

Université de Montréal

« Aspects du mythe  
dans le *Commentaire sur la République* de Proclus »

Par  
Philippe ST-GERMAIN

Département de Philosophie  
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès Arts  
en Philosophie

Décembre 2004

© Philippe ST-GERMAIN, 2004



B

29

U54

2005

v.005

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

« Aspects du mythe  
dans le *Commentaire sur la République* de Proclus »

présenté par :  
Philippe ST-GERMAIN

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :



## Sommaire

Nous nous proposons d'étudier, dans le présent mémoire, la conception du mythe du *Commentaire sur la République* de Proclus (412-485). Dans notre premier chapitre, nous nous attarderons sur la lecture proclienne des critiques de la poésie que l'on trouve dans la *République* : nous verrons que si Platon s'emploie à lier indissolublement mythe et éducation, Proclus cherche quant à lui à éloigner ces composantes; ce faisant, il redonne au mythe homérique et hésiodique la capacité d'évoquer le divin. Ce lien entre mythe et divin nous occupera ensuite jusqu'à la fin du mémoire. D'abord par une considération des révélations oraculaires qui nous permettra de constater que, de Platon à Proclus, les philosophes ont progressivement délaissé les oracles officiels pour se tourner vers les *Oracles chaldaïques*; nous en tirerons des conséquences importantes, notamment eu égard à la nouvelle proximité qui est instituée entre les mythes et les oracles. L'oracle, de par son lien indéniable au divin, s'avérera un tremplin remarquable vers une réflexion sur le poète comme θεολόγος – nous ne comprendrons la portée de ce titre qu'en procédant à une étude attentive de la poésie inspirée selon Proclus. Après l'avoir définie comme une « poésie aveugle », nous nous interrogerons sur le type de connaissance qui réside dans les récits mythiques, et sur le lien entre le mythe et la théorie théurgique des συνθήματα, d'inspiration chaldaïque surtout. En dernier lieu, nous tenterons de mettre en lumière le statut conféré par Proclus aux mythes platoniciens, en regard des mythes inspirés d'Orphée, Homère et Hésiode.

Mots-clés : Proclus, Mythe, Allégorie, Mystères, Théurgie, Oracles, Platon, Homère.

## Summary

This thesis sheds light on the conception of myth found in Proclus' *Commentary on the Republic*. In our first chapter, we will show how Proclus reads the Platonic critique of poetry (*Republic* II-III, X) : while Plato tries to inextricably link myth to education, Proclus tends to bring these elements apart from each other, thus enabling Homeric and Hesiodic myths to evoke the divine. The link between myth and the divine will then concern us throughout the remaining of our thesis. We will first notice that, from Plato to Proclus, philosophers have progressively turned away from "official oracles", embracing the *Chaldean Oracles* instead; we will underline the consequences of this choice, especially regarding the newly found proximity of oracle and myth. The oracle's necessary link to the divine will orient us towards a consideration of the poet as a θεολόγος – the poet's peculiar status will become clearer when we delve into the Proclean conception of inspired poetry. After having described it as "blind poetry", we will reflect on the type of knowledge that resides in inspired myths, and on the links between myth and the theurgic doctrine of συνθήματα, which was influenced by the *Chaldean Oracles*. Finally, we will try to gauge how Proclus envisions the myths of Plato himself, in comparison to the inspired myths of Orpheus, Homer and Hesiod.

Keywords : Proclus, Myth, Allegory, Mysteries, Theurgy, Oracles, Plato, Homer.

## Table des matières

Sommaire .....	i
Summary .....	ii
Table des matières .....	iii
Abréviations employées .....	iv
INTRODUCTION : Mythe, philosophie et platonisme .....	1
<u>CHAPITRE 1 : Mythe et éducation</u> .....	12
<b>I. Mythe et éducation dans la <i>République</i></b> .....	12
1. Le mythe et les commencements .....	13
2. Ce qu'il en est de l'empreinte .....	16
3. L'éducation érigée en critère .....	18
<b>II. Mythe et éducation dans le <i>Commentaire sur la République</i></b> .....	20
1. La classification des mythes chez Proclus .....	21
2. La causalité exercée par le mythe .....	24
3. L'homme à éduquer, l'homme inspiré .....	27
4. « Toutes les autres parties pour ainsi dire de l'éducation... » .....	32
5. Les dialogues confrontés aux critiques de Socrate .....	33
<b>III. Remarques récapitulatives</b> .....	35
<u>CHAPITRE 2 : Le mythe et le divin</u> .....	38
<b>I. Mythe et oracles</b> .....	38
1. Les oracles et le platonisme : vers le Livre .....	39
2. À propos d'un passage de la <i>Vie de Proclus</i> (chapitre 38) .....	44
3. <i>Commentaire sur la République</i> I, 40.5-41.2 .....	48
<b>II. L'enjeu : poésie et théologie</b> .....	52
1. Les types de la poétique : le second classement .....	57
1.1. Relativisation des deuxième et troisième types .....	59
2. Aspects de la poésie inspirée .....	63
2.1. Une poésie aveugle .....	64
2.2. Connaissance illuminative de l'exégète et autonomie du mythe .....	67
2.3. Mythe, mystères et théurgie .....	77
2.4. Mythe et $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ .....	92
3. Les mythes de Platon .....	95
3.1. D'Homère à Platon .....	95
3.2. Les mythes platoniciens sont-ils inspirés? .....	97
CONCLUSION : l'harmonisation comme don de liberté .....	101
<u>Bibliographie</u> .....	107

## Abréviations employées

### **Oeuvres de Proclus**

*In Alc.* : Commentaire sur le Premier Alcibiade

*In Crat.* : Commentaire sur le Cratyle

*In Euclid.* : Commentaire sur le premier livre des Éléments d'Euclide

*In Parm.* : Commentaire sur le Parménide

*In Remp.* : Commentaire sur la République

*In Tim.* : Commentaire sur le Timée

*Peri hier.* : Sur l'art hiératique

*Théol. plat.* : Théologie platonicienne

### **Oeuvres de Jamblique**

*De Myst.* : De Aegyptiorum Mysteriis

À ma mère

## Remerciements

Je remercie mes parents pour leur soutien moral et financier, sans lequel je n'aurais pu entreprendre ces recherches.

Je remercie également mon directeur, M. Louis-André Dorion, pour ses judicieux conseils et ses lectures attentives.

Enfin, je remercie Mme Jocelyne Doyon, pour son sourire et sa grande patience.

## Introduction : mythe, philosophie et platonisme

L'on n'aura sans doute aucune peine à se convaincre que les relations entre la philosophie ancienne et la mythologie sont complexes à souhait. Un nombre considérable d'études importantes n'ont certainement pas suffi à épuiser le sujet. S'il paraît indéniable que « le passage du mythe à la raison » ayant donné naissance à la philosophie grecque telle que nous la connaissons fut porteur de changements marquants dans les habitudes de pensée, il s'en faut de beaucoup pour qu'il y ait eu une rupture totale, définitive. L'ouvrage fondamental de F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy* (1912), l'a bien montré. Comme le suggère à sa suite E. R. Dodds, « il est très rare qu'une nouvelle structure de croyances efface complètement la structure qui la précède »<sup>1</sup>. Dans ses entretiens avec L.-A. Dorion, L. Brisson l'a souligné en proposant cette formule : « passage du mythe à la raison, *et retour* »<sup>2</sup>. Mythe et philosophie ont entretenu, dans la philosophie grecque, un rapport mouvant qui reste dépendant des époques, des auteurs, des doctrines. Il est illusoire d'espérer un compte-rendu exhaustif qui ne traiterait pas le problème selon une méthode dite du « cas par cas », puisque le rapport se refuse manifestement à être fixé une fois pour toutes; il appelle plutôt une démarche comparative et ouverte.

Les fragments que nous avons conservés des présocratiques nous permettent déjà de mesurer la mouvance d'un rapport qui n'allait que se complexifier davantage ensuite. Si Héraclite remet en question les dons intellectuels d'Hésiode (fr. 40 et 57) et, selon Polybe, le recours à l'autorité des poètes afin d'élucider des faits controversés (DK B23), il n'a pas moins encouragé les efforts des interprètes des récits mythiques par le polysémantisme dont il fait souvent usage; la nature, après tout, aime à se cacher (fr. 123)<sup>3</sup>. De plus, sa propre doctrine procède elle-même à une « transposition de représentations religieuses traditionnelles »<sup>4</sup> : pensons à « la foudre gouverne toutes choses » (fr. 64), à l'omniscience du principe (fr. 16) et au jugement des âmes après la mort (fr. 27). D'autre part, à la lumière des témoignages qui

<sup>1</sup> E. R. Dodds, (1977), p. 179.

<sup>2</sup> L.-A. Dorion (1999), p. 118. Sur ce sujet, cf. J. Pépin (1976), p. 479-485.

<sup>3</sup> Et, comme l'écrit J. Pépin (1976, p. 97), le fragment héraclitéen DK B93 – « Le maître dont l'oracle est à Delphes ne dit rien ni ne cache rien, il ne fait qu'indiquer » – annonce en quelque sorte la lecture allégorisante des poèmes homériques.

<sup>4</sup> D. Babut (1974), p. 32.

nous sont parvenus, Pythagore a semblé lui aussi favoriser l'avènement de la récupération symbolique des mythes, notamment par le secret dont il a entouré son message; les *Vies* de Pythagore rédigées par les néoplatoniciens Porphyre et Jamblique mettent toutes deux l'accent sur la communication « à l'aide de symboles » (διὰ συμβόλων) des pythagoriciens<sup>5</sup>.

Par ailleurs, tous les fragments qui nous sont parvenus de Parménide et d'Empédocle sont des vers. À la manière des épopées homériques et des poèmes hésiodiques, le langage employé dans le poème de Parménide est pétri de symboles – les « cavales », les « jeunes filles », la « voie renommée de la divinité » furent rapidement perçus comme tels. Nous en avons notamment pour preuve le fait que le sceptique Sextus Empiricus, lorsqu'il a reproduit un long passage du poème dans son ouvrage *Contre les mathématiciens*, les a compris comme figurant, respectivement, les impulsions irrationnelles de l'âme, les sens et la voie de la spéculation conforme à la raison philosophique<sup>6</sup>. « Le symbolisme religieux est utilisé pour transcrire l'enseignement spécifique de la philosophie, comme pour marquer que la recherche de la vérité est comparable à une expérience religieuse »<sup>7</sup>.

Nous savons qu'Empédocle aurait rédigé deux longs poèmes, *Sur la Nature* et *Les Purifications*. La communauté de style entre cette seconde oeuvre et la mythologie est également présente, mais d'une manière sensiblement différente que chez Parménide. J. Bollack, dans sa récente édition du texte<sup>8</sup>, a bien analysé le lien protéiforme d'Empédocle avec cette mythologie qu'il soumet à une critique, mais aussi à une réforme, anticipant d'un siècle les avancées audacieuses de Platon. Si « le poème invente un mythe », cela ne peut se faire que par un exercice de « réinterprétation des textes écrits », exercice fondé sur « la relecture et la méditation des livres »<sup>9</sup>. « L'aspiration sociale et libératrice »<sup>10</sup> traversant de part en part les fragments conservés des *Purifications* implique, chez Empédocle, l'assimilation des textes existants, ne serait-ce que pour les refondre : « Empédocle opère sur les croyances, il sait que tout repose sur elles, et que la spéculation philosophique, qui s'est libérée, s'est construite à

<sup>5</sup> M. Detienne (1962, p. 69-81) a étudié les exégèses pythagoriciennes des poèmes d'Homère et d'Hésiode, à partir des sources dont nous disposons.

<sup>6</sup> *Contre les mathématiciens*, VII, 111-114.

<sup>7</sup> D. Babut (1974), p. 34.

<sup>8</sup> Paris, Édition du Seuil, 2003.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 11.

partir d'elles »<sup>11</sup>. Si la philosophie s'est libérée du mythe, elle ne s'en est pas complètement affranchie, de sorte que ce nouveau discours appelé à « remplacer » la tradition culturelle sera un *nouveau mythe*<sup>12</sup>, un « contre-mythe fondateur »<sup>13</sup>.

Ce très bref aperçu nous suggère un rapport somme toute « convivial », oserait-on dire, avec la mythologie : tout en reconfigurant ses données, il s'agit de s'inscrire dans l'histoire de la mythologie et d'en proposer un nouvel avatar (Parménide et Empédocle), de fournir – consciemment ou non – des outils permettant une récupération des mythes (Héraclite), ou de procéder à cette récupération (pythagoriciens).

