

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNÉE ET TOME IV
2014-2015

Supplément 3



**Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive**

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

COMITÉ ÉDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

www.revue-etudes-tardo-antiques.fr

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Tissoni 9/4, I-17100 Savona (Italie) – E-mail : bear.am@savonaonline.it.

ISSN 2115-8266

RET Supplément 3

ΕΝ ΚΑΛΟΙΣ ΚΟΙΝΟΠΡΑΓΙΑ

Hommages à la mémoire
de Pierre-Louis Malosse et Jean Bouffartigue

édités par

EUGENIO AMATO

avec la collaboration de

VALÉRIE FAUVINET-RANSON et BERNARD POUDERON

2014

Le présent Supplément a été publié avec le subside de :

EA 4424 - CENTRE DE RECHERCHES INTERDISCIPLINAIRES
EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DE MONTPELLIER

Université Paul-Valéry Montpellier

EA 4276 – L'ANTIQUÉ, LE MODERNE (FONDS IUF E. AMATO)

Université de Nantes

SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i> , par E. AMATO, V. FAUVINET-RANSON et B. POUDERON	p. III
<i>Commémoration de Pierre-Louis Malosse</i> , par Bernard SCHOULER	V
<i>Commémoration de Jean Bouffartigue</i> , par Charles GUITTARD	XV

HOMMAGES

Eugenio AMATO, <i>Dione de Prusa prectore di Traiano</i>	3
Laury-Nuria ANDRÉ, <i>L'image de la fluidité dans la construction du paysage urbain d'Antioche chez Libanios : proposition pour une poétique de « l'effet retour »</i>	29
Béatrice BAKHOUCHE, <i>Quelques remarques sur les présocratiques à Rome : la figure d'Empédocle de Cicéron à saint Augustin</i>	53
Sylvie BLÉTRY, <i>Guerre et paix sur l'Euphrate entre Perse et Byzance au temps de Justinien : si vis pacem, para bellum. Les apports de l'étude du cas historique et archéologique de Zenobia</i>	73
Marie-Odile BOULNOIS, <i>Le Contre les Galiléens de l'empereur Julien répond-il au Contre Celse d'Origène ?</i>	103
Catherine BRY, <i>Acacios, l'autre sophiste officiel d'Antioche</i>	129
Bernadette CABOURET, <i>Une épigramme funéraire d'Antioche</i>	153
Jean-Pierre CALLU, <i>Deux réflexions à propos de la structure de l'Histoire Auguste</i>	165
Marilena CASELLA, <i>Elogio delle virtù nell'immagine politica di Giuliano in Libanio</i>	169
Pascal CÉLÉRIER, <i>Les emplois ambigus et polémiques du terme μάγτος chez Julien et Libanios</i>	197

Aldo CORCELLA, <i>Un frammento di Eupoli in Coricio (F 403 = 408 K.-A.)</i>	223
Ugo CRISCUOLO, <i>Mimesi tragica in Libanio</i>	229
Françoise FRAZIER, <i>De la physique à la métaphysique. Une lecture du De facie</i>	243
Michel GRIFFE, <i>L'évolution des formes métriques tardives dans les inscriptions d'Afrique romaine</i>	265
Bertrand LANÇON, <i>Libanios et Augustin malades. Les confidences nosologiques de deux autobiographes dans le dernier tiers du IV^e siècle</i>	289
Enrico V. MALTESE, <i>Il testo genuino di Teodoro Studita, Epitafio per la madre (BHG 2422), e Giovanni Crisostomo : unicuique suum</i>	305
Annick MARTIN, <i>La mort de l'empereur Julien : un document iconographique éthiopien</i>	313
Robert J. PENELLA, <i>Silent Orators : On Withholding Eloquence in the Late Roman Empire</i>	331
Bernard POUDERON, <i>Les citations véterotestamentaires dans le Dialogue avec le juif Tryphon de Justin : entre emprunt et création</i>	349
Alberto QUIROGA PUERTAS, <i>Breves apuntes al uso del rumor en las Res Gestae de Amiano Marcelino</i>	395
Giampiero SCAFOGLIO, <i>Città e acque nell'Ordo urbium nobilium di Ausonio</i>	405
Jacques SCHAMP, <i>Thémistios, l'étrange préfet de Julien</i>	412
Emmanuel SOLER, <i>"Le songe de Julien" : mythes et révélation théurgique au IV^e siècle apr. J.-C.</i>	475
Gianluca VENTRELLA, <i>Note critico-testuali all'Olimpico di Dione di Prusa (III)</i>	497
Étienne WOLFF, <i>Quelques notes sur Dracontius</i>	513
Françoise THELAMON, <i>Échecs et vaines entreprises de Julien par manque de discernement des volontés divines.</i>	525

“LE SONGE DE JULIEN” : MYTHES
ET RÉVÉLATION THÉURGIQUE AU IV^E SIÈCLE APR. J.-C.

Abstract: In his “*Against Heracleios*” the Emperor Julian presented the dream that, according to him, gods had inspired him with and in which they had appeared to him and promised him the return of his soul by the side of Great Helios so that it could contemplate the Father of Gods in an eternal beatitude. In Julian’s dream, modelled on Scipio’s one which had been described in Cicero’s *De Republica*, the conditions stated by gods which permitted the return of Julian’s soul were that he fought the irreligious people, principally the Christians, and became initiated. The latter condition included initiations into Greek Mysteries, Iamblichus and Maximus of Ephesus’s Pythagorean, Neoplatonic and theurgic philosophy, the understanding of the architecture of the divine and of the divine locations and hierarchies, supposed to permit the theurgic soul’s happy journey up to the divine unity, the single King Helios, and its union with him or with the energy which was issued from him. According to Julian, the understanding of gods, made possible partly by a literal and religious exegesis of myths, aimed not only to practise scrupulously the traditional worships but mainly to reveal and identify the divine entities and the divine strata that his soul had to go through for uniting with Helios. Julian shared this aspiration with other theurgic philosophers such as Sallustius who thought that the *anagogè* or the *anodos*, the soul’s ascent upwards, was possible because their idea of god did not suppose a solution of continuity between the different divine strata, and that the exegesis of myths permitted to identify cosmological formulas and to address them to gods as prayers of submission to a cosmic order able to guide the soul in its ascent upwards the superior spheres.

Keywords: the Emperor Julian, Scipio’s dream, mythography, theurgy, *anagogè*, *anodos*, Pythagoreanism, Neoplatonism, initiations.

L’entreprise de restauration des cultes « traditionnels » à laquelle Julien se livra pendant son court règne ne fut que la partie émergée, publique, de la piété qu’il

* Cet article veut rendre hommage à Pierre-Louis Malosse et à Jean Bouffartigue, deux grands savants et deux excellents hommes que j’ai eu l’honneur et le plaisir de rencontrer.

partageait avec des *hétairoi*¹, des « compagnons », des « frères » engagés comme lui dans la voie d'un néoplatonisme fortement marqué par le pythagorisme² et tourné vers la théurgie³. La restauration des formes de dévotion « traditionnelles », « païennes », était la condition nécessaire à l'accomplissement de rituels dont le but était de libérer et de réaliser la béatitude éternelle de l'âme « philosophique » des *hétairoi*. L'engagement philosophique et politique, antichrétien, de Julien dans les réseaux d'*hétairoi*, dans le renforcement de ces réseaux avant son avènement ainsi que dans la constitution de nouveaux réseaux après son avènement⁴, ne peut se comprendre que si l'on a en tête l'adhésion de Julien à une « religion philosophique »⁵ au cœur de laquelle se trouvait une psychologie fondée sur la croyance en l'immortalité de l'âme. Cette « religion philosophique » était issue de différentes traditions théologiques ou les avait assimilées; leur point commun était la croyance en la capacité de l'âme élue à se libérer, à certaines conditions, du corps et à remonter dans les sphères supérieures pour contempler le divin et, après la mort du corps, à rejoindre pour une très longue durée, avant une nouvelle incarnation, ou éternellement, le Père des dieux⁶. Cette croyance était la promesse faite

¹ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t. I, s.u. « ἑταῖρος », pp. 380-381. Ce terme désigne les camarades de combat, les hommes du même âge.

² M. BONAZZI – C. LÉVY – C. STEEL (éds.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout 2007, pp. 8-9.

³ Voir E. R. DODDS, « Theurgy and its relationship to Neoplatonism », *JRS* 37, 1-2, 1947, pp. 58-59 ; P. ATHANASSIADI, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme Tardif, de Numénius à Damascius*, Paris 2006, pp. 188-190 ; ID., « Dreams, Theurgy and Freelance Divination : The testimony of Iamblichus », *JRS* 83, 1993, pp. 115-130 ; C. VAN LIEFFERINGE, *La théurgie, des oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999.

⁴ E. SOLER, *Les victimes des procès de 371-372 à Rome et à Antioche : comment furent liquidés les réseaux de théurges*, in M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécutés. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris 2014, pp. 221-254.

⁵ Voir J. BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, p. 634.

