεις) mettent les prêtres en contact avec les dieux par l'amitié divine (θεία φιλία), « qui tient toutes choses ensemble (συνεχούσης τὰ πάντα κοινωνίαν) », et « font communier à l'entrelacement indissoluble (des dieux) » (παρέχονσι τῆς ἀδια-

40. Sur le λόγος (le Logos divin) comme σύνδεσμος, voir aussi PHILON, *De fuga et inventione* 112 ; *De plantatione* 8-10.

41. Cf. PLATON, *Timée* 32 b, 37 a ; *République* X, 616 c ; *Phédon* 99 c ; *Lois* VI, 323 c ; XI, 921 c. Le δεσμός du *Timée* est sans doute filtré chez Jamblique par le δεσμός ἔρωτος des *Oracles chaldaïques* (fr. 39 et 42 Des Places).

42. JAMBLIQUE, *De mysteriis* I, 5, p. 12, 24-13, 1-3 Saffrey-Segonds : Ταῦτα δὲ οὖν τὰ γένη μέσα συμπληροῦνται τὸν κοινὸν σύνδεσμον θεῶν τε καὶ ψυχῶν, καὶ ἀδιάλυτον αὐτῶν τὴν συμπλοκὴν ἀπεργάζεται, μίαν τε συνέχειαν ἀνωθεν μέχρι τοῦ τελοῦς συνδεῖ, καὶ ποιεῖ τῶν ὅλων τὴν κοινωνίαν εἶναι ἀδιαίρετον ; « ces classes intermédiaires constituent le lien commun entre les dieux et les âmes <et> rendent indissoluble leur entrelacement, elles nouent le lien d'une unique continuité depuis le sommet jusqu'au dernier terme, et font que la communion de tout l'univers est indivisible » (trad. Saffrey-Segonds). Cf. *ibid.*, I, 6, p. 14, 16.

43. *Ibid.*, I, 5, p. 12, 25-13, 1.

44. *Ibid.*, V, 26, p. 176, 24-25. La prière éveille également une communion et une amitié indissolubles (κοινωνίαν καὶ φιλίαν ἀδιάλυτον) (*ibid.*, V, 26, p. 178, 2-3).

45. Voir la note d'H.D. Saffrey et d'A.-P. Segonds (*ibid.*, p. 238), qui relève les trois occurrences de la formule dans la *Réponse à Porphyre* et sa reprise par Proclus.

λύτου συμπλοκῆς)⁴⁶. L'acte cultuel est soutenu par « la communion dans l'amitié qui naît de l'unanimité des pensées » (ἡ φιλίας ὁμονοητικῆς κοινωνία)⁴⁷, et par « un certain entrelacement indissoluble qui vient de l'unité » (τις ἀδιάλυτος συμπλοκή τῆς ἐνώσεως)⁴⁸. Κοινωνία et συμπλοκή sont des termes synonymes qui désignent l'unité entre les hommes (en l'occurrence, les théurges) et les dieux, qui soutient et rend possible le culte, et qui est fondée sur la θεία φιλία. La φιλία peut être désignée aussi par ἔρωσ, par lequel se réalise également l'ἐνώσις du Tout et qui réunit le Tout d'une manière indissoluble⁴⁹. Celle-ci était précisément la fonction de l'Éros du *Banquet*, qui était bien un (grand) δαίμων (*Le Banquet* 202 d), ce que l'ἔρωσ de Jamblique, en raison de la limitation du rôle cosmologique des δαίμονες, ne pouvait plus être. En ce qui concerne la notion d'ἀδιάλυτος, que Jamblique emprunte à Platon — dans *Phédon* 80 b, ἀδιάλυτος est, en effet, un trait caractéristique du divin —, elle deviendra un terme technique dans le néoplatonisme tardif (notamment chez Proclus)⁵⁰.

2) Selon Jamblique, les classes intermédiaires « introduisent un ordre et des mesures (τάξιν καὶ μέτρα) dans la communication (μεταδόσεως) qui descend des meilleurs et dans la réception (ὑποδοχῆς) qui se fait chez les moins parfaits⁵¹ ». L'office du δαίμων prévoit, en effet, depuis Platon, qu'il « communique (διαπορθμεῖον) aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux » (*Le Banquet* 202 e). D'une manière analogue, les trois degrés de la prière « mesurent tout le divin » (τὰ θεῖα πάντα μετρεῖται) (V, 26, p. 177, 12) ; la prière « nous transmet celles des dieux » (τὰ τῶν θεῶν ἡμῖν ἐκδίδωσι) (p. 178, 1-2) et « dilate (εὐρυτέραν) le réceptacle des dieux (ὑποδοχὴν τῶν θεῶν) qui est l'âme » (p. 177, 22-23). Les notions de mesure (μετρεῖν), de communication (μεταδιδόναι) et de réception (ὑποδοχή) caractérisent ainsi, chez Jamblique, la fonction médiatrice à la fois des δαίμονες et de la prière.