Si Empédocle allait effectuer par son poème *Les Purifications* une « critique indirecte » des mythes d'Homère et d'Hésiode, Xénophane de Colophon a produit quant à lui (semble-t-il) la première critique directe – non seulement directe, mais radicale, brutale. Cette critique a deux grandes orientations théologiques, toutes deux interreliées : Xénophane souligne d'abord l'anthropomorphisme *physique* des dieux de la mythologie, les hommes soutenant, dit-il, que les dieux sont « nés, qu'ils ont des vêtements comme les leurs et une voix et un corps » (DK 21B14)<sup>14</sup>; puis il souligne l'anthropomorphisme *moral* perpétré par les poètes, en ce que les dieux sont investis des pires travers des hommes (« voler, commettre l'adultère et se tromper les uns les autres » [DK 21B11]). La critique la plus ancienne de la mythologie que nous connaissons prend donc pour foyer la représentation des dieux qu'ont proposée les auteurs de mythes<sup>15</sup>.

La prochaine grande étape du rapport entre la philosophie et le mythe se trouve certes chez Platon<sup>16</sup>, qui le porte à un degré de complexité inédit. La « critique platonicienne de la poésie », surtout présente dans les livres II, III et X de la *République* mais également dans

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>14</sup> Empédocle se réclame de cette critique lorsqu'il écrit : « Car Dieu n'a ni le chef ni les membres d'un homme [...] il n'a ni pieds, ni genoux prompts, ni génitoires » (fr. 134).

<sup>15</sup> Sur ce sujet, cf. D. Babut (1974), p. 21-26.

<sup>16</sup> Parmi les penseurs que nous n'avons pas mentionnés jusqu'ici mais qui ont eux aussi réfléchi au mythe et à son rôle, nous retrouvons des figures aussi différentes qu'Anaxagore, Démocrite et les sophistes (cf. J. Pépin [1976], p. 99-104).

d'autres dialogues<sup>17</sup>, s'inscrit généralement dans les cadres posés par la critique xénophanienne puisque Platon reproche en premier lieu aux poètes leur représentation anthropomorphique des dieux. Mais la pensée platonicienne entretient avec le mythe un rapport considérablement plus ambivalent, puisque les allusions à la poésie dans les dialogues ne se recoupent pas toujours : les poètes sont bannis de la cité que cherche à fonder la *République*, mais on trouve leur réinsertion (au prix d'exigences précises) dans les *Lois*<sup>18</sup>; les commentaires enthousiastes de Socrate au sujet de sa lecture d'Homère sont assez fréquents. C'est parfois un unique passage – les paroles énigmatiques qui concluent l'*Ion* quant à la nature de l'activité du poète, les réformes théologiques et philosophiques proposées en *République* II et III, un segment du *Phèdre* (229c-230a) semblant récuser toute exégèse allégorique – qui est passible de susciter de multiples interprétations, selon la part d'ironie que l'on y décèle.

Or, si la critique xénophanienne ne se prononçait pas sur la possibilité de récupérer le genre mythique sous quelque forme<sup>19</sup>, le corpus platonicien comporte quant à lui de nombreux mythes. Ces morceaux denses et évocateurs, qui occupent parfois la plus grande partie des dialogues (c'est surtout le cas du *Timée* et du *Critias*), portent en eux les thèmes les plus vitaux du platonisme. Il nous suffit de mentionner à titre d'exemple les mythes eschatologiques du *Gorgias* (523a-524a), du *Phédon* (113d-114c) et de la *République* (617d-621b); le mythe cosmologique du *Timée*; des passages clés du *Ménon*, du *Phèdre* et du *Banquet*, posés comme mythes dans le texte même de Platon, nous révèlent des pans importants de l'« épistémologie » platonicienne et sa conception du monde intelligible comme cause du monde sensible. Thèmes qui échappent à la vérification sensible, mais qui illustrent justement la nécessité, pour l'âme humaine, de quitter notre propre cadre spatio-temporel pour un autre, inaccessible aux seuls sens. Par le recours exclusif à l'expérience, « on méconnaîtrait ce qui fait la différence entre la nature d'un être humain et celle d'un être divin »<sup>20</sup>, on projetterait dans l'intelligible notre propre incapacité à « mêler les multiples choses en une seule et inversement de résoudre l'un dans le multiple »<sup>21</sup>, confondant deux cadres distincts et séparés. Convaincu que ce qui est

<sup>17</sup> En particulier dans l'*Ion* et l'*Euthyphron* (6a-6c).

<sup>18</sup> *Lois* III, 828e-829e.

<sup>19</sup> D. Babut (1974), p. 26 : « Xénophane n'a pas cherché, comme les Milésiens ou d'autres, à substituer une théologie philosophique à la théologie populaire ».

<sup>20</sup> *Timée*, 68d.

<sup>21</sup> *ibid.*

vraiment dépasse la portée des sens, Platon choisit d'aborder les thèmes précédemment énumérés et ne se résigne pas, comme les relativistes, à capituler devant le défi posé par le mobilisme héraclitéen.

Force nous est donc de constater l'intérêt qu'a porté Platon aux mythes, que cet intérêt se traduise par l'éloge de la poésie classique ou au contraire par sa critique. La tradition platonicienne dans son ensemble a elle aussi été attentive aux récits mythiques. Plutarque de Chéronée leur a consacré maintes réflexions<sup>22</sup>; Plotin a plus d'une fois pris appui sur un mythe pour préciser sa pensée<sup>23</sup>; Porphyre, entre autres considérations, a rédigé un commentaire sur un passage de l'*Odyssée*<sup>24</sup>. Dans ce texte, Porphyre fait référence à Numénios et à Cronios comme ses prédécesseurs dans l'exégèse des mythes; le *Commentaire sur la République* de Proclus nous informe qu'ont étudié le mythe d'Er non seulement Porphyre et Numénios, mais aussi Albinus, Gaïus, Maxime de Nicée, Harpocraton et Eucléidès<sup>25</sup>. Et avant d'aborder l'allégorie de la caverne<sup>26</sup>, Proclus nous indique clairement qu'il est loin d'être le premier à s'aventurer sur ce terrain<sup>27</sup>.

Proclus (412-485) lui-même est un penseur incontournable pour quiconque souhaite comprendre le rôle joué par les mythes dans la philosophie de l'Antiquité tardive. Formé dans des sciences telles que les mathématiques et l'astronomie en plus d'études de rhétorique, il a également partagé la fascination des néoplatoniciens pour les plus hautes spéculations métaphysiques, et aussi, comme les néoplatoniciens postérieurs à Plotin, un intérêt décisif pour les religions et cultes du monde. Il a associé à une rigueur intellectuelle extrême une piété sans égale, peut-être, dans toute la philosophie grecque. Ces deux aspects d'une même personnalité ont parfois attiré à Proclus des commentaires dédaigneux : le premier fait en sorte qu'on l'a

<sup>22</sup> Notamment dans les traités *Comment lire les poètes* et *Isis et Osiris*.

<sup>23</sup> À titre d'exemple, cf. l'article de P. Hadot, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin » in *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 13, 1976, p. 81-108. Sur la conception plotinienne du mythe, cf. J. Pépin (1976), p. 190-202.

<sup>24</sup> *L'Antre des Nymphes dans l'Odyssée* a été édité en 1989 chez Verdier dans une édition bilingue (tr. de Y. Le May).

<sup>25</sup> *In Remp.* II 96.12-14.

<sup>26</sup> *In Remp.* I, 287.20 et sq.

<sup>27</sup> Entre autres noms, il faut aussi mentionner le néoplatonicien latin Macrobe, auteur du célèbre *Commentaire sur le Songe de Scipion*. Nous aurons l'occasion de comparer certains aspects de sa conception du mythe avec celle de Proclus (cf. notre second chapitre, section II 2.2).

considéré comme « le premier des scolastiques »<sup>28</sup>; le second a provoqué des accusations de superstition, de naïveté, un peu comme si Proclus avait participé avec ses prédécesseurs et successeurs immédiats à une trahison de l'idéal rationaliste de la philosophie grecque classique<sup>29</sup>. Mais ces aspects en apparence incompatibles ne sont pas des groupements mutuellement exclusifs : le Proclus qui rédige les *Éléments de théologie* est le même qui compose des hymnes aux dieux, et le commentateur d'Euclide est aussi l'homme qui cultive les apparitions divines<sup>30</sup>.

La *Vie de Proclus* écrite par son disciple Marinus comporte une quantité d'autres exemples. Le vaste réseau de références que l'on trouve dans les commentaires de Proclus nous en offre une preuve additionnelle : Platon y côtoie non seulement Aristote et les présocratiques, mais aussi ceux que Proclus nomme les « théologiens »<sup>31</sup> (Orphée, Homère et Hésiode), les théurges (*Oracles chaldaïques*), les mathématiciens et les astronomes. On ne peut que rappeler l'avis de H.-D. Saffrey, selon lequel Proclus, « par la puissance de son génie, veut intégrer tout, et s'emploie non seulement à dépasser les limites de la raison par les lumières du supra-rationnel, mais aussi à saisir d'une certaine façon le supra-rationnel par le rationnel »<sup>32</sup>. Comme celle de Plotin, la pensée de Proclus est moins une « pensée des extrêmes » que celle d'un « noyau » originel et ineffable – l'Un – à partir duquel se déploie toute une métaphysique « processioniste » ainsi qu'une éthique de conversion qui est son prolongement naturel. L'âme est autant le début que la fin de la pensée proclienne : Proclus tend certes vers le salut de l'âme, mais c'est à partir de l'âme qu'il réfléchit, celle-ci étant « le foyer de toute recherche »<sup>33</sup>. Or,

<sup>28</sup> Voir par exemple P. Bastid (1969), p. 498 entre autres allusions toujours péjoratives. R. Lambertson (1986) effectue certains parallèles semblables (cf. p. 170).

<sup>29</sup> Les débats s'organisent surtout autour de la théurgie, qui suscite des réactions d'une grande variété chez les commentateurs; l'ouvrage le plus ambitieux et approfondi à ce sujet est probablement celui de C. Van Liefferinge (1999). A.-J. Festugière (1971) dénonce pour sa part les « pratiques de sorcellerie » de Proclus et écrit : « Comment se fait-il donc que Proclus, diadoque de Platon, s'abaisse aux rites de la théurgie et de la magie ? » (p. 587) Sur ce dernier point, l'auteur se réclame de E.R. Dodds, qui n'a jamais caché son dédain pour la théurgie (cf. la conférence qu'il y consacre [1977, p. 279-299]). Van Liefferinge tente ouvertement de rompre avec cette tradition exégétique (cf. p. 11-13).

<sup>30</sup> J. Trouillard (1982), p. 51 : « Proclus n'est pas double. Il n'y a pas un Proclus crédule qui ignorerait le Proclus critique ». Dans maints articles, l'auteur s'est employé à montrer que Proclus a parfaitement intégré « le goût du merveilleux » à sa démarche philosophique.

<sup>31</sup> Nous aurons l'occasion, dans notre second chapitre (cf. section II), de nous attarder sur la signification de ce titre accordé aux plus grands des poètes.

<sup>32</sup> H.-D. Saffrey (1990), p. 49. Cette relation intime entre la raison et ce qui la dépasse nous occupera dans la section II 2.3. de notre deuxième chapitre.

<sup>33</sup> J. Trouillard (1982), p. 12.

conformément à l'enseignement de l'*Alcibiade*, l'homme est son âme; et l'anthropologie de Proclus, comme l'a souligné F. Careau, se déploie dans deux types de discours qui laissent une part cruciale au mythe :

Une première forme de discours s'inscrit dans la continuité de la philosophie néoplatonicienne dominée par la perspective métaphysique. Parce qu'il résulte d'une entreprise formelle, le discours y est concis, dépouillé, découle de postulats métaphysiques et fait intervenir des démonstrations ainsi qu'une méthode argumentative. L'autre type de discours tire profit de la métaphore et du récit pour exprimer toutes les subtilités de la dimension polymorphique de la nature humaine. Le philosophe n'hésite pas à cet effet à recourir à des mythes, des images et des textes révélés comme les *Oracles chaldaïques*, pour illustrer de façon admirable et parfois paradoxale, le statut de l'homme<sup>34</sup>.

Le contexte historico-culturel dans lequel s'insère Proclus voit la tradition hellénique menacée par la montée croissante du christianisme, de sorte qu'il devient nécessaire de montrer la cohérence et la puissance de cette tradition. La *Vie de Proclus* (ch. 22) nous indique que Proclus n'eut aucune difficulté à comprendre toute la mythologie hellénique et aussi la mythologie étrangère, et qu'il sut en montrer l'harmonie<sup>35</sup>. Homère et Hésiode se voulant deux maillons essentiels de la tradition, leurs mythes devront, selon l'expression de L. Brisson, être « sauvés »<sup>36</sup>. Cette sauvegarde prend chez Proclus, comme chez ses prédécesseurs stoïciens et néoplatoniciens, la forme d'une exégèse allégorique. Le mythe est un contenu qui doit être décrypté, l'on doit comprendre ce qui se cache derrière ses « écrans visibles ». Ce déchiffrement est initiatique dans la mesure où le mythe est clairement assimilé aux mystères<sup>37</sup>. Il s'agit donc, par l'allégorie, de dégager, à partir d'un sens littéral souvent irrecevable, un sens mystique, mystagogique<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> F. Careau (2003), p. 5-6.