⁶ Jul., *Sur Hélios-Roi* 44, 158b-c, CUF, p. 138 : « Qu'il [Hélios] m'accorde une vie vertueuse, une sagesse plus accomplie, une intelligence divine. Que je quitte cette existence en toute sérénité, à l'heure voulue par le destin. Qu'ensuite, je m'élève vers lui et me fixe auprès de lui à jamais, je le souhaite, ou si cette faveur excède les mérites de ma conduite, pour une innombrable succession de siècles. » (καὶ δοῦναι βίον ἀγαθὸν καὶ τελειότεραν φρόνησιν καὶ θεῖον νοῦν ἀπαλλαγὴν τε τὴν εἰμαρμένην ἐκ τοῦ βίου πρᾶυτάτην ἐν καιρῷ τῷ προσήκοντι, ἄνοδόν τε ἐπ' αὐτὸν τὸ μετὰ τοῦτο καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ, μάλιστα μὲν αἰδίον, εἰ δὲ τοῦτο μεῖζον εἴη τῶν ἐμοὶ βεβιωμένων, πολλὰς πάνυ καὶ μυριαετῆς περιόδους). À propos de l'expression du temps « long », qui n'est pas l'éternité, voir Platon, *Phédon*, 107e ; *Phédon*, 248e-249a ; E. SOLER, « D'Apollonios de Tyane à l'empereur Julien : l'importance d'Antioche comme lieu de pèlerinage et centre philosophique grecs », *Topoi* suppl. 5, 2004, pp. 381-399.

aux initiés de cette mouvance philosophique dont les rites initiatiques allaient de pair avec l’initiation à un grand nombre de cultes à mystères, parmi lesquels le culte mithriaque⁷. Les rites initiatiques et les initiations étaient l’une des composantes essentielles du ritualisme qu’était la théurgie et devaient permettre l’évocation et la descente des dieux ainsi que le mouvement anagogique des âmes théurgiques vers les sphères divines, mais la révélation et la connaissance des vérités cachées dans les mythes⁸, de la cosmologie néoplatonicienne et théurgique et des fonctions théurgiques des divinités du panthéon ou des panthéons des théurges participaient également, selon eux, de la capacité de leur âme à prendre son envol et à voyager vers les sphères divines. Nous verrons que le songe de Julien dans le *Contre Hérakléios*, calqué sur le modèle pythagoricien du songe de Scipion dans le *De Republica* de Cicéron, et que, plus largement, les discours théologiques de Julien laissent transparaître la finalité de la théogonie et de la cosmologie néoplatoniciennes et théurgiques et mettent en évidence la place importante que tiennent la mythographie et l’exégèse des mythes dans le ritualisme théurgique.

La fonction de la mythographie et du songe dans le Contre Hérakléios de l’empereur Julien

Julien, dans le *Contre Hérakléios*, mit en lumière le fait que la mythographie était, pour lui, l’une des parties essentielles de la philosophie, notamment de l’éthique. Julien écrit, en effet, ceci :

« Au nombre des parties de la philosophie, ni la logique, ni la physique, ni la mathématique n’admettent la mythographie ; seules l’admettent la morale appliquée à l’individu et la partie de la théologie qui traite des initiations et des mystères.

‘La nature aime en effet à se voiler’ et ne souffre pas que le secret de l’essence des dieux soit jeté en termes nus dans des oreilles impures⁹. »

Le statut et la fonction des mythes dans la pensée de Julien relevaient donc de l’initiation aux mystères ; ils nécessitaient avant de les recevoir et d’en comprendre pleinement le sens une préparation, une purification préalable. La suite du texte de Julien associait les « caractères¹⁰ » ou symboles sacrés et les mythes :

⁷ E. SOLER, *Les initiations de l’aristocratie sénatoriale païenne de Rome, au IV^e siècle, d’après les inscriptions*, in *Corolla epigraphica. Hommages au professeur Yves Burnand*, Bruxelles 2011, pp. 671-682.

⁸ BOUFFARTIGUE, *L’empereur Julien* [n. 5], pp. 616-625.

⁹ Jul., *Contre Hérakléios* 11, 216b-c, CUF, p. 59.

¹⁰ Cf. Jamblique, *De mysteriis* 3, 13 : « Voyons donc maintenant l’autre espèce, privée et non

« C'est pour cela que la nature indicible¹¹ et, qui plus est, inconnue des symboles sacrés a son utilité : elle soigne non seulement les âmes, mais encore les corps, et elle suscite la venue des dieux. Je crois que les mythes aussi produisent souvent ce résultat en recourant aux énigmes jointes à une mise en scène mythique pour infuser dans les oreilles de la foule les vérités divines qu'elles sont incapables de recevoir à l'état pur. On voit par là à quelle branche et à quelle forme de philosophie se rattache parfois aussi la mythographie-outre ce que j'ai dit, le choix qu'en ont fait mes prédécesseurs témoigne du fait-, et puisque Platon a utilisé de nombreux mythes dans sa théologie infernale, comme avait fait avant lui le fils de Calliope,...¹² »

Dans ce texte, Julien laissait entendre que les mythes avaient une fonction religieuse et qu'ils se rattachaient à la théurgie, qu'ils suscitaient des parousies divines et révélaient des mystères divins par le biais d'énigmes¹³, d'allusions dont le sens caché ne pouvait être perçu que par les initiés. Les mythes n'étaient pas de simples histoires ; ils contribuaient à des révélations dans des processus initiatiques. Le passage suivant du *Contre Hérakléios* illustre cette fonction des mythes :

« L'in vraisemblance de la pensée est pourtant de mise quand elle vise à l'utilité ; elle permet aux hommes, sans recourir à une suggestion extérieure, de tirer leur instruction des termes du mythe lui-même et d'aspirer à la pénétration du sens caché en multipliant leurs recherches sous la conduite des dieux¹⁴ [...] »

publique, de la divination, dont tu dis : « et ceux qui se tiennent debout sur les caractères, comme ceux qui sont remplis d'(esprits) qui entrent en eux ».

¹¹ ἀπόρρητος signifie « indicible » plutôt que « mystérieux ». Il qualifie la connaissance de la signification des « caractères » réservée aux seuls initiés. Les initiés ne peuvent dévoiler cette signification qui leur a été révélée.

¹² *Contre Hérakléios* 11, 216c-d, CUF, pp. 59-60.

¹³ Voir également Jul., *Sur la Mère des dieux* 10, 170b, CUF, p. 118 : ζητοῦντες ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς, ἔπειτα εὐρόντες ἐσκέπασαν αὐτάς μύθοις παραδόξοις, ἵνα διὰ τοῦ παραδόξου καὶ ἀπεμφαίνοντος τὸ πλάσμα φωραθὲν ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψῃ, τοῖς μὲν ἰδιώταις ἀρκούσης, οἶμαι, τῆς ἀλόγου καὶ διὰ τῶν συμβόλων μόνων φελείας, τοῖς δὲ περιττοῖς κατὰ τὴν φρόνησιν οὕτως ἂν μόνως ἐσομένης φελίμου τῆς περὶ θεῶν ἀληθείας, εἴ τις ἐξετάζων αὐτὴν ὑφ' ἡγεμόσι τοῖς θεοῖς εὐροὶ καὶ λάβοι, διὰ μὲν τῶν ἀνιγμάτων ὑπομνησθεὶς ὅτι χρή τι περὶ αὐτῶν ζητεῖν, ἐς τέλος δὲ καὶ ὡσπερ κορυφὴν τοῦ πράγματος διὰ τῆς σκεψέως εὐρῶν πορευθεῖη, οὐκ αἰδοῖ καὶ πίστει μᾶλλον ἀλλοτρίας δόξης ἢ τῇ σφέτερον κατὰ νοῦν ἐνεργείᾳ.

¹⁴ *Contre Hérakléios* 14, 219a, CUF, p. 62.

Dans la suite du *Contre Hérakléios*, pour faire pièce au cynique et impie, selon Julien, Hérakléios, l'empereur-philosophe rapporta un mythe dont il était le héros. Avant d'aborder les points importants de cette histoire, retenons que ce mythe avait une composition complexe puisqu'il comportait un songe que l'empereur aurait fait. Le songe de Julien venait après la narration d'épisodes (dramatiques) de son enfance et de sa jeunesse mis en scène dans un conte bucolique tragique. De quoi était-il question ? D'un riche propriétaire qui possédait des troupeaux, des biens importants et qui eut de nombreux enfants de lits différents. Derrière ce personnage, il fallait voir l'empereur Constantin qui eut de Fausta, fille de Maxence, Constantin (II), Constance et Constant. Le conte se poursuivait par la mort du propriétaire dont les enfants se partageaient, dans la violence, l'héritage, c'est-à-dire l'Empire. Ce passage faisait allusion aux luttes fratricides qui opposèrent Constantin II et Constant. Le conte évoquait ensuite le mépris du propriétaire défunt pour les « temples ancestraux » relayé par l'impiété de ses fils, destructeurs de ces temples. Il s'agissait, bien évidemment, de l'évocation de la politique de démantèlement des temples entamée à la fin du règne de Constantin et poursuivie sous Constance II¹⁵. Ce qui était essentiel dans le récit de Julien, c'est que les désordres politiques qui touchaient l'Empire, l'État impérial, étaient la conséquence de l'impiété des Constantinides qui, sur les ruines de temples, construisirent des « tombeaux » (μνήματα), c'est-à-dire des *martyria* ou, plus largement, des églises. Le conte politique et religieux prenait véritablement la dimension d'un mythe lorsque, à la suite du tableau catastrophique qu'il dressait du domaine-Empire en ruines, Julien évoquait la pitié des dieux devant le chaos terrestre et, notamment, celle qui touchait Zeus et qui le poussait à s'adresser à Hélios pour le gagner lui aussi à la pitié. Zeus cherchait à éteindre la colère d'Hélios et à provoquer son intervention pour mettre fin à la ruine de l'Empire. Le conte politique, après avoir pris toute sa dimension de mythe du fait du rôle joué par les dieux dans la trame narrative, prenait la forme d'un songe que Julien, adolescent, aurait fait et qu'il révélait¹⁶. En raison des convictions philosophiques et religieuses de Julien et de son engagement dans la philosophie, la signification du mythe et celle du songe allaient au-delà d'un simple plaidoyer politique de la

¹⁵ En ce qui concerne la réalité et l'ampleur de la destruction des temples avant le règne de Julien, voir E. SOLER, *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beyrouth 2006, pp. 13-14.