3) Qui plus est, la prière décrite par Jamblique, selon un ordre des fonctions qui correspond aux trois degrés décrits antérieurement, « élève » (ἀναγωγόν), « perfectionne » (τελεσιουργόν) et « accomplit » (ἀποπληρωτικόν) (V, 26, p. 178, 20). Or,

46. *Ibid.*, I, 12, p. 32, 5-6.

47. La κοινωνία ὁμονοητική correspond au deuxième degré de la prière ; cf. *ibid.*, V, 26, p. 177, 5-6.

48. *Ibid.*, IV, 3, p. 138, 11-12.

49. *Ibid.*, IV, 12, p. 146, 23-147, 2 : αὐτὸ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὸ καὶ τὸ διατεῖνον ἀπ' αὐτοῦ περὶ ὅλον τὸν κόσμον ἀγαθὸν τέ ἐστι καὶ πληρῶσεως αἴτιον, κοινωνίας τε καὶ συνόδου καὶ συμμετρίας συναρμοστικόν, ἔρωτός τε ἀδιάλυτον ἀρχὴν ἐντίθησι τῇ ἐνώσει, διακρατούσαν τὰ τε ὄντα καὶ τὰ γιγνώμενα ; « Ainsi donc, cette [cause], prise en elle-même, et son extension sur le monde entier, sont bonnes et causes de plénitude, aptes à réaliser harmonieusement communion, association et symétrie, et placent au cœur de l'unification le règne indissoluble de l'amour, qui domine ce qui est et ce qui devient ».

50. Cf. *supra*, n. 45. L'idée d'une ἐνώσις indissoluble qui tient ensemble les parties du cosmos se retrouve également chez Philon, dans *De fuga et inventione* 112, où il s'agit de l'ἐνώσις des parties du corps tenues ensemble par l'âme et des parties du cosmos tenues ensemble par le Logos ; cf. *De mutatione nominum* 135.

51. JAMBLIQUE, *De mysteriis* I, 5, p. 13, 7-9 Saffrey-Segonds : τάξιν τε καὶ μέτρα τῆς κατιούσης μεταδόσεως ἀπὸ τῶν ἀμεινόνων καὶ τῆς ἐγγιγνομένης ὑποδοχῆς ἐν τοῖς ἀτελεστέροις ἐντίθησι (trad. Saffrey-Segonds).

les deux derniers traits sont précisément ceux qui définissent également l'activité des δαίμονες⁵².

4) Enfin, les δαίμονες ont, selon Jamblique, la capacité de « rendre exprimable l'inexprimable (ἄρρητον) » et « de traduire en discours clairs ce qui dépasse tout discours⁵³ ». Autrement dit, ils rendent possible la communication discursive entre les hommes et les dieux, mais cette fonction revient également à la prière. Par la prière, l'homme devient capable, en effet, de « converser » (προσομιεῖν) avec le divin et de devenir ainsi semblable à lui⁵⁴. Dans le *Banquet*, dans le même passage démonologique dont Jamblique s'inspire plus d'une fois, « le commerce et l'entretien » (ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος) avec les dieux servent à caractériser précisément l'office du δαίμων⁵⁵. Chez Maxime de Tyr, qui reprend l'expression du *Banquet*, ὁμιλία et διάλεκτος définissent, au contraire, comme chez Jamblique, la prière idéale, qui consiste dans ce contexte en un commerce intime et une conversation du sage avec les dieux⁵⁶. Office du δαίμων et office de la prière s'entrecroisent et se recoupent, la prière en assumant, ici comme ailleurs chez Jamblique, les fonctions assignées antérieurement aux δαίμονες.