<sup>35</sup> L'harmonisation des grandes sources de la tradition hellénique est un thème fondamental du néoplatonisme tardif; notre conclusion y consacra plusieurs réflexions. Notons que Syrianus, le maître de Proclus, a rédigé un ouvrage intitulé *Accord entre Orphée, Pythagore, Platon et les Oracles chaldaïques*.

<sup>36</sup> L'ouvrage de L. Brisson (1995) est consacré à ce thème.

<sup>37</sup> Ce sujet, déjà abordé par A. Sheppard (1980, p. 145-161) notamment, nous occupera dans la section II 2.3 de notre second chapitre.

<sup>38</sup> Sur ce terme essentiel du néoplatonisme tardif, considérons les remarques de J. Trouillard (1982), p. 11 : l'on trouve « dans l'étymologie de μυσταγωγία, d'une part μύστης qui évoque l'idée de secret, d'autre part ἄγωγή qui explicite celle d'initiation. L'idée suggérée est donc celle d'une sagesse qui n'est pas seulement spéculative, mais transformante ». Lisons aussi cette remarque de Saffrey-Segonds (2001, p. 109-110, n. 3) : « à l'époque de Proclus la mystagogie semble désigner toute l'initiation aux mystères ».

Nous ne possédons pas un ouvrage de Proclus exclusivement consacré au mythe. Le philosophe néoplatonicien en avait pourtant rédigé un : vers le début de la seizième et dernière dissertation de son *Commentaire sur la République* (dissertation portant sur le mythe d'Er), il fait allusion à un traité intitulé Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων (« Sur les symboles mythiques »<sup>39</sup>), oeuvre malheureusement perdue. Mais cette perte ne nous prive pas d'une conception proclienne du mythe pour autant, car ses oeuvres conservées ne sont pas avares d'analyses. Le *Commentaire sur la République* est le texte le plus généreux à cet égard. Ses deux plus longues dissertations (la sixième et la seizième) portent sur les récits mythiques, et il faut ajouter à celles-ci une troisième dissertation importante (la cinquième). C'est donc principalement vers le *Commentaire sur la République* que doit se tourner l'exégète qui nourrit l'espoir de « reconstruire » la pensée proclienne du mythe au meilleur de ses capacités.

Parmi tous les commentaires de dialogues platoniciens rédigés par Proclus, le *Commentaire sur la République* a une structure particulière en ce qu'il ne suit pas le texte étudié mot à mot, étant plutôt construit de seize dissertations d'inégale longueur (la seconde manque, tout comme le début de la troisième); cependant, ses sections restent fidèles, en gros, à la progression de la *République*. Cette oeuvre n'a pas connu une postérité aussi prestigieuse que celle des *Éléments de Théologie*, de la *Théologie platonicienne*, des commentaires sur le *Parménide* et le *Timée*, et peut-être pourrions-nous même ajouter à cette liste les commentaires sur l'*Alcibiade* et sur le premier livre des *Éléments* d'Euclide. La philosophie proclienne du mythe a été diversement appréciée par l'érudition; les commentateurs s'entendent généralement pour affirmer que Proclus fut un continuateur et non un pionnier<sup>40</sup>. Or ses réflexions sur le mythe sont selon nous très riches, et ce pour trois principales raisons : (1) l'on y retrouve la considération la plus vaste, par un allégoriste platonicien, des critiques adressées aux poètes par Platon dans la *République*; (2) la philosophie proclienne du mythe, loin de se situer en marge de la pensée néoplatonicienne, s'y intègre en fait complètement puisqu'elle est étroitement liée à plusieurs de ses éléments constitutifs; (3) si Proclus est d'abord un continuateur dans sa

<sup>39</sup> *In Remp.* II, 109.1-2.

<sup>40</sup> J. Pépin (1976, p. 476) va jusqu'à écrire : « entre l'époque de Xénophane et celle d'Augustin, toutes les réactions possibles ont été suscitées par la mythologie; l'avenir ne sera que la reprise, approfondie et systématisée, de telles d'entre elles ».

pratique de l'allégorie, les *fins* poursuivies par cette allégorie sont à notre avis plus originales qu'on a jusqu'ici voulu le reconnaître.

Ce sont ces fins (c'est-à-dire la fonction remplie par le mythe et son exégèse) davantage que l'allégorie elle-même (c'est-à-dire les exégèses de mythes particuliers) qui nous intéresseront tout au long de ce mémoire. Nous suivons l'intuition de J. Trouillard qui, dans un texte fondamental, n'examine pas « directement le contenu des nombreux mythes dont use Proclus [mais cherche plutôt] comment celui-ci intègre et fonde dans sa philosophie cette forme d'expression »<sup>41</sup>. Et ceci parce que, si l'exégèse concrète d'un mythe fige en quelque sorte ce dernier, la philosophie proclienne du mythe nous permet quant à elle de comprendre non seulement le mythe dans sa genèse et son développement, mais aussi l'*expérience* qui le fonde et vers laquelle il dirige notre regard. L'exégèse d'un mythe « démythise » invariablement le mythe en ce que celui-ci est éloigné par l'analyse de son surgissement initial<sup>42</sup>, il devient une œuvre et cesse de renvoyer à une expérience. Or le mythe, chez Proclus, n'a rien de stérile; sa genèse comme son exégèse sont dictées par des impératifs métaphysiques et religieux qu'il nous faudra bien saisir. C'est le *mythe vivant* qui nous interpellera d'un bout à l'autre de cette étude, mythe qui « inspire et justifie un comportement religieux »<sup>43</sup>. La tension entre le mythe, son exégèse et l'expérience primordiale qu'il communique nous occupera longuement dans la seconde partie de ce travail (cf. les sections II 2.2 et 2.3).

Nous espérons montrer que la « défense des mythes » proposée par Proclus n'est pas *exclusivement* défensive : autrement dit, que ses réflexions sur le mythe, dans le *Commentaire sur la République*, ne se réduisent pas à une posture de repli négatif et comportent au contraire une positivité sûre<sup>44</sup>. Selon nous, considérer la philosophie proclienne du mythe exclusivement comme un effort défensif trahit une approche qui fait du contexte historico-culturel la seule voie d'accès à cette philosophie; nous croyons plutôt que la perspective historique, quoique nécessaire, n'est pas suffisante. En d'autres termes, il ne suffit pas de soutenir que Proclus aborde le mythe dans le seul but de montrer la cohérence de sa tradition et, par là, de sauver le

<sup>41</sup> J. Trouillard (1977), p. 11.

<sup>42</sup> Le mythe, comme nous aurons amplement l'occasion de le rappeler, naît d'une inspiration divine selon Proclus.

<sup>43</sup> M. Eliade, (1971), p. 176.

<sup>44</sup> Nous ne partageons donc pas l'avis de R. Lambertson selon lequel « Proclus' consideration of Homer – in striking contrast to Porphyry's – is an academic exercise in the pejorative sense of the term » (1986, p. 164).

paganisme. Il faut en outre saisir la réflexion proclienne sur le mythe dans sa modalité propre, ainsi qu'en comprendre toute la portée.

Commentant un dialogue platonicien dont les analyses sur le mythe sont célèbres, Proclus est forcément confronté à des critiques d'une autorité extraordinaire. Loin d'ignorer ces difficultés potentielles, Proclus s'y mesure, en propose sa propre compréhension et édifie sa pensée sur ces bases construites par le maître, si grand que puisse d'abord sembler le défi. Comme on le verra, il se place explicitement à l'intérieur des cadres posés par la critique platonicienne. Nous ne comprendrons donc la conception proclienne du mythe que si nous observons le dialogue qu'elle entretient avec Platon. Ainsi, notre premier chapitre portera sur le rapport entre le mythe et l'éducation, thème privilégié de cet échange. Nous voulons montrer que si Platon s'emploie dans la *République*, par différents arguments qu'il faudra bien souligner, à lier ces deux composantes, Proclus cherche quant à lui à les éloigner pour se garder un espace ouvert dans sa considération du mythe sur les plans théologique et mystique. Ceci nous donnera notamment l'occasion d'évaluer les écarts entre le « programme » de la *République* et celui du *Commentaire*, en particulier quant à la place réservée dans la considération du mythe de chaque oeuvre à deux types d'hommes – l'homme à éduquer d'une part, et l'homme inspiré d'autre part. Le chapitre se donne comme une étude préalable à ce qui se veut le centre de nos préoccupations dans ce mémoire, à savoir le lien entre le mythe et le divin.

Ce lien nous intéressera d'abord, dans le deuxième chapitre, sous la forme d'une autre étude comparative, qui s'attardera cette fois sur le rapport entre le mythe et les révélations oraculaires. En considérant la place des oracles dans le platonisme, de Platon à Proclus, nous pourrions constater que, s'éloignant des oracles officiels et « institutionnels », les philosophes se sont graduellement tournés vers d'autres sources, surtout vers les *Oracles chaldaïques*; nous en soulignerons quelques conséquences. Après avoir analysé un passage important de la *Vie de Proclus*, nous mesurerons les concordances, dans une section du *Commentaire*, entre les allusions aux oracles et les écrits sur le mythe, ce qui nous éclairera davantage sur la nature de ce dernier. À proprement parler, l'étude du rapport entre le mythe et l'oracle, tout comme le premier chapitre, est moins une fin qu'une ouverture, un projet. En effet, il ne s'agira pas

d'établir froidement des parallèles entre l'oracle et le mythe, mais bien plutôt d'apporter à notre considération du mythe des interrogations nées de cette étude comparative. L'oracle, de par son lien indéniable au divin, s'avérera un tremplin remarquable vers une considération du poète comme θεολόγος. Nous ne saisirons la portée de ce qualificatif que si nous procédons à une étude attentive de ce qu'est la poésie inspirée selon Proclus. Cette poésie est abordée par différents classements dans le *Commentaire sur la République*. Mais si l'étude du type inspiré, qui prédomine chez Homère selon le Lycien, sera nécessaire, nous ne négligerons pas les raisons l'ayant amené à minimiser le rôle joué par les autres types dans la poésie homérique.

La poésie inspirée sera étudiée selon quatre grands axes. Nous la définirons d'abord comme une « poésie aveugle », à la lumière du portrait d'Homère que dresse Proclus dans une section du *Commentaire*. Nous nous interrogerons ensuite sur le type de connaissance qui réside dans les mythes inspirés; nous serons confronté à la problématique du « savoir d'au-delà du savoir ». Nous devons notamment distinguer la connaissance du poète et celle de l'exégète, car ces savoirs ne sont pas de même nature. Puis, nous nous pencherons sur le lien entre mythe et mystères dans le *Commentaire*, réflexion qui fera intervenir la théurgie et la doctrine chaldaïque des συνθήματα (« symboles »); un passage très suggestif des *Ennéades* de Plotin<sup>45</sup> nous aidera à bien comprendre la double fonction du mythe inspiré selon Proclus. Nous observerons alors l'importance qu'accorde Proclus à la folie ou délire (μανία) dans sa considération de la poésie inspirée. En dernier lieu, nous tenterons de comprendre le statut que confère Proclus aux mythes platoniciens, en regard des mythes inspirés d'Orphée, Homère et Hésiode.

---

<sup>45</sup> VI 9, 11.1-35.

## **CHAPITRE 1 – Mythe et éducation**

Que le platonisme entretienne un rapport d'une singulière complexité avec le mythe ne fait aucun doute, et il ne s'agit pas ici d'en faire une présentation exhaustive. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est la critique de la poésie que l'on trouve dans la *République*; plus encore, la lecture qu'en fait Proclus. Le Lycien est un platonicien convaincu qui souhaite réintégrer les mythes homériques dans la grande tradition hellénique; pour ce faire, il doit bien interpréter les passages pertinents de la *République* de sorte à en extraire une conception personnelle du mythe qui permette à ce dernier de s'ajouter, sans heurts, au réseau de références privilégiées. Un des principaux enjeux de cette lecture interprétative, pour Proclus, est de ménager au mythe un espace rendant possible une considération de ses liens avec le divin. Or, un tel espace, comme nous tenterons de le montrer, ne peut être créé que si Proclus parvient à dénouer deux éléments que Platon, dans plusieurs passages de la *République*, tend à rattacher, à savoir le mythe et l'éducation. Nous verrons d'abord comment Platon s'emploie à tisser un lien entre les deux, à travers les critiques de la poésie avancées par Socrate, puis comment Proclus cherche de son côté à relativiser cette relation, au point où mythe et éducation en viennent, sinon à s'exclure mutuellement, du moins à n'entretenir qu'un faible commerce.