¹⁶ Voir la lettre de Julien à Oribase, *Ep.* 14, 384, CUF, pp. 20-21 et la lettre de Julien à son oncle Julien qui date de la fin de l'année 361, *Ep.* 28, 382b-c, CUF, p. 55 : « Pourquoi donc suis-je venu ? Parce que les dieux me l'ont formellement ordonné, m'annonçant, si j'obéissais, le salut et, si je ne bougeais pas, une chose que puissent-ils ne jamais accomplir ! ».

part de l'empereur, qui n'aurait été destiné qu'à justifier son usurpation, à Lutèce, en 360. Lorsque Julien se mettait en scène et affirmait que le moyen trouvé par les dieux pour restaurer l'Empire fut de lui donner précisément cette mission, on peut penser que Julien le pensait et le croyait, comme il croyait que les dieux l'avaient sauvé lors du massacre de Constantinople pour mener l'entreprise de restauration des cultes dans l'Empire :

« À ces mots, le roi Hélios se réjouit en son cœur et fut ravi du petit, dans lequel il retrouvait, encore vivante, une faible étincelle de ses propres feux. Dès lors, il nourrit cet enfant à l'abri « du sang et du tumulte et des tueries », mais Zeus, Père des dieux, ordonna aussi à Athèna, la vierge née sans mère, d'assumer l'éducation du garçon de concert avec Hélios¹⁷. »

Le mythe écrit par Julien était celui de la mission divine à laquelle il était destiné, alors que cousin des fils de Constantin, survivant du massacre de Constantinople en 337, il n'était qu'un enfant («Vois-tu ce petit enfant ? C'était précisément un des proches parents quelque peu délaissé et négligé, neveu, par son père, de l'homme riche dont nous avons parlé et cousin germain des héritiers»). En fait, la mission divine à laquelle les dieux le destinaient ne lui fut révélée qu'à l'adolescence alors qu'isolé, désespéré par les drames familiaux, il songeait au suicide. La révélation de la mission qui attendait Julien, révélation qu'il rapporta dans le mythe, se fit sous la forme d'un songe¹⁸ et d'un voyage de son âme vers les dieux, lors d'un sommeil léthargique provoqué, selon Julien, par Athèna *Pronoia*. *Pronoia*, la Providence accompagnait ainsi la destinée de celui qui, dans l'assemblée initiale des dieux, était qualifié d'enfant issu de la lignée divine d'Hélios. De fait, derrière le mythe, il fallait voir l'affirmation de Julien selon laquelle, issu d'une lignée divine (« Zeus alors se tourne vers Hélios et lui dit : « Il est de ta lignée. Jure donc, par mon sceptre et par le tien, de prendre un soin particulier de lui »), il aurait reçu une mission divine.

On ne peut que mettre en relation la structure du conte de Julien et surtout celle du songe de Julien qui est au cœur du conte avec le songe de Scipion Émilien qui est l'élément essentiel du livre VI de la *République* de Cicéron. Rappelons que dans un cénacle d'amis, Scipion raconte à Laelius un songe qu'il eut, en Afrique, après un banquet que lui offrit le roi Massinissa. Au cours de ce songe, Scipion l'Africain, son grand-père par adoption défunt, lui apparut et lui annonça que deux ans plus tard, il prendrait Carthage et qu'il détruirait, par la suite,

¹⁷ *Contre Hérakléios* 22, 229d-230a, CUF, pp. 77-78.

¹⁸ Voir *supra* n. 16.

Numance. Il ajouta qu’à cette époque, la République serait troublée (par le tribunat de la plèbe de Tiberius Gracchus) et que lorsque Scipion Émilien aurait vu huit fois dans sa vie sept retours du soleil au même point du ciel, il lui faudrait rétablir la République, non sans courir le risque d’être assassiné. Pour l’encourager à assumer cette mission, Scipion l’Africain révéla à son petit-fils l’existence au ciel d’« un lieu réservé à tous ceux qui ont travaillé au salut de la patrie, l’ont secourue et faite grande, un lieu de béatitude et de vie éternelle¹⁹. » À la question que lui posa Scipion Émilien sur la vie après la mort son grand-père répondit en révélant que lui-même ainsi que Paul Émile, le père de Scipion Émilien par le sang, et d’autres vivaient toujours : « ceux-ci vivent, [...], ils se sont échappés des liens du corps comme d’une prison, (*ii uiuunt, qui ex corporum uinculis, tanquam e carcere, euolauerunt*) et c’est ce que vous appelez la vie qui est la mort²⁰. » À la vue de son père, Scipion Émilien fondit en larmes et lui demanda à rester dans cette béatitude éternelle, sans avoir à revenir dans le monde terrestre. Paul Émile répondit alors à son fils que la loi divine fixait que les hommes devaient conserver leur âme, émanation des astres et des étoiles, emprisonnée dans leur corps jusqu’au terme de leur vie fixé par les dieux. En tout cas, dans les propos de Paul Émile, les hommes ne devaient pas devancer l’appel et « désertier le poste » que Dieu leur avait assigné parmi les hommes²¹. Scipion Émilien eut également la révélation du fait qu’il était un être divin dans la mesure où il était animé par une âme, un principe éternel²². Cette révélation était celle de l’immortalité et de l’éternité de l’âme et de la capacité des âmes élues, dévouées à leur patrie, à se dégager facilement du corps²³, comme le songe de Scipion Émilien qui était un voyage de l’âme vers les sphères célestes, au-delà du monde sublunaire²⁴, le montrait. Le songe de Scipion prit fin ; il s’éveilla (dans son enveloppe corporelle).

Si le songe de Scipion Émilien dans la *République* de Cicéron était, en fait, un voyage de l’âme, celui de Julien l’était également et, de manière plus manifeste. Plongé dans un sommeil léthargique par Hélios et Athèna *Pronoia*, pour le détourner du suicide auquel il pensait, le jeune Julien sembla s’éveiller, mais c’était Hermès (Psychopompe) qui le guidait vers « une haute montagne », l’Olympe. Ainsi, le voyage de Julien était en fait le voyage de son âme vers les dieux, le long d’un chemin bordé de plantes et d’arbustes, de lierre, de lauriers et de myrtes,

¹⁹ Cicéron, *rep.* 6, 13.

²⁰ *Ibid.* 6, 14.

²¹ *Ibid.* 6, 15.

²² *Ibid.* 6, 24.

²³ *Ibid.* 6, 26.

²⁴ Voir D. O’MEARA, *Hearing the Harmony of the Spheres in Late Antiquity*, in BONAZZI – LÉVY – STEEL, *A Platonic Pythagoras* [n. 2], pp. 147-161.

symbolisant Dionysos, Apollon, Aphrodite. Un autre aspect du voyage de l'âme de Julien est à rapprocher du songe de Scipion. Il s'agit de la contemplation et de la promesse de la béatitude éternelle. Dans le cas de Scipion, cette béatitude était celle dont jouissaient les grands hommes dans un lieu céleste qui leur était réservé²⁵ ; dans celui de Julien, la béatitude était celle de l'âme en contemplation devant le Père des dieux, Hélios, après qu'elle eut été frappée de stupeur par la vision divine²⁶. Dans l'un et l'autre des deux voyages, l'âme intronisée dans le monde céleste répugnait à redescendre dans le monde terrestre ou à regagner l'enveloppe charnelle à laquelle elle était attachée. Scipion posa cette question à son père Paul Émile : « O le meilleur, le plus vénéré des pères, puisque c'est là cette vie dont mon aïeul l'Africain vient de parler, que resté-je sur terre ? Pourquoi ne pas me hâter de vous rejoindre ici ?²⁷ ». Quant à Julien, il demanda au grand Hélios à ne pas revenir : « A ce moment, le jeune homme se mit à lui demander de ne pas l'y renvoyer, mais de le garder auprès de lui : il ne reviendrait jamais plus et succomberait aux maux qui l'attendaient là-bas ; et ses supplications étaient mêlées de larmes²⁸. » La réponse qu'Hélios fit à Julien est identique à celle que Paul Émile fit à son fils Scipion : il lui fallait « absolument retourner là-bas ». Dans l'un et l'autre cas, la raison de cette nécessité tenait à la mission que devaient remplir sur terre Scipion et Julien. Le premier devait protéger la République contre les desseins de Tiberius Sempronius Gracchus²⁹ ; le second devait restaurer l'Empire affaibli par la gabegie qui régnait sous l'administration de Constance et surtout restaurer les cultes et la piété envers les dieux, c'est-à-dire revenir sur la politique de Constance, favorable au christianisme et aux chrétiens³⁰.

²⁵ Cic., *rep.* 6, 13.

²⁶ *Contre Hérakléios* 22, 231b, CUF, p. 80.

²⁷ *Rep.* 6, 15.

²⁸ *Contre Hérakléios* 22, 231d, CUF, p. 80.

²⁹ *Rep.* 6, 11.