*

L'examen entrepris ici a permis de mettre en évidence dans la *Réponse à Porphyre (De mysteriis)* un transfert de fonctions, au niveau de la cosmologie et de l'explication théologique des cultes traditionnels, entre les δαίμονες de la tradition médio-platonicienne et la prière, conçue comme point d'achèvement du rite théurgique. La doctrine de la prière remplace, chez Jamblique, la démonologie médio-platonicienne en tant que théorie de la médiation (cosmologique et religieuse) entre les hommes et les dieux. Cette transformation permet de comprendre l'évolution de la

52. *Ibid.*, II, 1, p. 50, 20-23 : [...] ἀπεργαστικὴν μὲν εἶναι τὴν τῶν δαιμόνων καὶ τελεσιουργὸν τῶν περικοσμίων φύσεων καὶ ἀποπληρωτικὴν τῆς καθ' ἑκάστον τῶν γιγνομένων ἐπιστάσιος ; « [...] (la classe des) démons est productrice et perfectrice des natures encosmiques et, pour chacun des êtres du monde créé, remplit la fonction de tuteur ».

53. *Ibid.*, I, 5, p. 12, 17-20 : [...] τό τε γὰρ ἄρρητον αὐτοῦ ῥητὸν καὶ τὸ ἀνείδεον ἐν εἵδεσι διαλάμπουσιν, καὶ τὸ ὑπὲρ πάντα λόγον αὐτοῦ εἰς λόγους φανεροὺς προσάγουσιν ; « [...] ce qui dans cette [bonté] est inexprimable, <elle [c'est-à-dire la classe des démons] le rend> exprimable, et ce qui est non revêtu de forme, elle le fait briller en le dotant des formes, et ce qui, de cette [bonté], dépasse tout discours, elle le traduit en des discours clairs ».

54. *Ibid.*, I, 15, p. 36, 14-17 : [...] τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀπὸ τοῦ συνεχῶς αὐτῷ προσομιεῖν κτώμεθα, τελειωτικὰ τε θεῖαν ἡρέμα προσλαμβάνομεν ἀπὸ τοῦ ἀτελοῦς ; « [...] grâce à notre conversation continue avec lui, nous devenons semblables à lui et, d'imparfaits que nous sommes, nous acquérons doucement une perfection divine ».

55. PLATON, *Le Banquet* 203 a : [...] ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐργηγοροσί καὶ καθεύδουσι ; « [...] mais c'est par l'intermédiaire de ce δαίμων, que de toutes les manières possibles les dieux entrent en rapport avec les hommes et communiquent avec eux, à l'état de veille ou dans le sommeil » (trad. Brisson).

56. MAXIME DE TYR, *Or.* V, 8, 187-189 Trapp : ἀλλὰ σὺ μὲν ἡγεῖ τὴν τοῦ φιλοσόφου εὐχὴν αἴτησιν εἶναι τῶν οὐ παρόντων, ἐγὼ δὲ ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων ; « Mais tu crois que la prière du philosophe est une demande de choses qu'il n'a pas, mais moi, je considère que c'est un commerce intime et une conversation avec les dieux sur ce que l'on possède ». Cf. G. SOURY, *Aperçus de philosophie religieuse...*, p. 35-36.

théorie de la prière, dans le cadre de l'histoire du platonisme, d'une pratique religieuse à caractère philosophique (*Second Alcibiade*, Maxime de Tyr, Porphyre) vers une réalité d'ordre métaphysique (Jamblique).

On a pu également mettre en évidence la complexité et la rigueur de la doctrine de Jamblique sur la prière, ainsi que la technicité du lexique qu'il utilise dans ce contexte. Selon cette doctrine, la prière représente un principe de conversion cosmique qui suscite l'élévation de l'âme humaine vers le divin et rend ce dernier accessible aux réalités qui lui sont inférieures. Elle comporte une structure triadique, selon le degré d'élévation de la prière, en trois étapes qui correspondent à une prise de conscience préliminaire de la présence du divin, à une communion de pensée et d'action avec lui et, enfin, à l'union mystique. Chaque étape est caractérisée par une série de traits qui désignent la capacité progressive de l'âme d'apercevoir les dieux et de s'attacher à eux, exprimée dans un double registre, cognitif et psychologique, en termes de connaissance, de persuasion et de relation affective. Au fur et à mesure que l'âme s'élève vers le divin, ce registre prend également une dimension ontologique qui devient prédominante au dernier degré d'élévation, de l'union mystique, où l'espérance, l'amour et la foi représentent, en même temps, des états (d'ordre psychologique et cognitif) de l'âme unie aux dieux et des réalités métaphysiques autonomes qui se manifestent par cette union.