### **I. Mythe et éducation dans la *République***

La première discussion approfondie consacrée aux mythes, dans la *République*, a lieu dans le livre II. Peu auparavant, Platon avait proposé une hypothèse sur la formation de la cité de nature. Cette formation est due au besoin, à « la situation de ne pas se suffire à [soi]-même » (369b)<sup>46</sup>. Chacun des trois principaux besoins – la nourriture, le logement et le vêtement – requiert pour y pourvoir des hommes accomplissant une tâche particulière (laboureurs, maçons et tisserands), et de même pour tous les autres besoins. L'apparition du luxe et l'accroissement démesuré de la population produiront une seconde cité, à peine l'ombre de la première. Une

---

<sup>46</sup> Pour ne pas trop encombrer les notes, nous inclurons dorénavant dans le corps même du texte l'essentiel des références à la *République* (dans le cas de Platon) et au *Commentaire sur la République* (dans le cas de Proclus). Les autres références se retrouveront au bas des pages. Les références à Platon suivent l'édition d'Henri Estienne; les références à Proclus sont tirées de l'édition du texte grec établie par W. Kroll et doivent se lire comme suit : le livre duquel la citation fut extraite (I ou II), la page et la ligne ; les références à la *Vie de Proclus* sont tirées de l'édition Saffrey-Segonds (2001).

expansion territoriale sera rendue possible par la guerre, et une deuxième classe s'ajoutera donc à celle des producteurs et artisans : pour protéger les biens de la cité, une armée entière devra en effet être mobilisée. Cette classe de gardiens, comme la précédente, devra compter des membres qui profiteront « de toutes les occasions favorables pour parfaire [leur] métier » (374c). Ils devront être forts, courageux, remplis d'ardeur, doux à l'égard des leurs mais hostiles à leurs ennemis, et remplis du désir de connaître (c'est-à-dire *philosophos* [376b]). Ces qualités proviennent soit de dispositions naturelles, soit de l'éducation.

Platon s'efforce ensuite de jeter les bases d'un programme d'éducation pour répondre à la question « Mais de quelle manière seront élevés chez nous ces gardiens et comment seront-ils formés? » (376c) Dans les paragraphes qui suivent, nous étudierons divers arguments employés par Platon afin de lier mythe et éducation non seulement dans ce long passage des livres II et III, mais aussi au livre X, autre grand moment de ce que l'on nomme traditionnellement la « critique platonicienne de la poésie » dans la *République*.

### 1. Le mythe et les commencements

Il ne fait aucun doute que la fin, comme τέλος, est une composante essentielle du mythe tel que le conçoit Platon. Cette dépendance du mythe et de la fin peut être principalement mesurée de deux façons. En premier lieu, par l'*objet* même des mythes : une part appréciable des mythes de Platon sont eschatologiques, c'est-à-dire qu'ils concernent les fins dernières, la destinée de l'âme. En second lieu, par le *moment* au cours duquel le mythe tend à intervenir dans les dialogues, c'est-à-dire assez tardivement, habituellement après les discussions philosophiques, qu'il résume, applique ou élargit.

On a souvent insisté sur le fait que la *République* se clôt par un mythe. Ceci peut être compris de deux manières : d'une part, comme l'a bien souligné G. Leroux<sup>47</sup>, la structure « en forme de grande voûte » de la *République* nous permet d'associer, deux à deux, tous les grands moments de l'oeuvre, et au mythe d'Er nous pouvons faire correspondre la discussion entre Socrate et Céphale, au début du premier livre (discussion sur laquelle nous reviendrons).

---

<sup>47</sup> Cf. son introduction à sa traduction de la *République* (Paris, Garnier-Flammarion, 2002), p. 27-35.

D'autre part, il est possible de voir dans cette conclusion une reconnaissance assez claire de Platon – parmi d'autres dans son oeuvre – de l'utilité du discours mythique; et surtout, du *type* d'utilité de ce discours. Le mythe reprend après tout une thèse qui fut défendue d'un bout à l'autre du dialogue, à savoir que l'injustice ne saurait, de quelque façon que ce soit, être profitable à l'homme, tandis que la justice au contraire l'est nécessairement. Jusque là, cependant, Platon s'en était tenu à des discours philosophiques; puisque ceux-ci n'ont pas entièrement convaincu les témoins du bien-fondé de cette position, le mythe d'Er a l'allure d'une main tendue à l'interlocuteur. On parlerait donc d'un usage ayant notamment en vue la parenté du mythe avec la rhétorique<sup>48</sup>, puisque tout l'effort de ce discours pour convaincre<sup>49</sup> s'incarne dans un déploiement complet des ressources du langage<sup>50</sup> dont les dettes stylistiques envers l'argumentation philosophique restent minces; par l'intermédiaire du mythe, c'est l'évocation de l'indicible plus qu'une vérité rationnelle et « démontrable » que l'on doit trouver, surtout que le mythe final, à la différence des discussions précédentes sur l'âme dans la *République*, envisage ses fins dernières, qui échappent à une telle démonstration. C'est pourquoi Socrate met l'accent sur la foi avec laquelle on doit accueillir ce récit.

Conformément à la richesse du mot grec τέλος, il importe aussi de relever les relations privilégiées qu'entretient le mythe avec les *commencements*; commencements qui, tout autant que les conclusions qu'ils annoncent, nous offrent des indices importants quant à la philosophie platonicienne du mythe. Ces commencements peuvent être l'objet même des mythes – que l'on pense au mythe du *Politique* (268e-274a), ou au *Timée* (à partir de 28c). D'autre part, L. Brisson<sup>51</sup> a bien souligné ce qui relie, chez Platon, le mythe et la *mémoire*, donc le mythe et le passé (souvent reculé) : parmi les événements réels ou supposés tels, on en retrouve certains que la collectivité cherchera, par le mythe, à faire revivre. Le mythe de l'Atlantide, avec son vocabulaire qui exprime ce souvenir, cette sauvegarde d'un passé<sup>52</sup>, en est un exemple

<sup>48</sup> Une rhétorique qui n'a rien de sophistique, en ce qu'elle vise essentiellement à provoquer chez son auditeur une compréhension accrue de la justice et de ses conséquences, après la mort.

<sup>49</sup> Au sujet de la conviction qu'est passible de provoquer le mythe, nous trouvons dans le dixième livre des *Lois* (903b) un passage important : l'Athénien mentionne que son adversaire a « besoin encore de quelques discours incantatoires supplémentaires (ἐπωδῶν γε μὴν προσδεῖσθαί μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν) ».

<sup>50</sup> Considérons ce passage du *Commentaire sur la République* : « C'est surtout dans les fictions mythiques qu'il est besoin de grâce poétique, car elles ont grande part au genre de la poésie, or ces sortes d'ornements sont surtout appréciés pour la poésie, et celle-ci est toute remplie des figures de style qui embellissent » (II, 111.14-17).

<sup>51</sup> L. Brisson (1982), p. 23 sq.

<sup>52</sup> *Ibid.*

éclairant. Ces commencements peuvent aussi se manifester autrement, comme le montre l'ouverture de la *République*. Plutôt que de retourner vers la ville après être descendus au Pirée pour faire leurs prières à la déesse Bendis, Socrate et Glaucon se dirigent chez Céphale, à l'instigation du fils de ce dernier, Polémarque, et du frère de Glaucon, Adimante. La première véritable discussion de l'oeuvre, comme on l'a entrevu au paragraphe précédent, se déroule alors entre Socrate et Céphale (328c-331d). Or Céphale, très avancé en âge, est l'« homme du mythe »<sup>53</sup> : il fonde ses paroles sur une sagesse populaire toute imprégnée des valeurs de la poésie, évoquant Sophocle, les « récits qu'on raconte sur l'Hadès » (330d), Pindare dont il récite quatre vers. La *République* s'ouvre donc sur l'évocation d'une pensée pleine de dépendance envers les récits mythiques.

Le long passage qui nous intéresse particulièrement ici (376c-398b) accentue ce lien entre le mythe et les commencements. Après avoir suggéré que la formation des gardiens devra combler les besoins du corps (par la gymnastique) et de l'âme (par la musique), Socrate soutient que la préséance – tant quant à son importance que dans le temps – doit être accordée à la musique. Celle-ci comporte des discours, dont certains sont vrais, et d'autres faux. S'il convient d'abord de former les gardiens par ces derniers, c'est parce que « nous commençons par raconter des histoires aux enfants » (377a)<sup>54</sup>. Il est clair que l'éducation intervient très tôt dans une discussion visant à deviser le plan le plus méticuleux pour rendre les gardiens meilleurs, puisque « en toute tâche, la chose la plus importante est le commencement » (377a)<sup>55</sup> : toute vie humaine est bientôt soumise à l'éducation, c'est pendant cette période capitale que « le jeune se façonne et que l'empreinte dont on souhaite le marquer peut être gravée » (377c). En grande partie, le jeune devient ce qu'il sera durant ces commencements, par l'éducation qu'on lui prodigue. Comme le souligne J. Annas<sup>56</sup>, les pages qui suivent dans la *République* et qui établissent le « programme socratique » ne sont pas une « digression sur l'éducation » que l'on pourrait détacher de l'ensemble sans que celui-ci en soit affecté, mais il s'agit d'un point de départ, d'un commencement obligé. La formation du gardien est bien sûr

<sup>53</sup> Introduction de G. Leroux à sa traduction (2002), p. 30.

<sup>54</sup> Notons au passage que le lien entre mythe, éducation et commencements est anticipé, non sans ironie, par la formule introductrice. S'apprêtant à parler de l'éducation des gardiens, Socrate suggère : « faisons comme si nous allions fabuler en racontant une histoire » (376d).

<sup>55</sup> Cette remarque trouve son écho dans *Lois* VI, 753e : « le commencement en effet, comme dit le proverbe, est la moitié du travail entier, et bien commencer nous vaut toujours un hommage universel ».

<sup>56</sup> J. Annas (1981), p. 80.

dépendante de la formation de la cité elle-même, le domaine individuel et le domaine collectif étant dépendants l'un de l'autre dans toute la *République*.

L'importance de l'éducation du gardien est telle que Socrate mentionne : « nous n'allons pas leur imposer, comme on pourrait le croire, un grand nombre de directives importantes, elles sont toutes plutôt banales, si seulement ils prennent garde à ce qu'on présente comme l'unique grande prescription, et que moi j'appellerais, plutôt que grande, la prescription suffisante. [Adimante : Laquelle donc ?] L'éducation » (423d-e)<sup>57</sup>. Comme on l'a vu, le mythe est identifié au « commencement du commencement », c'est-à-dire au moment originel du processus qu'est l'éducation. L'importance accordée par Platon aux commencements se traduit dans la *République* par une très haute considération pour l'éducation des jeunes gardiens, et, par là, pour le mythe, qui en est le fondement.

## 2. Ce qu'il en est de l'empreinte

Il faut maintenant nous interroger sur la nature de l'« empreinte » dont a parlé Platon. Cette empreinte doit être comprise comme l'*opinion* que l'on inculque dans l'âme du gardien. Chaque histoire entendue par un homme dépose dans son âme des opinions particulières qui dépendent de ce que cette histoire véhicule. Ces opinions, desquelles dépend ensuite la progression – intellectuelle, morale – de celui qui les contracte, sont donc d'une importance indéniable. Elles peuvent être bonnes ou mauvaises, et il faut éviter à tout prix que les gardiens accueillent « dans leur âme des opinions qui sont pour la plupart contraires à celles qu'ils devraient avoir selon nous, une fois adultes » (377b). S'il y a de bonnes et de mauvaises opinions, il y a aussi de bonnes et de mauvaises histoires, puisque ces histoires sont les principaux moyens employés pour faire naître l'opinion souhaitée dans l'âme du jeune que l'on désire éduquer.

On ne pourra s'assurer du niveau d'acceptabilité de ces histoires qu'en en « contrôlant » les fabricateurs. Il est indispensable d'évaluer les récits qui, au fil du temps, ont été institués comme modèles, ces « récits majeurs » (377c) qui sont l'oeuvre d'Homère et d'Hésiode, dont

---

<sup>57</sup> En ce sens, cf. aussi 390a.

l'influence sur les opinions des gens est immense et explicitement reconnue par Platon. Les récits mineurs quant à eux, parce qu'ils s'inspirent des autres comme de modèles, en seront également affectés. Cette évaluation, en accord avec la critique xénophanienne, est fatale aux principaux intéressés : tant Homère qu'Hésiode se rendent coupables de mensonge. Et leurs mensonges touchent l'objet de discours le plus élevé qui soit, c'est-à-dire les dieux et les héros. Ce n'est donc pas parce qu'ils racontent des histoires fausses que les poètes sont à l'abri d'accusations de mensonge : il faut en effet respecter des règles (τύποι) lorsque l'on prend le divin pour objet, et c'est par l'imposition de ces règles que sera pratiqué le « contrôle » précédemment mentionné.