³⁰ *Contre Hérakléios*, 22, 232a-233c, CUF, pp. 80-82 : « Vois-tu, dit-il, ton cousin, l'héritier du domaine ?-Oui, reprend le jeune homme-Et les bouviers que voilà, ces pâtres, les vois-tu ? Le jeune homme dit qu'il les voyait ; le dieu lui demanda : 'Que te semble-t-il donc de l'héritier ? et que penses-tu des pâtres et des bouviers ?' Alors le jeune homme : 'Le premier me fait l'effet de somnoler la plupart du temps et de s'enfermer à l'insu de tous pour prendre du bon temps. Quant aux pâtres, il y en a peu de vertueux, et la masse est perverse et bestiale ; Ils mangent et vendent les moutons, et causent un double dommage à leur maître : d'un côté ils ruinent son troupeau et de l'autre, tout en lui rapportant peu des sommes reçues, ils se disent mal payés et se plaignent. Il serait pourtant préférable de réclamer des salaires complets plutôt que de ruiner le cheptel. -Et si, obéissant à l'ordre de Zeus, moi-même et Athèna ici présente, nous t'instituons administrateur général, à la place de cet héritier ?' [...] 'Aime tes sujets comme nous t'aimons. Fais passer notre service avant tous les biens, car nous sommes tes bienfaiteurs, tes amis et tes sauveurs' ».

Le songe de Julien était calqué sur celui de Scipion dans le *De Republica*, mais il ne l'était qu'en partie. Il faut noter des différences notables entre les deux songes. Tout d'abord, dans son texte, Julien, qui mettait en scène la révélation que les dieux lui avaient faite, celle de sa filiation divine, affirma que l'incarnation même de son âme avait été voulue par les dieux et, notamment, par Hélios, pour remplir la mission terrestre consistant à débarrasser l'Empire de la souillure du christianisme : « Sache que cette (misérable) chair t'a été donnée pour l'accomplissement de cette fonction ; nous voulons, par respect pour tes aïeux, débarrasser de ses souillures la maison de tes pères. Souviens-toi donc que tu as une âme immortelle qui est de notre lignée, et que, si tu nous suis, tu seras un dieu contemplant avec nous notre Père³¹. » Une autre différence notable entre la promesse faite à Scipion et celle qui le fut à Julien est à noter. La béatitude que pouvait espérer Scipion était celle qui était promise aux grands hommes dans un espace du ciel qui leur était réservé ; de plus, la contemplation des sphères célestes en mouvement³², à laquelle Scipion eut droit, relevait davantage de l'émerveillement réservé aux âmes méritantes qu'à strictement parler, de la béatitude espérée par Julien. Cette espérance était celle des âmes des philosophes dans le *Phédon*³³, qui échappaient pour l'éternité à la prison corporelle. Cet aspect de la promesse de l'immortalité et de l'éternité de l'âme n'apparaissait pas vraiment dans le songe de Scipion, alors qu'il était très développé dans le songe de Julien où l'immortalité, l'éternité de l'âme accompagnaient nécessairement la béatitude inouïe consistant à l'instar des dieux intelligents à contempler le « Père des dieux », c'est-à-dire Hélios-roi, qu'il faut distinguer dans le panthéon de Julien du Grand Hélios³⁴, subordonné à Hélios-roi. La contemplation du « Père des dieux » était cette béatitude à laquelle aspirait l'empereur-philosophe ; l'« extase » éternelle n'était possible qu'au-delà du lieu de quiétude et d'émerveillement qu'était le jardin traversé par le chemin

³¹ *Contre Hérakléios* 22, 234c, CUF, p. 83 : Ἴσθι δὲ σεαυτῷ τὰ σαρκία δεδόσθαι <τῆς> λειτουργίας εἵνεκα ταυτησί βουλόμεθα γάρ σοι τὴν προγονικὴν οἰκίαν, αἰδοῦ τῶν προγόνων, ἀποκαθῆραι. Μέμνησο οὖν ὅτι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἔχεις καὶ ἔκγονον ἡμετέραν, ἐπόμενός τε ἡμῖν ὅτι θεὸς ἔση καὶ τὸν ἡμέτερον ὄψει σὺν ἡμῖν πατέρα.

³² *Rep.* 6, 17-18.

³³ Platon, *Phédon*, 114b-c, in L. BRISSON (éd.), *Platon. Œuvres complètes*, Paris 2008 : « Ceux enfin dont il aura été reconnu que la vie fut d'une éminente sainteté, voilà ceux qui, de ces régions intérieures de la terre, sont en fait, ainsi que de géôles, libérés à la fois et dégagés ; ceux qui, parvenus aux hauteurs du pur séjour, s'établissent sur le dessus de la terre ! Et, parmi ceux-là mêmes, ceux qui par la philosophie se sont, autant qu'il faut, purifiés, ceux-là vivent absolument sans corps pour toute la suite de la durée et ils parviennent à des demeures plus belles encore que les précédentes ; les décrire n'est pas bien facile, sans parler du temps qui n'y suffit pas présentement ».

³⁴ *Contre Hérakléios* 22, 229d, CUF, p. 78 ; 22, 231b, CUF, p. 80.

qu'il suivit dans son ascension vers l'Olympe³⁵. Le jardin où les fruits et les fleurs étaient à profusion s'apparentait, en fait, à l'espace céleste réservé aux grands hommes méritants du songe de Scipion. Enfin, la dernière différence notable entre le songe de Scipion et celui de Julien se trouve dans le fait que le retour de l'âme de Julien dans le monde céleste réservé aux élus, celui de l'intellection, ne pouvait être assuré, en définitive, que par l'initiation. Au désespoir du jeune Julien, à la pensée de devoir regagner le monde terrestre, le Grand Hélios répond par la nécessité pour Julien de s'initier : « Allons ! tu es jeune et non initié (*amuètos*). Va donc dans ta patrie, afin que l'initiation t'y assure la sécurité de la vie. Il te faut partir et laver toutes ces impiétés ; mais, songe à m'invoquer ainsi qu'Athèna et les autres dieux³⁶. » En fait, l'initiation et l'invocation des dieux devaient permettre la libération de l'âme du corps et son retour aux dieux³⁷. À la suite de la narration du mythe, de son songe, Julien précisa que, parvenu « au vestibule » de la philosophie, il avait été initié par un homme (Maxime d'Éphèse) qui lui avait appris à « pratiquer la vertu et à croire que les dieux sont les principes de tous les biens³⁸ ». Il apparaît donc que pour Julien, philosophie, initiation et foi dans les dieux étaient équivalents et nécessaires au salut de l'âme.

Au terme de cette comparaison entre le songe de Scipion et celui de Julien, la question se pose de savoir si ceux-ci sont empreints de pythagorisme. À cette question, la première réponse est de rappeler que l'archétype de ces deux songes qui témoignent de la foi dans la capacité de l'âme à retourner vers le monde divin d'où elle est issue est le mythe platonicien d'Er, lui-même marqué par le pythagorisme³⁹. P. Boyancé dans ses *Études sur le songe de Scipion*⁴⁰ a analysé de manière lumineuse le fait que le songe de Scipion sur lequel est calqué celui de Julien était marqué du sceau du pythagorisme. Rappelons une partie de sa conclusion : « Dès qu'il s'agit d'une certaine intuition, irréductible aux systèmes de la philosophie, de l'« amour de la sagesse », les images, les expressions, et fatalement, les idées pythagoriciennes s'imposent. [...] On n'a pas besoin de chercher ailleurs la « source du mysticisme du *Songe*. On a dit d'une certaine doctrine qu'elle était la

³⁵ *Ibid.* 22, 230d, CUF, p. 79.

³⁶ *Contre Hérakléios* 22, 231d, CUF, p. 80.

³⁷ Sur l'initiation de Julien aux mystères mithriaques, voir Jul., *Sur la mère des dieux* 13, 173, CUF, p. 122.

³⁸ *Contre Hérakléios* 22, 235a-b, CUF, p. 84.

³⁹ Voir W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad. de l'allemand, Harvard University Press 1972, pp. 120-166 ; G. FREYBURGER, *Le pythagorisme sous le Haut-Empire*, in CH. M. TERNES (éd.), *Le pythagorisme en milieu romain*, Luxembourg 1998, pp. 19-34 : 23 ; F. HEIM, *Pythagore aux 3^e et 4^e siècles*, *ibid.*, pp. 35-52 : 41.

⁴⁰ P. BOYANCÉ, *Études sur le songe de Scipion*, Bordeaux 1936.

philosophie naturelle de l'esprit humain. On pourrait dire assez justement que le pythagorisme est la philosophie naturelle de tout éloge de la philosophie, parce qu'un tel éloge a naturellement quelque chose de religieux, et que le pythagorisme est avant tout la religion de la philosophie. Si ces remarques semblent un peu vagues et passablement ambitieuses, on se souviendra qu'en tout cas elles valent pour Cicéron, auteur du *De Republica*. Au début de cette œuvre, il rappelle le rôle important joué par les Pythagoriciens d'Italie, et il fait de Platon un véritable pythagoricien⁴¹. » D'autre part, dans le *Contre Hérakléios*, Julien se réfère aux pythagoriciens pour conclure son conte et montrer que la mission qu'il prétend avoir reçue des dieux est dans le droit fil des pythagoriciens et de Platon⁴². Restent des différences importantes entre les deux songes. La béatitude dans la contemplation d'Hélios-Roi qui est la récompense des âmes méritantes pour Julien suppose de sa part une foi, une adhésion personnelle à la théologie inhérente à la philosophie à laquelle il a été initié. Cette implication religieuse personnelle de Julien n'est pas aussi évidente chez Cicéron, à travers le *Songe de Scipion*. Cet écrit de Cicéron marqué par le pythagorisme n'a pas la signification d'une adhésion totale au pythagorisme, à la différence du texte de Julien relatant le voyage de son âme et de son songe qui manifeste clairement l'adhésion de l'empereur à une foi pythagoricienne. Une autre différence notable entre les deux textes tient à la place occupée par la « théologie solaire » dans le *songe de Scipion* et à celle qui l'est dans le *songe de Julien*. P. Boyancé a conclu la partie de son ouvrage intitulée « le soleil, esprit du monde » dans ces termes : « La théologie solaire du *Songe* est, nous le voyons maintenant, purement hellénique. Cléanthe, chez les Stoïciens, mais avant lui chez les Présocratiques, Héraclite d'Éphèse, Skythinos, les écrits orphiques, une partie des Pythagoriciens, Oinopidès ont contribué à la formuler. Une autre question est de savoir quel rôle il faut lui donner dans le paganisme finissant, chez un Macrobie ou dans les réformes d'un Aurélien ; les idées ont pu, ont dû s'y vivifier d'un apport de sentiment mystique au contact des cultes orientaux. Dans le songe on ne peut encore, semble-t-il rien discerner de tel⁴³. » Après avoir vu que Julien transcrivit dans un mythe, à des fins polémiques, la révélation qu'il avait reçue du monde divin et de la mission qui lui était échue, on peut se demander quelle était la finalité essentielle de la mythographie et du panthéon de Julien qui dessinaient une architecture néoplatonicienne du divin également présente dans la mythographie d'autres néoplatoniciens, comme Saloustios, l'auteur de l'ouvrage *Des dieux et du monde*⁴⁴.

⁴¹ *Ibid.*, p. 175.

⁴² *Contre Hérakléios* 24, 236c-237a, CUF, pp. 86-87.

⁴³ BOYANCÉ, *Études* [n. 40], p. 104.

⁴⁴ Saloustios, *Des dieux et du monde* 3.

Des mythes à l'initiation théologique et cosmologique des théurges

Au-delà du « songe de Julien », la théologie de l'empereur-philosophe se révèle dans tout son discours *Contre Hérakléios*, mais aussi dans ceux *Sur la Mère des Dieux* et *Sur Hélios-Roi*, dans sa mythographie. En fait, le panthéon présenté par Julien était celui qui, paré de fictions mythiques, recelait la vérité sur les dieux dont il s'agissait de découvrir l'identité, à travers des énigmes. Celles-ci donnaient aux mythes une dimension qui excédait celle de la pure allégorie. Julien condamna les « allégoristes [qui] violentaient les récits pour les transformer, et substituaient leur propre pensée au dessein du poète »⁴⁵ et il écrivit :

« Nous n'avons point tiré de trop loin ni forcé les similitudes, comme le font ceux qui expliquent les fables des poètes en les ramenant à des discours plausibles et cependant conciliables avec la fiction. Partant d'une très petite analogie (ὑπονόια) et recourant à des principes fort vagues, ils essaient de nous convaincre que c'est leur pensée même que le poète a voulu rendre⁴⁶. »

Selon Saloustios, seuls ceux qui étaient sensés, c'est-à-dire élus, pouvaient recevoir des mythes les biens venant des intelligibles tandis que le commun des hommes devait se contenter des biens sensibles qu'ils en recevaient⁴⁷. Saloustios classa les mythes en mythes théologiques, physiques, psychiques, matériels et mixtes. Pour Saloustios, étaient matériels et de dernière valeur les mythes qui « tenaient les corps eux-mêmes pour des dieux⁴⁸ ». Saloustios associa les mythes théologiques et la philosophie et ceux du genre mixte et les rites d'initiation⁴⁹. Les mythes théologiques étaient ceux qui faisaient allusion à l'essence divine, tandis que les mythes mixtes étaient ceux qui mettaient en scène les puissances hypercosmiques et le monde sensible⁵⁰. Au V^e siècle, Macrobe distinguera les fables dont le sujet, le développement sont purement fictifs de celles qui enrobent de fiction un fond de réalité, tels les mythes religieux d'un Hésiode ou d'un Pythagore⁵¹. Plus précisément, dans le *Commentaire du songe de Scipion*, Macrobe écrira ceci :

⁴⁵ J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958, p. 209.

⁴⁶ Jul., *Constance ou de la royauté* 20, 74d-75a, CUF, pp. 147-148.

⁴⁷ Sallust. 3, 2 : ἐκεῖνοι τὰ μὲν ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἀγαθὰ κοινὰ πᾶσιν ἐποίησαν, τὰ δὲ ἐκ τῶν νοητῶν μόνους τοῖς ἔμφορον, ...

⁴⁸ *Ibid.* 4, 3.

⁴⁹ *Ibid.* 4, 6.

⁵⁰ *Ibid.* 4, 1 ; 4.

« Quant au deuxième genre, où l’intelligence du lecteur est exhortée à quelque forme de vertu, une nouvelle distinction s’y impose : certaines de ces fables choisissent un sujet fictif et bâtissent un développement mensonger ; telles sont celles d’Ésope, qu’embellit l’élégance de la fiction, mais il en est d’autres où le sujet se fonde solidement sur la vérité, bien que cette vérité n’y apparaisse qu’enveloppée de fiction, et pour lesquelles on parle de récit mythique, et non plus de fable ; tels sont les rites sacrés, les récits d’Hésiode et d’Orphée sur la filiation et l’activité des dieux, les sentences mystérieuses des pythagoriciens⁵². »

C’était grâce à une véritable initiation théologique et cosmologique que le « philosophe » (en fait l’hétéiros pouvant prétendre à sa part de philosophie et partageant ce type d’aspiration philosophique) pouvait permettre à son âme de retrouver les voies d’accès aux mondes supérieurs. La cosmologie développée par Julien dans le discours sur *Hélios-Roi*, sous des aspects hermétiques, apparaissait avant tout comme la récitation d’une prière forgée à partir de bribes de la cosmologie platonicienne, aristotélicienne et de poésie. Ainsi, Julien utilisa, pour désigner l’Un, le Bien, une formule créée par Platon « le Roi de toutes choses, centre commun de toutes choses (πάντων βασιλεύς, περὶ ὃν πάντα ἐστίν)⁵³. » L’armature de la cosmologie de Julien était surtout composée d’éléments platoniciens tirés de la *République* et du *Timée*. L’empereur avait, par exemple, puisé dans cet ouvrage⁵⁴ le dogme de l’incorruptibilité du monde qu’il exprima ainsi : « ce monde divin, merveille de beauté, qui s’étend du sommet de la voûte céleste jusqu’aux extrémités de la terre et que maintient l’indestructible providence du Dieu, a existé sans acte créateur de toute éternité et il existera dans l’avenir à jamais⁵⁵. » L’idée de la hiérarchie des sphères, le monde intelligent (νοερός), l’Intelligible (νοητός), dominée par l’Un venait de la *République*⁵⁶. Il avait puisé, par ailleurs, dans le traité *Du ciel* d’Aristote le principe du cinquième corps⁵⁷ et de sa « tutelle ininterrompue⁵⁸ » sur le *cosmos*, le cinquième corps, c’est-à-dire l’éther, principe de l’intelligence⁵⁹. Certaines formules qu’il faut bien qualifier de professions de foi furent prises à Plotin, comme celle-ci : « τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ », « ce qui est

⁵¹ PÉPIN, *Mythe et allégorie* [n. 45], p. 211.

⁵² Macrobe, *Commentarium in Somnium Scipionis* 1, 2, 9-10.

⁵³ Jul., *Sur Hélios-Roi* 5, 132c, CUF, p. 103 ; voir Platon, *Ep.* 2, 312e.

⁵⁴ Platon, *Timée* 41.

⁵⁵ *Sur Hélios-Roi* 5, 132c, CUF, p. 103.

⁵⁶ Platon, *République* 6, 506d *sqq.*

⁵⁷ Aristote, *De caelo* 1, 3, 270b. Sur ce point, Aristote avait été inspiré par l’ouvrage d’Empédocle *Sur la nature* (frag. 38 et 39 Diels-Kranz).

⁵⁸ *Sur Hélios-Roi* 5, 132c, CUF, p. 103.

⁵⁹ Voir F. BUFFIÈRE, *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, p. 95.

au-delà de l'Intelligence⁶⁰. » ou bien à des poètes comme Pindare, par exemple cette expression: « ἀκτὶς ἡλίου », « le rayonnement d'Hélios⁶¹ ». L'invocation d'Hélios se trouvait au centre de cette cosmologie et Julien se démarqua respectueusement de ses maîtres à penser, Platon et Jamblique, pour récuser le qualificatif, « γεννητός » (engendré), qu'ils avaient employé à l'égard de cette divinité⁶². Pour l'empereur, Hélios était « ἀγέννητος » (inengendré). C'est tout d'abord la place d'Hélios dans le ciel qui était abordée : il présidait les sept mouvements circulaires (κυκλοφορία⁶³) des planètes, le huitième mouvement, celui du ciel, et le neuvième mouvement, démiurgique, qui « dans une vie et une mort interrompues, produit le retour éternel à l'existence⁶⁴. » Ensuite, Julien abordait le parcours de Hélios et l'engendrement par celui-ci, à son passage du cercle équinoxial et à son arrivée aux cercles des tropiques, des Charites, les cercles polaires qui constituaient les plateaux d'*Anankè*⁶⁵. L'ensemble de ces formules cosmologiques composaient un véritable *credo* néoplatonicien, une prière de soumission à un ordre cosmique à même de guider l'âme dans sa remontée vers les sphères supérieures. Le *credo* de Julien dans le discours sur Hélios-Roi prit la forme d'une arétalogie à la gloire d'Hélios, d'un hymne religieux : « Ainsi cet hymne qui, à travers l'essence procosmique du dieu, à travers ses vertus et ses œuvres, a célébré le roi de l'univers Hélios, avec tout le zèle qu'il m'appartenait d'employer à sa louange⁶⁶. »

Le *credo* de Julien, outre ses aspects cosmologiques, se complétait d'une théogonie qui mêlait l'énonciation des mythes présents chez Homère, Hésiode⁶⁷, et leur interprétation mystique. Cet aspect de la religion et de la foi de Julien était bien apparent dans les discours *Contre Hérakléios* et *Sur Hélios-Roi*. Dans le dis-

⁶⁰ *Sur Hélios-Roi* 5, 132d, CUF, p. 103 ; Plotin, *Énéades* 5, 3, 13, *passim*.