Nous reviendrons sur ces règles dans un instant, mais observons d'abord de plus près les mensonges perpétrés par les poètes : ce sont les guerres qui impliquent les dieux, les crimes qu'ils commettent, les pièges qu'ils se tendent. Socrate les juge inadmissibles et l'on ne saurait, dans l'espoir de les racheter, les récupérer de manière allégorique. Socrate en donne deux raisons complémentaires. En premier lieu, il faut se remémorer que lorsque l'on critique les récits majeurs, c'est toujours *l'éducation des gardiens* que l'on doit garder en vue, et l'on doit considérer le mythe comme le véhicule par excellence de cette éducation, du moins dans son commencement; or le jeune gardien « n'est pas en mesure de discerner une intention allégorique de ce qui n'en possède pas » (378d). Même si un ardent défenseur d'Homère ou d'Hésiode parvenait à distinguer une vérité cachée dans le mythe, le destinataire du récit, c'est-à-dire le gardien, serait incapable de l'assimiler, d'où l'inutilité d'une telle entreprise. En second lieu, le mythe a une valeur *morale* : il doit « disposer [les gardiens] à la vertu » (378e)<sup>58</sup>. Le gardien ne pouvant que s'en tenir à la lettre stricte du mythe, c'est ce premier sens,

<sup>58</sup> Ceci est mis en évidence au début du livre III, alors que la poésie et le pur plaisir esthétique sont opposés à l'attitude morale correcte. Après avoir passé en revue des passages de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* comportant des allusions à des craintes, des lamentations et des cris, Socrate dit : « Pour ces passages, et tous ceux du même genre, nous prierons Homère et les autres poètes de ne pas s'irriter que nous les raturions. Non pas parce que ces passages ne seraient pas poétiques et agréables aux oreilles du grand nombre, mais parce que *plus ils sont poétiques, moins ils conviennent aux oreilles des enfants et des hommes qui doivent être libres* et redouter l'esclavage plus que la mort » (II, 387b; nous soulignons). Plus loin (X, 607a), parlant d'admirateurs d'Homère qui le considèrent comme un excellent éducateur, Platon écrit qu'il « faudra les considérer comme des amis et leur donner notre affection [...], et nous accorder avec eux pour dire qu'Homère est suprêmement poétique et qu'il est le premier des poètes tragiques. Il faudra cependant demeurer vigilants » et n'accepter que les hymnes aux dieux et les éloges d'hommes vertueux. La distinction entre la « poéticité » et l'acceptabilité des mythes est on ne peut plus claire. Dans cette optique, Proclus propose dans son *Commentaire* une analogie entre l'éducation et la médecine, l'éducation étant une médecine des âmes : « nous n'admirons pas non plus la médecine qui plaît, mais celle qui guérit » (I, 47.7-9).

et lui seul, qui devra être considéré. Le rejet de l'allégorie dans la *République* s'explique ainsi par le lien qui rattache mythe et éducation.

Pour jouir de sa pleine fonction pédagogique, le mythe devra livrer d'emblée sa signification. Comme on l'a vu, cette signification ne saurait en aucune manière correspondre à ce que relatent les récits d'Homère et d'Hésiode. Pour remédier aux déficiences des récits existants, on ne composera pas soi-même de nouveaux mythes (« il n'appartient pas aux fondateurs de composer eux-mêmes les récits » [379a]), mais il suffira de « connaître les modèles suivant lesquels les poètes doivent [les] composer » (379a). Ces modèles fourniront aux poètes un ensemble de règles qui leur permettra d'écrire correctement à propos de la divinité. Il faut voir que ces règles obéissent toutes à des présupposés philosophiques : le dieu est réellement bon (379a), il n'est pas la cause des maux (379b) mais seulement des biens (380c), il est simple (380d), toujours le même (380e), absolument parfait (381b), il ne trompe ni ne ment (382c). Le fabricant de mythes n'est plus entièrement libre et a des comptes à rendre à la philosophie, laquelle est instituée comme le critère à partir duquel on estime la valeur du mythe : dorénavant, « un mythe est vrai ou faux, selon qu'il s'accorde ou non avec le discours que tient le philosophe sur le même sujet »<sup>59</sup>. Le mythe ne pourra éduquer que s'il est supervisé par la philosophie, qui a en vue les choses telles qu'elles sont. Les mythes ne sauraient donc se justifier par eux-mêmes, et ils doivent recourir à un critère externe qui en assure la bonne marche par un contrôle<sup>60</sup>.

### 3. L'éducation érigée en critère

Il résulte du dernier paragraphe qu'il devrait y avoir, selon Platon, une convergence entre le façonneur de mythes et le philosophe : les créations du premier doivent être supervisées, et ultimement acceptées, « cautionnées » par le second. Cette problématique est

<sup>59</sup> L. Brisson (1982), p. 158. L'auteur montre que la fausseté des mythes se mesure non par rapport à leur adéquation à des faits (qui ne sont pas vérifiables), mais bien vis-à-vis du discours du philosophe.

<sup>60</sup> Pour bien comprendre l'importance proprement historique de ce contrôle et du « programme d'éducation » socratique, on aura en mémoire cette remarque de M. Croiset (1946, p. 157-158) : « on a le vif sentiment qu'en les proscrivant ainsi [les poètes], Platon ne songe pas seulement à la cité fictive qu'il est en train de construire, mais qu'il élève une protestation dictée par sa conscience contre l'enseignement donné de son temps à la jeunesse ». Proclus le remarque aussi quand il souligne que la poésie, « en ces temps-là [...] était en bon renom comme ayant valeur éducative » (I, 43.27-44.1).

également considérée au livre X. Il s'agit de mieux comprendre l'activité propre du poète et d'en mesurer l'étendue, ainsi que d'évaluer la nature du savoir qu'il prétend posséder. Avant d'aborder directement le cas du poète, Platon emploie le paradigme du peintre. Comment doit-on concevoir l'activité de ce dernier? Les formes et les couleurs qu'il pose sur sa toile sont-ils de l'être? La réponse est négative : comme celui qui prend un miroir et le retourne de tous côtés, le peintre « ne produit pas l'être, mais quelque chose qui en tant que tel ressemble à l'être » (597a). Puisqu'il a à l'esprit le lit sensible et non le lit en soi lorsqu'il peint un lit, ce lit qu'il fabrique sur sa toile vient au troisième rang quant à la vérité, derrière la Forme intelligible du lit et le lit du menuisier. Cet art d'imitation est donc doublement éloigné du vrai.

Qu'en est-il du poète, maintenant? Il paraît initialement être celui qui s'approche le plus de l'idéal du philosophe, dans la mesure où son savoir semble incomparablement vaste. Nous pressentons l'ampleur de ses connaissances à la lumière des sujets nombreux dont il traite. Il est en effet « nécessaire qu'un bon poète, s'il doit exceller sur les sujets de sa création poétique, possède le savoir requis pour créer » (598e). Il faudra voir si l'activité du poète diffère ou non de celle du peintre, autrement dit si sa « connaissance » repose sur la contemplation des choses elles-mêmes, ou plutôt, comme le peintre, sur la considération des seules apparences. Pour ce faire, Socrate sommera Homère de rendre compte des bienfaits qu'il a apportés aux hommes à propos « des sujets les plus importants et les plus sublimes dont [il] a entrepris de parler, tels que les guerres, le commandement des armées, l'administration des cités et, au sujet de l'être humain, l'éducation » (599c). En d'autres termes, c'est l'efficacité d'Homère en tant qu'*éducateur* qu'il faut mesurer, c'est-à-dire en tant qu'homme qui partage son savoir avec d'autres hommes<sup>61</sup>. Homère est montré comme chef de file du genre poétique (598d), créateur de mythes par excellence et représentant de tous les autres poètes. Au moment de prononcer son verdict capital à leur sujet dans ce dixième livre, c'est l'éducation qui est à nouveau sollicitée par Socrate comme le critère du jugement. On juge ici le poète non seulement par son œuvre poétique, comme ce fut le cas aux livres II et III, mais aussi par ses actions<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Platon lie également la poésie et l'éducation en *Phèdre*, 245a.

<sup>62</sup> Ceci rejoint une thématique importante non seulement de la philosophie grecque, mais aussi de la pensée grecque dans son ensemble, soit le rapport (souvent complexe) entre les *logoi* et les *erga*. Ce rapport est très présent chez Platon, notamment dans le *Lachès*. L.-A. Dorion, à la note 96 de sa traduction du dialogue (Paris, Garnier-Flammarion, 1997, p. 152), offre des références puisées tant chez Platon que chez les tragiques, les historiens et d'autres philosophes.

Ce jugement, comme chacun sait, est très sévère, ainsi que l'avait été celui du livre II. Les actions du poète, comme ses écrits, demeurent inefficaces : Homère n'a été responsable ni de succès guerriers, ni d'idées ingénieuses dans les techniques, ni de la diffusion d'un mode de vie particulier (à la manière de Pythagore par exemple), il n'a pas été en mesure de rendre les hommes meilleurs, ni de les former (600a-c). Bref, le poète est ultimement reconduit au côté du peintre parmi les hommes qui ne connaissent « rien d'autre que l'art d'imiter » (601a), lui qui n'a en rien éduqué les Grecs (606e).

Mais il y a pis. L'on pourrait, jusque là, accorder une certaine « neutralité » au poète, dont l'inefficacité ne se traduirait que par l'absence de telle ou telle qualité. Or ses écrits sont d'autant plus dangereux qu'ils produisent un effet négatif *direct* sur l'âme. Cette âme, dit Socrate, a deux parties : l'une, disposée « à une imitation multiple et bariolée », est excitable, l'autre, toujours égale à elle-même, est rationnelle (604d-e). Le principe irrationnel, s'il est trop sollicité, peut corrompre et détruire le principe rationnel, et c'est cet effet déplorable que cause à l'âme la poésie. Un peu plus loin, Platon propose une image puissante pour illustrer cette corruption : celle du pêcheur Glaucos, dont la transformation en dieu marin modifie son état à un point tel qu'il devient impossible de reconnaître son aspect naturel (611b-c). Comprenons que la partie excitable de l'âme est le siège des opinions examinées précédemment au livre II; que cette partie excitable, particulièrement réceptive aux différentes « empreintes » dont on veut la marquer et de ce fait facile à corrompre, doit être formée par une éducation dont les histoires s'éloigneront le plus possible, dans leur teneur, des récits majeurs d'Homère et d'Hésiode.

## II. Mythe et éducation dans le *Commentaire sur la République*

La *République* comportant sa part de réflexions sur le mythe, l'on ne s'étonnera guère qu'un commentaire de ce dialogue soit lui aussi traversé par ce type d'analyses. Mais il ne faut pas perdre de vue le contexte dans lequel Proclus rédige son ouvrage exégétique. Comme ses prédécesseurs immédiats, mais aussi comme Porphyre, Proclus veut intégrer la mythologie grecque dans la tradition hellénique. Cet effort d'intégration a deux principales causes. L'une

de celles-ci est extérieure au platonisme : au V<sup>e</sup> siècle, le néoplatonisme est confronté au christianisme, qui gagne en puissance et se constitue lentement comme religion, voire comme *philosophie* officielle. L'autre est éminemment interne : l'effort d'intégration est d'autant plus nécessaire que Platon lui-même a semblé mettre en doute sa faisabilité, ici et là dans ses écrits. Homère est parfois encensé dans son oeuvre, mais les critiques qui lui sont adressées dans la *République* paraissent autrement plus lourdes.

Pour montrer l'accord fondamental des grands textes de la tradition, Proclus doit donc « se mesurer » aux critiques platoniciennes. Les sections à venir, dans cette étude, montreront qu'il ne s'est aucunement esquivé face à ce défi remarquable, mais qu'il l'a affronté en y appliquant toutes ses aptitudes et sa piété. Lorsqu'il aborde le mythe, Proclus se place d'abord dans les cadres posés par le texte platonicien, et il développe ensuite un point de vue plus personnel sur les problèmes soulevés. Comme nous l'avons suggéré plus tôt, Platon lie, dans la *République*, mythe et éducation; l'on verra maintenant Proclus s'intéresser lui aussi à ce rapport qui, dans le *Commentaire*, devient moins important. Proclus cherche en effet à dissocier les deux éléments que Platon s'était efforcé d'unir; observons les diverses approches qu'il met en oeuvre pour atteindre son but.

### **1. La classification des mythes chez Proclus**

La pensée d'un auteur sur le mythe est bien mise en lumière par la façon dont il distingue les récits mythiques. L'élaboration des types est en effet conditionnée par des choix exégétiques qui ciblent invariablement les grandes articulations de cette pensée. Puisque la grande majorité des mythes entretiennent un rapport avec le divin, sous un angle ou un autre, de telles classifications tendent à nous montrer comment l'auteur les intègre dans sa propre théologie; il s'agit fréquemment de récupérer, par des règles qui peuvent diverger d'un penseur à l'autre, des mythes dont la lettre stricte ne saurait être seule conservée. Nous aurons ultérieurement l'occasion, en étudiant la structure des analyses de Proclus à cet effet, de voir comment le philosophe fait intervenir des points de doctrine dans l'établissement d'une classification.