⁶¹ *Sur Hélios-Roi* 5, 132c, CUF, p. 103 ; Pindare, fragm. 52K Snell-Maehler.

⁶² *Sur Hélios-Roi* 26, 146a-b, CUF, p. 121.

⁶³ Aristote, *Physique* 8, 9, 1.

⁶⁴ *Sur Hélios-Roi* 26, 146c, CUF, p. 122.

⁶⁵ *Anankè* s'identifie avec Thémis, mère des Parques (Hésiode, *Théogonie* 901-906) qui a pour attribut la balance ; voir Proclus, *In Rempublicam* II, p. 344, 1 Kroll, *passim* ; voir F. CUMONT, *Monuments relatifs au culte de Mithra*, I, 1899, p. 86, n. 10 ; voir P. BOYANCÉ « Sur les mystères d'Éleusis », *REG* 75, 1962, p. 460-482 : 482 : « Par contre, la lecture de Proclus m'a convaincu plus que jamais que cette très grande déesse n'est autre que Thémis, qu'il identifie à l'*Anankè* du mythe de la *République* [...] comme la divinité anonyme jointe à Korè et à Déméter. [...] Mais on conviendra qu'à la suite de la découverte de l'inscription, sa présence à Éleusis est désormais certaine ».

⁶⁶ *Sur Hélios-Roi* 25, 145d, CUF, pp. 120-121.

⁶⁷ Sur la relation à la divinité d'Homère et d'Hésiode, voir le *Discours Borysthénitique* de Dion de Pruse (36 33-35), cité par A. GANGLOFF, *Dion Chrysostome et les Mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*, Grenoble 2006, pp. 84-85.

cours *Contre Hérakléios*, Julien expliqua l'utilité de l'in vraisemblance dans les mythes par la nécessité pour tout exégète d'essayer d'en découvrir le sens caché. L'exégèse mythographique était fondamentalement, pour Julien, un acte religieux qui ne pouvait se réaliser que sous la conduite des dieux⁶⁸.

Panthéons « pythagoriciens-néoplatoniciens » et théurgiques

La mythographie était donc constituée de récits que les néoplatoniciens qui étaient en même temps pythagoriciens et qui avaient fait le choix de la théurgie considéraient comme des voiles. Ces « philosophes » tenaient la vérité pour indéchiffrable, ou, plus exactement, ils pensaient que leur âme tenait la vérité pour indéchiffrable⁶⁹. Quant à leur cosmologie, elle comportait des formules qui étaient de véritables professions de foi. Cette cosmologie et les professions de foi qui lui étaient inhérentes nécessitaient que fussent précisées la nature et les fonctions des dieux. Pour les « pythagoriciens-néoplatoniciens », qui étaient dans la mouvance de Jamblique, comme Julien, comme Saloustios, tous les dieux participaient au principe d'unité du divin, quelle que fût leur place dans la hiérarchie divine et leurs fonctions dans le panthéon néoplatonicien. Les dieux étaient liés entre eux par la *φιλία* et par la *συμπάθεια*. L'architecture néoplatonicienne du divin était fondée sur une hiérarchie divine établie sur les principes des *τάξεις*, de la hiérarchie divine, et de l'*ἕνωσις*, de l'union du divin. Il en était des dieux comme des âmes⁷⁰ ; ils résidaient dans des sphères plus ou moins élevées en fonction de leur nature et du degré d'importance de leurs fonctions cosmologiques. Les panthéons de Julien, de Saloustios furent très influencés par la théologie jambliquienne énoncée dans l'ouvrage *Les mystères d'Égypte*, et plus anciennement, par celle (néo)-pythagoricienne de Nouménios d'Apamée, qui avait lui-même influencé Jamblique. Dans les mystères d'Égypte, Jamblique énonçait le principe d'union des dieux :

⁶⁸ Jul., *Contre Hérakléios* 14, CUF, p. 62.

⁶⁹ Sallust. 3, 4 : « Ἡ καὶ τοῦτο ἄξιον θαύματος, ἵνα διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας εὐθὺς ἡ ψυχὴ τοῦς μὲν λόγους ἠγγήσῃται προκαλύμματα, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀπόρρητον εἶναι νομίση; »

⁷⁰ Voir *Oracles chaldaïques* fragm. 137 et 138 des Places. Dans le fragment 137, tiré de Proclus, *Commentaires sur la République de Platon* II, 154, les âmes des théurges sont élevées au « rang dévolu aux anges » (ὡς δὲ πρὸς ἐκείνην τὴν ὑπὸ τοῦ παντός τελομένην εἰς ἀγγελικὴν ἀνήγετο τάξιν) ; dans le fragment 138, qui se trouve dans Olympiodore, *Commentaires sur le Phédon de Platon* X, 14, il est question du « séjour des anges » (περὶ ὧν φησιν τὸ λόγιον ἄγγελικῶ ἐνὶ χώρῳ).

« Dans le cas des dieux, leur ordre (τάξις) consiste en l'union (ένώσει) de tous, leurs genres premiers et seconds et ceux qui germent nombreux autour d'eux constituent le tout dans l'unité, et la totalité en eux est l'unité ; le commencement, le milieu et la fin coexistent à l'exemple de l'Un lui-même...⁷¹. »

Jamblique écartait toute idée de discontinuité dans l'ordre du divin en affirmant que les dieux incorporels étaient unis aux dieux sensibles (καὶ τοῖς αἰσθητοῖς θεοῖς σώματα ἔχουσιν οἱ παντελῶς ἀσώματοι θεοὶ συνήνωνται), qu'il y avait conjonction entre les dieux sensibles et les dieux intelligibles (οἱ νοητοὶ)⁷². Cet énoncé était profondément théurgique dans la mesure où il représentait la conviction et l'espoir théurgiques de la possibilité d'une élévation de l'âme du théurge, de son vivant ou après sa mort jusqu'aux intelligibles⁷³. La conviction philosophique qui sous-tendait l'espoir théurgique était celle de l'essence divine de l'âme, le « dernier des êtres divins⁷⁴ », qui participait à l'unité du divin et qui, au terme de l'ascension théurgique ou de la remontée de l'âme, après la mort du corps, pouvait être unie « à la puissance intellectuelle, ordonnatrice de l'univers, [...] ainsi qu'aux autres puissances démiurgiques de Dieu » (αὐτὴν ποιεῖ μόνῳ τῷ αἰδίῳ λόγῳ συνηνωμένην, [...] καὶ τῇ νοεῶν καὶ τῇ διακοσμητικῇ τῶν ὅλων [...] καὶ ταῖς ἄλλαις δημιουργικαῖς δυνάμεσι τοῦ θεοῦ κατ' ἰδίαν συνάπτει) et être installée par la puissance intellectuelle dans « le dieu démiurge pris en totalité » (Καὶ τότε δὴ ἐν ὅλῳ τῷ δημιουργικῷ θεῷ τὴν ψυχὴν ἐντίθησιν)⁷⁵. Pour Saloustios, la « puissance, ordonnatrice de l'univers » était *Pronoia*⁷⁶. Dans le même ordre d'idée, celui de la continuité divine entre les dieux corporels, sensibles, et les dieux incorporels, intelligibles, Jamblique affirmait le principe de non-séparation des parties du Tout en vertu de la sympathie qui les unissait (ἡ ένωσις δὲ καὶ ἡ συμπαθία τοῦ παντός)⁷⁷, le principe de continuité divine étant un principe lumi-

⁷¹ Iambl., *Myst.* 1, 19, CUF, p. 73. : Ἐπὶ δὲ γε τῶν θεῶν ἐν τῇ ένώσει πάντων ἐστὶν ἡ τάξις, τὰ τε πρῶτα καὶ δεύτερα αὐτῶν γένη καὶ τὰ περὶ αὐτὰ φούμενα πολλὰ ἐν ἐνὶ τὰ ὅλα συνυφέστηκε, τό τε πᾶν ἐν αὐτοῖς ἐστὶ τὸ ἐν, ἀρχὴ τε καὶ μέσα καὶ τέλη κατ' αὐτὸ τὸ ἐν συνυπάρχει...

⁷² Iambl., *Myst.* 1, 19, CUF, pp. 73-74.

⁷³ J.-C. FOUSSARD, *Julien philosophe*, in R. BRAUN – J. RICHER, *L'empereur Julien, De l'histoire à la légende*, t. I, Paris 1978, p. 199. J.-C. Foussard aborde bien la question de la « remontée » dans l'œuvre philosophique de Julien, mais, de manière trop générale, sans analyser vraiment la conception du divin que Julien avait et sans la mettre en relation avec la pensée de Jamblique.

⁷⁴ Iambl., *Myst.* 1, 10, CUF, p. 58.

⁷⁵ *Ibid.* 10, 6, CUF, p. 214 ; voir Platon, *Les lois* 959a-b ; J.-P. VERNANT, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris 1965.

⁷⁶ Sallust. 9, 1, CUF, p. 13.

⁷⁷ Iamb., *Myst.* 3, 16, CUF, p. 121.

neux⁷⁸. Jamblique ne rejetait pas la division fonctionnelle entre les dieux, mais la subordonnait aux principes d’unité et de continuité divines⁷⁹.