Le *Commentaire sur la République* comporte non pas un, mais trois classements. Deux trouvent leur source dans une considération de la poésie et des mythes : le premier (I, 76.17-81.27) distingue deux types de mythes en fonction de leurs desseins et de leurs destinataires, tandis que le second (I, 177.14-196.14) distingue trois types de la ποιητική, à partir des trois manières d'être (ἔξεις) de l'âme<sup>63</sup>. Nous nous contenterons ici d'aborder le premier dans l'optique restreinte des rapports entre mythe et éducation.

Cette première classification intervient vers le début de la sixième dissertation, qui est entièrement consacrée à la défense d'Homère. Proclus la présente ainsi : « Il faut premièrement, à mon avis, distinguer entre les desseins des mythes et mettre à part d'un côté ceux qui sont dits éducatifs (τοὺς τε παιδευτικούς λεγομένους), de l'autre ceux qui sont plus divinement inspirés (τούς ἐνθεαστικωτέρους) » (I, 76.24-26). Un peu plus loin, il reformule le second type de mythes en ces termes : « ce qu'il y a de bon en eux n'est pas d'ordre éducatif, mais mystique (οὐ παιδευτικὸν ἀλλὰ μυστικόν) » (I, 80.11-12); et encore : « l'un des genres est éducatif, l'autre en rapport avec la téléstique (τὸ μὲν ἔστι παιδευτικόν, τὸ δὲ τελεστικόν) » (I, 81.13-14). L'on peut d'ores et déjà noter que dans ces trois formulations, Proclus insiste à chaque fois pour opposer le type de mythes le plus élevé au type éducatif; le lien étroit entre mythe et éducation est donc ébranlé dès le début.

Par ce classement, Proclus introduit une problématique qui était étrangère aux discussions de la *République*, à savoir celle du *dessein* des mythes. Si le dessein n'intervient jamais lorsque Socrate décrit et critique les mythes d'Homère et d'Hésiode, c'est bien parce que *ce que le poète veut dire* (donc son intention, son dessein) est moins important pour le jeune gardien que *ce qu'il dit*, seul aspect qui peut être bien compris par le jeune à éduquer; et l'éducation ne saurait prendre en compte que ce qui est dit, c'est-à-dire la lettre stricte du texte. Dans la *République*, Socrate ne semble pas permettre aux défenseurs des poètes de « protéger » les intentions d'un auteur de mythes si le mythe en question est irrecevable selon son sens premier.

<sup>63</sup> Auxquels on peut ajouter un troisième classement (en fait le premier que l'on trouve dans le *Commentaire*), celui des types de μουσική (I, 56.20-60.13). Ce classement, qui apparaît dans la cinquième dissertation, est assez problématique lorsqu'on le compare à la classification des types de ποιητική (I, 177.7-179.32); c'est entre autres ce qui a amené C. Gallarotti à suggérer, dans deux articles, que la cinquième et la sixième dissertations appartiennent à des époques différentes de la vie de Proclus (sur ce sujet, cf. A. Sheppard [1980], p. 15-16).

La considération du dessein a d'autres conséquences importantes. En distinguant de la sorte les desseins des mythes, Proclus suggère que ce qui oriente leur composition peut varier, et qu'il n'y a pas qu'une seule façon acceptable de les rédiger. Ceci, on le voit très bien, met en péril l'urgence de fournir aux poètes des modèles clairs et précis, tirés d'une considération philosophique du divin, puisque ces modèles voient leur autorité s'amenuiser du fait de leur relativité. La distinction radicale opérée par Socrate entre, d'une part, les mythes éducatifs (qui seuls doivent être conservés), et, d'autre part, les mythes non éducatifs (à bannir sans exception), est ici non rejetée, mais repensée. Elle est maintenue, dans la mesure où Proclus se place lui aussi du point de vue de l'éducation lorsqu'il opère sa distinction. Cependant, la valeur paradigmatique du mythe éducatif n'est plus valable du moment que l'éducation n'est plus le critère essentiel faisant en sorte que l'on doive accorder ou non du mérite à un mythe particulier.

Si Proclus accorde sa préférence aux mythes « plus divinement inspirés », c'est justement en raison de la distance qui les éloigne de l'éducation et de ses modèles : ils ne se soumettent pas à des règles de composition qui réduiraient leur portée « extra-éducative », c'est-à-dire (comme on le verra) leur portée initiatique et mystique. Les mythes éducatifs – dont les plus illustres représentants sont certainement ceux de Platon (I, 79.10-12)<sup>64</sup> – peuvent s'adresser aux jeunes, ce qui n'est pas le cas de l'autre type de mythes, qui ne saurait convenir qu'à un petit nombre. Lorsque l'on veut parler correctement des mythes, l'on doit d'abord convenir à qui ils s'adressent, de par leur nature propre, et par la suite seulement les évaluer en fonction de cet auditoire visé. En ramenant les mythes d'Homère et d'Hésiode aux jeunes hommes, Socrate commet ainsi une erreur selon Proclus : « ce qu'il y a de bon en eux [les mythes] n'est pas d'ordre éducatif [...] cela ne s'adresse pas à l'état d'âme juvénile, mais à celui du vieillard » (I, 80.11-13). Cette erreur de Socrate ne concerne donc pas la nature profonde de ces mythes, puisque Proclus convient comme lui qu'ils ne sauraient être aptes à former les jeunes<sup>65</sup>; Socrate a toutefois omis d'attribuer à ces récits une finalité positive, c'est-

<sup>64</sup> Nous aurons à voir, plus loin, si les mythes de Platon se réduisent ou non à cette seule valeur éducative selon Proclus.

<sup>65</sup> Comme le souligne R. Lamberton (1986, p. 197) : « Proclus has, in fact, already answered an important charge in the Socratic indictment by pleading guilty on Homer's behalf. The myths of the *Iliad* and *Odyssey* are not appropriate for children – Socrates is right ».

à-dire, selon Proclus, le fait de lier « aux Êtres mêmes réellement existants ceux qui peuvent s'élever à la contemplation des réalités divines » (I, 77.10-12). Erreur considérable, car « confusion arises if and only if the telestic species of myth is mistakenly taken to be educative »<sup>66</sup>.

Somme toute, Proclus conserve l'essentiel du classement socratique car il se sert de l'éducation comme critère, mais désormais, c'est moins à partir des mythes éducatifs que des mythes *non éducatifs* que l'on doit mesurer l'excellence des récits mythiques. Le deuxième classement (que nous allons aborder dans le second chapitre), s'il délaisse le critère de l'éducation, s'insère néanmoins dans la même voie que le premier car ce sera de nouveau la poésie inspirée qui occupera la place la plus haute. Ce changement de perspective par rapport à la *République* est provoqué par la reconnaissance à ces mythes d'abord définis de manière négative (« non éducatifs ») d'une finalité positive, en ce qu'ils sont « plus divinement inspirés », « mystiques », « téléstiques », alors que Socrate allait jusqu'à accuser leurs façonneurs de mentir au sujet du divin, amorçant sa réforme sur ce terrain théologique. C'est donc moins le classement proclien des mythes comme tel (celui-ci se voulant somme toute « orthodoxe ») que ce qui en découle qui marque la pensée personnelle de Proclus sur le mythe, et en fait un aspect essentiel de cette pensée.

## 2. La causalité exercée par le mythe

Dans la section précédente, nous avons considéré les desseins des mythes valables<sup>67</sup>, que Proclus déplace de l'unité socratique à la multiplicité. Alors que, pour Socrate, le mythe éducatif est nécessairement valable puisque de justes règles ont présidé à sa composition, le « paradigme éducatif » n'est plus le seul selon Proclus; en fait, non seulement il n'est plus le seul, mais il n'est même pas le plus élevé, le mythe divinement inspiré le surpassant dans la pureté de son dessein. De ce qui précède la composition des mythes (le dessein), penchons-nous maintenant sur ce qui lui succède (l'effet); nous verrons que la même bifurcation, de Socrate à Proclus, se produit en ce qui a trait aux *usages* des mythes.

<sup>66</sup> S. Rangos (1999), p. 258.

<sup>67</sup> N'oublions pas que, pour Socrate dans la *République*, seul est valable le mythe éducatif; Proclus reconnaît quant à lui une utilité certaine (quoique relative) aux deux types.

Il nous faut éviter à tout prix, dit Socrate dans la *République*, que les gardiens accueillent dans leurs âmes des opinions contraires à celles qu'ils devraient avoir, une fois adultes. Cette opinion incrustée dans son âme, le gardien ne sera plus en mesure de rectifier ses vues, la période critique des commencements ayant échoué à assurer sa bonne formation. Le blâme pour un tel échec ne doit pas être adressé au gardien lui-même : l'empreinte dont il est marqué, dans sa jeunesse, est due à d'autres que lui. À proprement parler, le blâme n'incombe pas davantage aux éducateurs, mais aux façonneurs de mythes, qui n'ont pas su léguer aux éducateurs des récits susceptibles de favoriser le progrès du jeune homme. Du reste, l'éducateur, qui sert surtout d'intermédiaire entre le récit et le gardien qu'il doit éduquer, a un rôle effacé, et c'est le poète qui est visé par la réforme philosophique des mythes.

Ce qu'il faut bien voir, c'est que Socrate prend pour acquis que le mythe immoral sera néfaste pour tous les jeunes en chaque occasion, et que le mythe composé selon des modèles (τύποι) philosophiques sera, quant à lui, nécessairement profitable. Autrement dit, *le mythe et son usage en viennent à se confondre*. D'ailleurs, c'est bien parce que la rectitude du mythe suffit à elle seule à assurer une bonne formation aux gardiens qu'il est urgent de soumettre aux poètes des modèles acceptables : une fois ces modèles mis en application, l'éducateur obtiendra de toute nécessité les effets recherchés.

À l'encontre de ce point de vue, Proclus entreprend de dissocier le mythe de ses usages, car selon lui ces deux composantes ne sont pas dans une situation de stricte dépendance. Pour un seul et même mythe, il peut en effet y avoir plus d'un usage<sup>68</sup>. Ce qui se trouve dans une relation d'interdépendance, ce n'est pas le mythe et son usage, mais le mythe et sa dimension initiatique, « dématérialisante », oserions-nous dire, dimension que Proclus assimile aux mystères. Le mythe, en ce sens, tire l'âme du sensible *de par sa nature propre* : « Qui ne conviendrait en effet que les mystères et les initiations tirent les âmes de la vie matérielle et apparentée à la nature mortelle pour les relier aux dieux » (I, 75.5-7)? On ne saurait ne pas en convenir si ces effets sont intrinsèques aux mythes eux-mêmes, et ne dépendent donc pas d'une quelconque vérification externe. Les perversions que

<sup>68</sup> S. Rangos (1999, p. 258-259) a bien noté l'importance de l'usage dans la conception proclienne du mythe.

pourraient subir les jeunes hommes « par suite de ces rites » (I, 75.11-12) sont donc faussement attribuées aux mythes eux-mêmes par Socrate, puisque tout usage convenable apporte à l'agent qui en use un profit spirituel sûr. En revanche, comme l'écrit Platon dans le *Phédon*, « ne pas être pur et se saisir du pur, il faut craindre que ce ne soit pas là chose possible »<sup>69</sup>. Il ne faut donc pas « décider de l'excellence ou de la mauvaise qualité des choses d'après ceux qui en usent perversement, mais il convient de jauger chacune d'entre elles d'après sa nature propre et la correction qu'il y a en elle (ἀπὸ τῆς οἰκείας ἕκαστα φύσεως καὶ τῆς αὐτοῖς ὀρθότητος) » (I, 75.25-28). Or Socrate a omis de considérer que ce n'est pas nécessairement la chose elle-même qui est la cause de perversions subséquentes, comme le révèle le paradigme de l'ivresse (I, 75.28-76.8)<sup>70</sup>.

La préoccupation de Socrate pour les effets entraînés par les mythes est fortement dictée par l'horizon éducatif qui articule sa réflexion, et se veut dépendante de la théorie de l'âme qui est proposée au livre IV (avec une allusion supplémentaire au livre X)<sup>71</sup>. C'est dans la jeunesse de l'homme que nous pouvons le marquer de l'empreinte voulue, l'opinion souhaitée pouvant alors facilement être inculquée à la partie excitable de l'âme; or, lorsque Socrate remarque qu'un jeune homme montre des signes de perversité, il en fait nécessairement remonter la cause au mythe, qui exerce selon lui une *causalité directe*.

La position de Proclus ne contredit pas foncièrement celle de Socrate : tous les deux conviennent que le mythe acceptable ne devrait provoquer que des effets acceptables. Pour Socrate en effet, le mythe rédigé selon les modèles philosophiques et théologiques des livres II et III (377e sq.) disposera *nécessairement* à la vertu; pour Proclus, les mythes homériques tirent *nécessairement* les âmes du sensible vers le divin puisque cela fait partie de leur nature propre. Il y a cependant une différence fondamentale : un mythe acceptable *peut* mener à des

<sup>69</sup> *Phédon*, 67b. Proclus cite ce passage dans son *Commentaire sur le Timée* (I, 212.9-12), lorsqu'il aborde les bienfaits de la prière pour l'homme vertueux.