Dans le discours *Sur la Mère des dieux*, Julien reprit ce que Jamblique avait énoncé à propos de l’union du divin. Dans son texte, Julien affirmait le principe selon lequel les substances divines étaient unies et se résolvaient dans la cause ultime des dieux (διὰ τῆς τελευταίας <αἰτίας> τῶν θεῶν, εἰς ἣν αἱ πάντων οὐσίαι τῶν θεῶν ἀποτελεωσιν)⁸⁰. Dans le discours *Sur Hélios-roi*, Julien faisait du roi Hélios la puissance médiatrice et unificatrice entre l’intelligible, les dieux intelligents (νοεροί) sur lequel Hélios régnait et entre les divinités démiurgiques exerçant une activité dans les sphères célestes et le monde⁸¹. La médiation était, en fait assurée par l’essence lumineuse et vierge d’Hélios (τὴν τοῦ βασιλέως Ἡλίου λαμπρὰν καὶ ἀκήρατον οὐσίαν)⁸². Dans son texte, Julien soulignait, par l’utilisation répétée, dans le même paragraphe de « Ἐν » la qualité de l’Intelligible qui était l’unité absolue et la propension des intelligibles à se rassembler, à s’unir. Dans le même paragraphe, Julien soulignait la perfection d’Hélios en le qualifiant de « ἐνοειδής », « uniforme » et la capacité d’Hélios à rassembler les parties de l’univers en employant le terme « ἔνωσις »⁸³. Quel était le lien entre cette conception du divin développée par Julien dans deux discours théologiques et son aspiration théurgique ? Ce lien était l’« ἔνωσις, qui désignait l’union et l’unité du divin et en même temps que le retour de l’âme auprès de l’Un et son union avec celui-ci. Cette conception du divin et du voyage de l’âme s’adossait à la croyance théurgique en la capacité de l’âme à être véhiculée par les rayons d’Hélios entre les différentes parties du Tout, à être ramenée parmi les essences divines unies autour du Dieu suprême et en union avec celui-ci⁸⁴. La pensée théologique et cosmologique et la foi de Julien étaient héritées de

⁷⁸ *Ibid.* 1, 9, CUF, p. 56 : Τό γε φῶς τὸ ὁρώμενον ἓν ἐστὶ συνεχές, πανταχοῦ τὸ αὐτὸ ὄλον, ὥστε μὴ οἶόν τε εἶναι χωρὶς ἀποτεμεσθαι τι αὐτοῦ μόριον μηδὲ κύκλω περιλαβεῖν μηδὲ ἀποστῆσαί ποτε τοῦ παρέχοντος τὸ φῶς.

⁷⁹ L’ouvrage collectif *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, édité par P. ATHANASSIADI et M. FREDE, pose, selon nous, la question du « monothéisme païen », d’une manière qui ne semble pas pertinente, car, si l’on prend l’exemple des philosophes néoplatoniciens et de Jamblique, en particulier, on peut dire que ce qu’ils reconnaissaient comme l’Un était l’identité de la substance divine, mais, ce faisant, ils ne reconnaissaient certainement pas comme seule entité divine l’Un. C’est bien moins le principe de l’unicité divine que le principe de l’unité du divin qui était au cœur de leurs préoccupations intellectuelles. En fait, la psychologie néoplatonicienne s’accordait mal avec le « monothéisme ».

⁸⁰ Jul., *Sur la Mère des dieux* 11, CUF, p. 119.

⁸¹ *Sur Hélios-Roi* 15, CUF, p. 112.

⁸² *Sur Hélios-Roi* 16, CUF, p. 114.

⁸³ *Sur Hélios-Roi* 15, CUF, p. 112.

⁸⁴ FOUSSARD, *Julien philosophe* [n. 73], p. 206.

Jamblique, même si « le rapport de Julien à Jamblique n'est pas, comme on l'a cru longtemps, un simple rapport de répétition »⁸⁵. De son côté, Saloustios énonçait le même principe de l'unité de la cause première : « La cause première se doit d'être une, car l'unité a le pas sur toute pluralité, et elle vainc tout par sa puissance et sa bonté⁸⁶. »

Le panthéon proprement dit de Saloustios était divisé en deux ensembles : les dieux « encosmiques », créateurs du Monde et les dieux « hypercosmiques » créateurs des essences divines, de l'entendement et des âmes⁸⁷. Ces deux ensembles correspondaient aux dieux corporels ou matériels et aux dieux incorporels ou immatériels des *Mystères d'Égypte* de Jamblique. Julien indiquait, quant à lui, trois ensembles, les intelligibles, les dieux intelligents et les dieux sensibles ou visibles⁸⁸. Julien avait insisté sur l'ensemble des dieux intelligents parce que, pour lui, Hélios en était le roi et parce que la fonction démiurgique, anagogique était ainsi associée à un ensemble de divinités médiatrices dominées par Hélios et son essence lumineuse. Les dieux intelligents permettaient au panthéon théurgique de rendre évidente l'idée qu'il n'y avait pas de solution de continuité entre les dieux intelligibles et les dieux du monde sensible. Tous les segments de la chaîne divine étaient représentés. En faisant des dieux hypercosmiques les créateurs des âmes, Saloustios réglait, d'une autre manière, ce qui aurait pu apparaître une solution de continuité insurmontable pour les âmes lors de leur remontée. Jamblique, pour éviter le hiatus entre les genres divins extrêmes, avait insisté sur les genres intermédiaires (τὰ γέννη μέσσα) qui faisaient le lien entre l'essence du Bien et les âmes. Les genres intermédiaires, héros, démons, remplissaient « l'entre-deux en reliant les dieux et âmes » et « rendaient indissoluble leur entrelacement ». « Ils tenaient liée la continuité depuis le haut jusqu'au bout et rendaient indissoluble la communauté des êtres universels »⁸⁹. Deux questions, souvent posées par les spécialistes de la philosophie néoplatonicienne, ont trait aux hiérarchies divines dans les traités sur les dieux des théologiens néoplatoniciens. Ces questions sont les suivantes : quels étaient les degrés de la hiérarchie divine de ces panthéons ? Furent-ils influencés par la hiérarchie divine et le panthéon des *Oracles Chal-*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 189.

⁸⁶ Sallust. 5, 2, CUF, p. 9.

⁸⁷ *Ibid.* 6, 1, CUF, p. 9.

⁸⁸ FOUSSARD, *Julien philosophe* [n. 73], p. 202 : « À la base du discours sur Hélios-Roi, on trouve une conception hiérarchisée et analogique de l'univers qui prend appui lointainement sur la conception de Platon dans la *République* (508b) et répète les niveaux distingués par Jamblique : monde sensible, intelligences, intelligibles. Cette stratification ontologique est en même temps une hiérarchie des ordres divins, qui commente le texte pseudo-platonicien de la Lettre II ».

⁸⁹ Jambl., *Myst.* 1, 5, CUF, p. 47.

daïques ? Ces spécialistes voient surtout ou veulent surtout voir des différences dans les degrés de l'architecture divine établis par Jamblique ou Julien ou d'autres et, assez souvent, contestent le caractère néoplatonicien de ces panthéons dans la mesure où ces panthéons auraient été surtout influencés par les *Oracles Chaldaïques*. Comme nous l'avons vu, des différences notables existaient déjà entre les panthéons de Jamblique, Julien, Saloustios, sur la question du nombre d'ensembles divins, deux ou trois ensembles incluant ou non les dieux intelligents, mais le point important, qui n'est pas souvent relevé, c'est le travail de réflexion mené par ces penseurs qui étaient des théurges pour conceptualiser une architecture divine rendant nécessaire et possible la remontée de l'âme et sa fusion dans le divin. L'écueil conceptuel qu'il leur fallait surmonter était les césures entre les différents ensembles divins et entre les différents degrés du divin⁹⁰. Il leur fallait surtout penser la continuité du divin. Est-ce à dire que la précision dans l'établissement des degrés du divin n'était que de peu d'importance pour ces penseurs ? Ce serait aller trop loin, car, pour Julien, comme pour d'autres philosophes, le panthéon procédait d'une révélation⁹¹. Il est vrai que, comme le remarquait J.-C. Foussard, là où Jamblique avait distingué quatre degrés dans l'ordre du divin⁹², Julien n'en distinguait que trois et là où Jamblique, comme Plotin et Porphyre, avait conçu la primauté et l'antériorité du Premier Principe sur les intelligibles, Julien situait la monade dans l'intelligible⁹³. De là à mettre en doute le caractère néoplatonicien de la théologie de Julien, comme le fit J.-C. Foussard, il y a un pas que l'on ne peut franchir ou que l'on ne peut franchir qu'à la condition d'opposer la théurgie au néoplatonisme et les *Oracles chaldaïques*⁹⁴ aux concepts néoplatoniciens. Les *Oracles Chaldaïques* faisaient bien du Père un intelligible⁹⁵ ; il était également affirmé dans les *Oracles* « (Le Père) est toutes choses, mais intelligiblement⁹⁶ » et, en cela Julien était homogène aux principes énoncés dans les *Oracles*, mais les *Oracles* n'étaient pas contradictoires avec la

⁹⁰ Le terme « hypostase », que l'on trouve dans certains articles pour désigner les degrés du divin, ne semble pas très approprié. Sur la définition des hypostases plotiniennes, voir R. T. WALLIS, *Neoplatonism*, Londres 1972, p. 2.

⁹¹ Sallust. 3, 3, CUF, p. 5 ; BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère* [n. 59], p. 29.

⁹² C. MORESCHINI, « Alcuni aspetti della teologia di Giuliano l'Apostata », *Rudiae* 10, 1998, pp. 149-150.

⁹³ FOUSSARD, *Julien philosophe* [n. 73], pp. 203-204.