<sup>70</sup> Proclus évoque ici un exemple employé par Platon – cf. *Lois* I, 646a sq.

<sup>71</sup> Cette théorie est surtout élaborée en 439a-441c. À propos d'une même chose (la soif par exemple), on peut avoir deux attitudes contradictoires; or il n'est pas possible que quelque chose désire et s'oppose à un même objet, à moins que cette chose comporte plusieurs parties. Socrate distingue d'abord deux principes : celui par lequel l'âme raisonne (*logos*), et celui par lequel l'âme désire et recherche les plaisirs (*epithumia* – sa seule utilité véritable est de pourvoir à la subsistance de l'homme). Les manifestations de l'âme ne se limitent pas à ces deux plans, et une autre partie n'est ni l'un, ni l'autre : c'est la colère, l'ardeur, l'impulsivité spontanée qui est antérieure à la raison (*thumos*). Le *logos* est la seule partie rationnelle de l'âme, les deux autres étant irrationnelles.

perversions selon Proclus, mais du seul fait de la « folle disposition d'âme de ces gens-là (τὴν τούτων ἀνόητος τῆς ψυχῆς ἕξις) » (I, 75.5), et non en raison du mythe lui-même. Proclus admet une variété d'usages possibles, tous ceux-là étant nécessairement pervers lorsque comparés au seul bon usage, c'est-à-dire l'usage initiatique et mystique. Cet usage n'est pas qu'un élément quelconque dans la philosophie proclienne du mythe, mais une véritable pierre de touche : c'est en vertu de cette conception d'un usage distinct du mythe que ce dernier n'est plus une cause directe. Désormais, on ne comprendra la relation entre le mythe et son effet que par la reconnaissance de cet intermédiaire, qui peut être bon ou mauvais. On peut d'ailleurs dire que Proclus, à travers ses écrits sur le mythe dans le *Commentaire*, nous entretient justement sur le profil que devrait selon lui avoir cet intermédiaire, cet *usage* dont il faut maintenant tenir compte puisqu'il ne se confond plus avec le mythe lui-même : sa philosophie du mythe, notamment par ses amples exégèses des récits mythiques (tant homériques que platoniciens), esquisse un usage souhaitable pour celui qui veut et peut en recueillir un bienfait spirituel certain.

Cette considération est également capitale puisque la dichotomie de l'homme du commun et de l'homme inspiré, sur laquelle nous reviendrons à la section suivante et qui intervient fréquemment dans le *Commentaire sur la République*, dépend justement de la possibilité d'usages opposés par rapport à un seul et même mythe : dès lors, en effet, « entrent en compétition » de multiples approches possibles du mythe, puisque l'approche ayant exclusivement en vue l'éducation ne convient plus, tant les usages que les desseins des mythes pouvant varier.

### 3. L'homme à éduquer, l'homme inspiré<sup>72</sup>

Comme on l'a amplement vu, les passages pertinents des livres II et III de la *République* montrent une considération du mythe qui ne perd jamais de vue le point de départ de la discussion, à savoir : comment devons-nous former le gardien? Quel type d'éducation favorisera le plus son développement moral et intellectuel? Toutes les décisions de Socrate

<sup>72</sup> À plusieurs égards, cette section est un prélude à la section II 2.3. de notre deuxième chapitre, qui étudiera les rapports entre mythe, mystères et théurgie.

relatives aux corrections à apporter aux récits mythiques sont reliées à ce jeune homme que l'on doit éduquer, et c'est au premier chef parce que celui-ci est incapable de distinguer un sens caché dans les mythes que la récupération allégorique doit être rejetée.

La lecture proclienne de la critique platonicienne de la poésie s'intéresse elle aussi à cet homme à éduquer, mais d'une tout autre manière. En fait, ce n'est pas lui qui est au centre des discussions, mais bien cette autre figure, très trouble chez Platon du fait que son mode propre d'interprétation semble rejeté : celle de l'homme qui serait apte, contrairement au jeune gardien, à découvrir une signification autre que la plus évidente. Socrate n'exclut pas la possibilité que les mythes les plus choquants puissent demeurer inoffensifs pour certains : si nous sommes forcés d'en parler, avance-t-il, contentons-nous « de les divulguer au plus petit nombre et en gardant le secret » (378a). Il s'en tient à ces remarques brèves et énigmatiques puisque ce n'est pas ce groupe sélect d'hommes qu'il a en vue dans la discussion, mais bien les jeunes hommes à éduquer. De plus, cette éducation n'a pas pour fin la possibilité pour le gardien d'être à même de dépasser la lettre du texte : elle vise sa vertu et sa capacité à bien remplir la fonction pour laquelle il s'est exercé. Le gardien est donc destiné à ne s'en tenir qu'au sens immédiat du mythe. Ceci n'est pas exposé sous la forme d'une critique par Socrate, puisque le gardien n'en accomplira que mieux la tâche qui lui est propre.

Il est loin d'être évident que Proclus partage cette bienveillance à l'égard d'un homme inapte à bénéficier<sup>73</sup> de la signification symbolique et mystique des mythes, que cette inaptitude soit due à son naturel ou à sa jeunesse. Bien au contraire, on s'aperçoit rapidement que Proclus associe l'homme à éduquer au vulgaire, à l'homme du commun<sup>74</sup>. Ces appellations péjoratives le placent sur un plan de loin inférieur à celui qu'occupe l'homme réceptif au sens caché. De telles comparaisons sont systématiques<sup>75</sup>. À chaque fois, Proclus veut clairement montrer que cette impossibilité de comprendre ce que les mythes signifient vraiment – et non ce que

<sup>73</sup> Nous reviendrons beaucoup plus longuement sur le bénéfice que représente la participation aux vérités cachées du mythe dans le deuxième chapitre; nous nous en tenons ici au rapport entre mythe et éducation.

<sup>74</sup> S. Rangos (1999) a bien remarqué l'équation que trace Proclus entre le grand nombre et les jeunes à éduquer : « the *hoi polloi* of the democratic regime of Socrates' time are the young of the Platonic polity ».

<sup>75</sup> Voir *In Remp.* I 74.16-20, 74.23-24, 78.31-79.2, 83.14-16.

signifient leurs « écrans visibles (τοῖς φαινομένοις παραπετάσμασιν<sup>76</sup>) » (I, 73.15-16), « tout l'attirail qu'ils mettent en avant » (I, 74.17-18), la « monstruosité apparente (τὴν φαινομένην τερατολογία) » (I, 86.1), le « revêtement fictif (τὸ πλασματώδες) » (II, 107.24-25) – est une limitation, un défaut<sup>77</sup>. Considérons ce passage représentatif : « et c'est bien là leur excellence la plus remarquable [aux mythes], de ne révéler aux profanes aucune des réalités vraies, mais de présenter seulement de vagues traces de l'entière mystagogie aux gens naturellement capables de se laisser conduire, à partir de ces traces, jusqu'à la contemplation inaccessible au vulgaire » (I, 74.20-24). Proclus se place constamment du point de vue de ces « gens naturellement capables de se laisser conduire », groupe dont il parle avec des termes empreints de positivité<sup>78</sup>, tandis que le vocabulaire réservé à l'autre groupe d'hommes est en revanche celui de la privation, de l'ignorance<sup>79</sup>. Ceci contribue à éloigner les mythes homériques de l'homme à éduquer.

La problématique de la lecture à prédominance « apolitique » de la *République* par les néoplatoniciens excède le propos de ce mémoire. Nous pouvons néanmoins y consacrer ici quelques mots, puisque la réflexion proclienne sur le mythe, dans le *Commentaire*, nous révèle certains indices importants à ce sujet – surtout cette comparaison entre l'homme vulgaire et l'homme inspiré.

La réflexion platonicienne sur le mythe dans la *République* nous permet de mesurer son aspect proprement *politique* : elle intervient au début et à la fin de l'élaboration de la cité idéale, et ce dans une oeuvre qui cherche à opposer à l'Athènes de Périclès une cité tout entière fondée sur la justice. Justice qui, pour Platon, réside dans la nécessité, pour chacun des

<sup>76</sup> Le terme παραπέτασμα (« écran ») est dit « so characteristic of Proclus » par R. Lambertson (1986, p. 80) : on le retrouve aussi en I 44.14, 66.7, 74.19, 159.15 ainsi qu'en II 248.27. Lambertson définit habilement la portée de ce terme en affirmant qu'il est « an invitation to participation in the creation of the meaning of the work – the challenge of an esthetic experience that goes far beyond the passive mode of perception of the senses, and involves us actively as spectators and participants in the articulation of meaning » (p. 186).

<sup>77</sup> C. Van Liefferinge (2002, p. 202) associe « ceux qui s'arrêtent aux fictions apparentes par lesquelles les mythes recouvrent la vérité » aux chrétiens, s'inspirant sans doute d'un article de H.-D. Saffrey (« Allusions antichrétiennes chez Proclus, diadoque platonicien » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 59, 1975, p. 553-563), article auquel l'auteur fait référence dans son ouvrage de 1999 (p. 243). Si cette hypothèse n'est pas dépourvue de valeur, elle est selon nous trop étroite et réduit la portée du texte de Proclus.

<sup>78</sup> Par exemple : « ceux qui peuvent s'élever » (I, 77.12-13), « ceux qui aspirent » (I, 79.1), « ceux qui ont atteint de telles visions » (I, 82.9-10), « ceux qui sont éveillés » (I, 83.15).

<sup>79</sup> Par exemple : « inapparentes et inconnaissable au vulgaire » (I, 74.20), « contemplation inaccessible au vulgaire » (I, 74.24), « noyau caché et inconnaissable au vulgaire » (I, 78.32).

hommes composant la cité, d'accomplir la tâche qui lui est propre<sup>80</sup>. La considération de chacune des classes n'est pas monolithique : les membres de la classe des producteurs-artisans n'ont pas besoin de « modèles extérieurs » dans la mesure où ils pratiquent une τέχνη dont les règles, une fois apprises, seront correctement exécutées par la suite et donc suffisantes. Le cas des gardiens est plus complexe puisque leur formation, plus « générale », est alimentée par des éléments externes. Un de ces éléments, à savoir le mythe, doit subir une réforme philosophique car les mythes existants se montrent incapables de bien former les gardiens. Cette réforme s'inscrit donc dans un « programme politique » qui a pour fin l'excellence des gardiens et, par extension, celle de la cité.

Ce « programme politique » est majoritairement absent du *Commentaire sur la République*, mais c'est justement parce que le texte de Proclus s'insère lui aussi dans son contexte propre. Proclus reconnaît sans doute comme Platon les failles de la cité de son temps, mais il choisit un moyen différent pour tenter de l'améliorer. Il ne s'agit plus d'opposer aux contemporains une cité idéale, mais une vie spirituelle idéale passible de procurer aux âmes leur salut, *en dépit*, oserait-on dire, des failles de l'organisation sociale, politique et religieuse existante<sup>81</sup>.

La dépendance des domaines individuel et collectif, très claire chez Platon, reste présente dans le *Commentaire*. Dans la première dissertation, Proclus reconnaît que le but (σκοπός) de la *République* est double : a) traiter de la justice, et b) traiter du meilleur régime politique (I, 7.5-11.5). Or ces deux objectifs se résorbent en un seul puisque « les trois classes dans ce régime correspondent aux trois parties de l'âme » (I, 11.15-16)<sup>82</sup>, et « c'est une même

<sup>80</sup> *République* IV, 433a.

<sup>81</sup> Cette remarque expéditive ne rend évidemment pas justice à la problématique. On lira notamment à ce sujet un article de D. J. O'Meara (1992). L'auteur tente de montrer que l'importance du domaine politique chez les néoplatoniciens prend deux formes : 1) la vie politique est une première étape dans la divinisation de l'homme; 2) les vertus politiques, bien qu'humaines (cf. *Ennéade* I 2), peuvent s'inspirer de modèles divins. Cette deuxième forme est bien mise en évidence dans un texte de Proclus : « [le politique] commence par la contemplation et l'examen et, cela fait, il met ensuite en ordre l'État tout entier, manifestant ainsi par ses actes les conclusions de sa contemplation » (*In Alc.* I, p. 78, 20-23). D'autre part, l'on sait que les vertus politiques occupent le troisième rang dans la classification néoplatonicienne des vertus (naturelles, morales, politiques, purificatrices, contemplatives, théurgiques). Cf. *Vie de Proclus* 3.1-4 (et les analyses correspondantes de Saffrey-Segonds, p. LXIX-XCVIII).