⁹⁴ Voir A. PENATI, « L'influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell'imperatore Giuliano », *Rivista di filosofia neoscolastica* 75, 1983, pp. 543-562. Sur la tripartition du divin chez Julien à propos de laquelle A. Penati voit l'influence du système chaldaïque, voir pp. 556-557.

⁹⁵ *Orac. Chald.* fragm. 20bis des Places, CUF, 1993, p. 15.

⁹⁶ *Ibid.*

théologie néoplatonicienne⁹⁷, en tout cas pas contradictoires avec la psychologie néoplatonicienne⁹⁸. De plus, l'un des *Oracles* affirmait ceci : « Vous qui connaissez, en le pensant, l'abîme paternel hypercosmique⁹⁹ ». Rappelons, également, que pour Julien, Hélios, qui était l'objet de sa réflexion et de sa dévotion, n'était pas le Père des dieux, le Premier Principe ; il était le médiateur, le « roi des dieux intelligents¹⁰⁰ » et c'est bien ce roi qui intéressait Julien¹⁰¹.

Le panthéon grec classique, avec les Olympiens, correspondait à l'ensemble « encosmique » du panthéon de Saloustios. Les douze dieux qui faisaient le monde était répartis en quatre classes (τᾶξεις) dont la fonction était de faire le monde, de l'animer, d'en constituer l'harmonie et de veiller sur l'harmonie établie¹⁰². Les classes, les puissances et les sphères qui leur étaient respectivement attribuées établissaient l'identité de ces divinités¹⁰³. La théologie de Saloustios incluait le panthéon grec dans une architecture du divin néoplatonicienne, où la fonction sôtériale était mise en évidence par les attributions tutélaires de la triade Hestia-Athéna-Arès. Cette triade, comme celle des trois autres classes, symbolisait l'unité divine, au-delà des fonctions particulières des divinités, et correspondait au principe de la coexistence du commencement, du milieu et de la fin énoncé par Jamblique dans les *Mystères d'Égypte*¹⁰⁴. Dans le « songe de Julien » qui fait partie du *Contre Hérakléios*, le panthéon grec traditionnel fut mis en scène par Julien dans une perspective sôtériale et tutélaire, celle du petit Julien. Les divinités

⁹⁷ Voir WALLIS, *Neoplatonism* [n. 90], pp. 2-3 : « The metaphysical principles on which Neoplatonism rests are most conveniently set out in Proclus' *Elements of Theology*, where the whole Neoplatonic scale of being is systematically deduced from them. Fundamental among them were that the order, and indeed the very existence of anything depends on its unity [...]. These principles were for the most part derived from earlier Greek Thought ; for instance, the axioms concerning unity had been fundamental to Pythagoreanism and Platonism, as later to Stoicism. [...] The later Neoplatonists tried further to show the presence of the same truths not merely in Aristotle and the earlier Greek philosophers, but in Homer, Hesiod and Greek mythology in general. Two sources were here of outstanding importance, the poems ascribed to Orpheus and the *Chaldaean Oracles* ».

⁹⁸ Le fait de ne lire dans la théologie de Julien que des emprunts au système chaldaïque, comme le fait A. Penati, semble discutable, voir la conclusion de son article *L'influenza del sistema caldaico* [n. 94], p. 562.

⁹⁹ *Orac. Chald.*, CUF, p. 14.

¹⁰⁰ Jul., *Sur Hélios-Roi* 9, CUF, p. 107.

¹⁰¹ Voir FOUSSARD, *Julien philosophe* [n. 73], p. 204 ; PENATI, *L'influenza del sistema caldaico* [n. 94], p. 549.

¹⁰² Sallust. 6, 2, CUF, p. 10.

¹⁰³ *Ibid.* 6, 3, CUF, p. 10.

¹⁰⁴ Iambl., *Myst.* 1, 19, CUF, p. 73.

qui y étaient mentionnées étaient des divinités du panthéon grec, mais elles y avaient des attributs et des fonctions qui s’inscrivaient dans la théologie néoplatonicienne. Athéna *Pronoia*, « l’intelligence organisatrice de l’univers » jouait, dans le « songe » le rôle de protectrice que lui reconnaissait Saloustios, dans son traité *Des dieux et du monde*. D’autres divinités y étaient mentionnées : Zeus, le Père des dieux, Hélios que Zeus interpellait en ces termes : « O mon fils, divin rejeton plus antique que le ciel et la terre¹⁰⁵ » et à qui il faisait jurer de prendre soin du « petit enfant », l’orphelin du conte (l’enfant Julien). Cet Hélios était également qualifié de « roi », un roi qui se réjouissait de voir en Julien « encore vivante une faible étincelle de ses propres feux¹⁰⁶ ». Athéna *Pronoia*¹⁰⁷, la Providence, était subordonnée à Zeus ; elle reçut de lui l’ordre d’assurer l’éducation de l’enfant. Dans le songe de Julien, Hermès conduisait l’âme du jeune Julien vers l’Olympe. La première invocation divine de Julien dans le songe était celle de Zeus auquel le futur empereur dit : « O Zeus Père, ou quel que soit le nom sous lequel il t’agrée d’être désigné [cela en effet m’importe peu]¹⁰⁸ ». Cette invocation mettait en lumière le fait que pour Julien, ce qui importait, c’était la fonction divine, la place de l’entité divine dans la hiérarchie céleste. En l’occurrence, l’adoration de Julien allait au Grand Hélios que Zeus avait révélé au futur empereur tombé en extase. Pour Julien, le « Père des dieux » était Hélios auquel il se consacra et à qui il demanda le salut¹⁰⁹. Toutefois, l’empereur associait Zeus et Hélios comme des parèdres ou les confondait comme des entités divines exerçant la même fonction dans la hiérarchie céleste¹¹⁰. Dans le *Discours sur Hélios-Roi*, Julien justifia, sur le plan théologique, la substitution de Zeus à Apollon (dans les rituels théurgiques) ; il rapporta ainsi l’exemple des prêtres de Chypre qui consacraient des autels communs à Zeus et à Hélios¹¹¹ ; il cita le vers orphique : « Zeus, Hadès, Hélios, Sérapis ne font qu’un¹¹² » ; il affirma qu’il y a « partage ou plutôt identité entre Hélios et Zeus dans cette suprématie qu’ils exercent sur les dieux intelligents¹¹³. » Le pan-

¹⁰⁵ Jul., *Contre Hérakléios* 22, 228d, CUF, p. 76.

¹⁰⁶ *Ibid.* 22, 229d, CUF, p. 78.

¹⁰⁷ Voir J.-P. MARTIN, *Providentia deorum. Aspects religieux du pouvoir romain*, Rome 1982, pp. 2-16.

¹⁰⁸ *Contre Hérakléios* 22, 231a, CUF, p. 79.

¹⁰⁹ *Ibid.* 22, 231b, CUF, p. 80 : « Après cette prière, il tombe dans une sorte de sommeil ou d’extase : alors Zeus lui montre Hélios en personne. La vision frappe de stupeur le jeune homme qui s’écrie : « O Père des Dieux ! Pour toutes faveurs passées et présentes, c’est à toi que je viens m’offrir et consacrer ma personne. » Il jette ses mains autour des genoux d’Hélios, les presse avec instance et il lui demande d’être son sauveur ».

¹¹⁰ *Contre Hérakléios* 22, 231a, CUF, p. 79.

¹¹¹ *Sur Hélios-Roi* 22, 144 a, CUF, p. 118.

¹¹² *Sur Hélios-Roi* 10, 136 a, p.108; Macrobe, *Saturnales* 1, 18, 18, CUF, 1997, p. 115.

¹¹³ *Sur Hélios-Roi* 10, 136 a, CUF, p. 108.

théon de Julien, comme celui des néoplatoniciens théurges en général et de Saloustios en particulier, prenait tout son sens dans le cadre d'une sôtériologie en même temps que dans le cadre d'une véritable gnose.

Dans le *Contre Hérakléios*, l'empereur Julien présente le songe que, selon lui, les dieux lui avaient inspiré et dans lequel ils lui étaient apparus et lui avaient fait la promesse du retour de son âme auprès du Grand Hélios afin qu'elle puisse contempler dans une béatitude éternelle le Père des dieux. Les conditions mises par les dieux à ce retour étaient que Julien combatte contre les impies, principalement les chrétiens et s'initie. L'initiation dont il était question incluait l'initiation aux cultes mystériques grecs, l'initiation à la philosophie pythagoricienne, néoplatonicienne et théurgique de Jamblique et de Maxime d'Éphèse, l'initiation à la connaissance de l'architecture du divin, des localisations et hiérarchies divines, qui devait permettre l'heureux voyage de l'âme théurgique, dans sa remontée vers l'unité divine, Hélios-Roi, l'Un et son union avec celle-ci ou avec l'énergie qui en émanait. La connaissance des dieux rendue possible en partie par une exégèse littéraire et religieuse des mythes n'avait pas, pour Julien, comme simple finalité de pratiquer scrupuleusement les cultes traditionnels, mais surtout celle d'identifier les entités divines et les strates divines que son âme devait traverser pour s'unir à Hélios. Julien partageait cette aspiration avec d'autres philosophes-théurges comme Saloustios. Comme eux, il pensait que l'*anagogè* ou l'*anodos*, la remontée de l'âme, était possible, car il n'y avait pas, dans leur conception du divin, de solution de continuité entre les différentes strates divines ; comme eux, il pensait que l'exégèse des mythes permettait d'identifier des formules cosmologiques et de les adresser aux dieux comme des prières de soumission à un ordre cosmique à même de guider l'âme dans sa remontée vers les sphères supérieures.

Université de Rouen

EMMANUEL SOLER
soleremmanuel@aol.com