<sup>82</sup> Ceci est explicitement reconnu par Platon en *République* IV, 441c : « nous nous sommes mis d'accord de manière satisfaisante pour reconnaître que les classes qui existent dans la cité sont bien les mêmes que celles qui existent dans l'âme de chacun pris individuellement ».

façon d'être (μίαν ἔξιν εἶναί) qui règle et une cité et une maison et chaque individu » (I, 11.24-25). Platon a pu ainsi passer d'une recherche de la justice dans un individu « à la recherche de la constitution la meilleure en tant qu'elle est la justice dans une collectivité » (I, 13.13-14). Si la relation entre les trois différentes classes politiques décrites par Platon prend la forme d'un commandement, c'est, dit Proclus, que ce commandement humain n'est qu'une imitation du commandement intérieur qu'exercent les parties de l'âme entre elles, selon qu'elles sont plus ou moins rationnelles. Le modèle intérieur préside donc à son « application » extérieure.

L'on voit par là que si l'équilibre entre les domaines individuel et collectif demeure en gros, il y a toutefois une emphase manifeste sur l'individu faisant en sorte que le motif psychopolitique, central dans la *République*, est moins présent dans le *Commentaire*. Le commandement intérieur est bel et bien le modèle de celui, extérieur, qui se manifeste dans la cité, bien que ce modèle extérieur nous soit plus utile pour amorcer notre enquête. En cela, Proclus ne s'écarte pas tout à fait de Platon, puisque c'est également par la nature de l'âme individuelle que l'on comprend vraiment la nature de la cité dans la *République*. Cependant, on conclut en lisant les réflexions sur le mythe dans le *Commentaire* que même si la cité, en fin de compte, n'en est pas trop affectée, l'individu, lui, en retirera néanmoins des bienfaits certains.

En bref, la considération du mythe n'intervient pas dans le *Commentaire* pour établir les bases d'une cité idéale, mais d'une vie spirituelle idéale : l'individu qui souhaite en recueillir des bienfaits doit être ouvert aux vérités cachées des mythes, qui figurent parmi les principaux « agents » de « nourriture mystique ». Il ne pourra s'agir que de l'homme inspiré<sup>83</sup>, et non de l'homme à éduquer; ce dernier n'est plus directement concerné dès lors que l'organisation de la cité idéale devient une préoccupation secondaire<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> Que Proclus ait rédigé son *Commentaire* pour des initiés et non des profanes est prouvé par les mots qui terminent la sixième dissertation : « ce sont choses que, moi, je pouvais vous dire, mais que vous ne devez pas révéler à la foule (ἐμοὶ μὲν ὄντα ῥητὰ πρὸς ὑμᾶς, ὑμῖν δὲ ἄρρητα πρὸς τοὺς πολλούς) » (I, 205.22-23). Nous reviendrons sur cette expression dans notre deuxième chapitre (cf. section II 2.3., « Mythe, mystères et théurgie »).

<sup>84</sup> Sur le rapport entre Proclus et la politique, la source la plus intéressante est certes la *Vie de Proclus*, surtout les chapitres 14 et 15. Marinus écrit que Proclus a acquis les vertus politiques par l'entremise d'Aristote et de Platon (on ne sait si, comme ce fut le cas pour d'autres néoplatoniciens, s'ajoutaient à ces textes le *Manuel* d'Épictète et les *Vers d'Or* pythagoriciens, par exemple). S'il n'a pas voulu faire de politique parce que sa pensée avait des visées plus hautes, il a néanmoins souhaité que ses connaissances à ce sujet ne se limitent pas à la théorie : Proclus a enseigné à Archiadas, un homme qui est devenu noble et pieux aux dires de Marinus. Il a aussi assisté à des rencontres publiques et fait des suggestions aux magistrats.

#### 4. « Toutes les autres parties pour ainsi dire de l'éducation... »

La relation que propose Proclus entre le mythe et l'éducation peut être également précisée par l'examen d'un autre passage de la sixième dissertation. Il rappelle d'abord que les mythes de Platon, de par leur caractère éducatif, conviennent à « l'audience des jeunes » (I, 79.14-15), puis il s'intéresse aux mythes plus divinement inspirés, qui pour leur part sont « appropriés à ceux qui ont été correctement formés par toutes les autres parties pour ainsi dire de l'éducation (διὰ πάσης ὡς εἰπεῖν τῆς ἄλλης παιδείας) » (I, 79.15-16).

Ce passage est important à plus d'un titre. D'une part, et contrairement aux extraits que nous avons examinés dans la section précédente, il ne conçoit pas l'ensemble des hommes touchés par les mythes en deux groupes nettement opposés, à savoir les hommes initiés d'une part et la foule d'autre part, groupes qui, selon toute vraisemblance, ne se rejoindront jamais. Il les distingue plutôt à partir d'une même donnée, soit l'éducation. La distinction provient ici de la progression de chacun dans cette éducation : les uns sont au début de celle-ci, les autres suffisamment formés pour passer à une autre étape.

Or qu'en est-il de l'éducation, selon ce passage? Elle paraît scindée en deux grandes parties : la première, comme le suggère Socrate, s'effectue au moyen des mythes éducatifs, c'est-à-dire les mythes dont le sens littéral est acceptable. Le double-objectif de cette partie de l'éducation est de disposer à la vertu et de bien accomplir sa tâche propre. Ce ne sont toutefois que des premiers pas qui en appellent d'autres. La seconde partie, désignée par Proclus comme « toutes les autres parties pour ainsi dire de l'éducation », est celle qui permettra de « fixer l'intellect de l'âme, comme une sorte d'organe mystique, dans les enseignements que donnent de tels mythes [homériques et hésiodiques] » (I, 79.16-18).

Aux deux parties de l'éducation correspondent donc les deux types de mythes distingués par Proclus tels que nous les avons étudiés dans la section II 1. Comment faut-il comprendre l'expression « toutes les autres parties » de l'éducation? Devons-nous voir dans celle-ci la deuxième étape de l'éducation de certains jeunes seulement, étape à laquelle le

gardien ne participerait pas du fait de la tâche qu'on lui a assignée? Proclus parle d'ailleurs de « jeunes », et non de *jeunes gardiens*; ces jeunes, sans doute naturellement disposés à la philosophie, pourront donc, s'ils complètent les commencements de leur éducation par ces parties additionnelles, dépasser la lettre stricte du texte.

Le passage reste énigmatique, mais il est possible d'y lire une modification du programme socratique d'éducation, modification servant les fins de Proclus quant à sa conception personnelle du mythe. Comme on l'a vu, jamais Socrate ne dit explicitement, quand il parle de l'éducation (que ce soit celle des gardiens ou celle des philosophes), qu'un des buts qu'elle poursuit est de permettre à l'homme éduqué de distinguer une vérité cachée dans le mythe. Tout au plus incite-t-il au secret celui qui voudrait parler ouvertement de mythes ne convenant pas aux jeunes – on suppose ici que ces hommes privilégiés ont reçu « toutes les parties » de l'éducation au sens où les entend Proclus. Si le lien entre une éducation complète et la possibilité d'assimiler les enseignements mystiques des mythes n'avait pas été posé comme tel par Socrate, il l'est en revanche par Proclus.

## **5. Les dialogues confrontés aux critiques de Socrate**

La relativisation de l'éducation, dans le *Commentaire sur la République*, s'effectue aussi par la confrontation du jugement impitoyable de Socrate à l'endroit des poètes avec l'oeuvre de Platon lui-même. En plaçant côte à côte certains des arguments employés par Socrate dans la *République* et des éléments tirés d'autres dialogues de Platon, Proclus veut montrer que la philosophie platonicienne, si on l'interrogeait, ne serait pas en mesure de se justifier face aux critères socratiques en ce qui a trait à l'éducation. Il consacre un chapitre à cette problématique (I, 159.10-163.9), mais y fait également allusion ailleurs dans le *Commentaire*.

Proclus résume d'abord les paroles de Socrate, qui soutient que, pour que l'éducation soit acceptable, l'âme du jeune homme ne doit pas être exposée à la diversité, ni être animée de dispositions contraires au beau, au bien et à la vertu; Socrate suggère aussi que

« l'enseignement d'Homère »<sup>85</sup> (I, 159.15) ne se conforme à aucun de ces requisits, lui qui voile la simplicité du divin par des rideaux multiformes, et sa suréminence par des écrans<sup>86</sup>. Or, si l'on devait appliquer les mêmes règles à Platon, celui-ci échouerait tout autant. Lorsque, par exemple, Thrasymaque traite Socrate de personnage « franchement méprisable » dans la *République* (338d), comment ne pas mettre cela en parallèle avec les querelles entre les dieux? Dans les deux cas, l'on parle de quelqu'un de manière inappropriée. Si l'on rejette les récits d'Homère pour cette raison, il faudrait faire de même pour certains écrits de Platon.

Le problème réside dans une conception particulière de la μίμησις. Dans son programme d'éducation des gardiens, Socrate dit : « qu'ils imitent ce qu'il leur convient d'imiter dès l'enfance, des hommes courageux, modérés, pieux, libres et tout ce qui s'en rapproche » (395c). À cette imitation des hommes doit s'ajouter la seule imitation poétique acceptable, c'est-à-dire celle des hommes vertueux, ou les hymnes aux dieux (607a). Tout ceci contribue à former le gardien en vue de sa tâche dans la cité, et l'imitation d'autres caractères que ceux-là ne sera pas admise. Pourtant, dit Proclus, les dialogues platoniciens n'en sont pas avares. Comment concilier les « combats dialectiques (τῶν διαλεκτικῶν ἀγώνων) »<sup>87</sup> (I, 160.13) avec cette conception d'une éducation rejetant toute bigarrure ou « toute représentation imaginaire (φαντασίας ἀπάσης) » (I, 160.16)? On trouve chez Platon une grande variété de caractères, et celui-ci paraît s'efforcer d'assigner « à tous le langage qui leur est adapté » (I, 160.28-29). Il s'agit donc d'une imitation qui semble contrevenir aux règles de l'éducation socratique, puisque certains caractères s'éloignent des modèles suggérés par Socrate.

Cette allusion à l'imitation des textes platoniciens – donc à leur autocontradiction fondamentale sur ce sujet particulier – se reproduit un peu plus loin, alors que Proclus expose un second classement de la poésie. En semblant réduire Homère au seul genre imitatif, donc au « plus bas degré de la poésie homérique » (I, 196.2-3), Socrate juge un auteur selon son

<sup>85</sup> Cette expression est évidemment de Proclus. Il est intéressant de noter que c'est en prétendant rapporter les objections de Socrate que Proclus parle de l'enseignement d'Homère, alors qu'il est clair, à la lumière du livre X, que Socrate ne voit pas en Homère un éducateur. C'est justement la raison pour laquelle il est banni de la cité.

<sup>86</sup> Encore ici, Proclus ne cache aucunement sa sympathie pour les mythes : en soutenant qu'Homère emploie des rideaux et des écrans qui cachent la vérité du divin, il maintient une « double nature » des mythes homériques qui autorise d'emblée une double lecture, tandis que pour Socrate, les crimes et les guerres entre les dieux ne sont pas des écrans mais le seul sens que peut et doit recevoir le jeune gardien.

<sup>87</sup> Que l'on peut rapprocher des combats entre les dieux critiqués par Socrate.

opération la plus basse, et non selon la plus noble. Or, comme on l'a vu, les dialogues platoniciens ne dénigrent pas non plus l'imitation; jugeant leur auteur selon son opération la plus basse, comme le fait Socrate, « on pourrait aussi bien déclarer Platon un imitateur et 'troisième à partir de la vérité' » (I, 199.2-3)<sup>88</sup>.

Ne nous méprenons pas : la question qui occupe Proclus tout au long de ses réflexions – « comment sied-il, sous ce prétexte [la primauté de la simplicité sur les écrans et rideaux], d'exclure de la philosophie platonicienne la doctrine d'Homère, à moins de se résigner aussi à séparer des arguments scientifiques de Platon lui-même la manière dont il traite certains sujets? » (I, 159.19-22) – n'appelle pas le rejet de l'oeuvre de Platon. Proclus consacre d'ailleurs une section à la défense *commune* des mythes d'Homère et de Platon (I, 117.22-122.20), et il y justifie l'emploi d'images sombres et effrayantes chez les deux auteurs par la considération des âmes non pures, encore attachées à leur vie terrestre. Mais en confrontant ainsi les dialogues aux règles qui ont mené au rejet des récits homériques dans le dixième livre de la *République*, Proclus discrédite l'éducation telle que l'envisage Socrate, et surtout la violence de son jugement : comment et pourquoi ériger comme critère de ce qui doit être conservé ou abandonné une éducation qui semble mener à l'exclusion de la pensée même de celui qui l'a formulée? Vue sous cet angle, la *République* a tout l'air d'avoir orchestré sa propre autosuppression! Ceci remet en question les conclusions auxquelles Socrate est parvenu, au sujet des poètes, en usant de ces mêmes règles. Il apparaît donc que si l'on veut, comme Proclus, conserver tant les récits d'Homère que la philosophie de Platon, il nous faut admettre que le programme d'éducation des gardiens tel que décrit dans la *République* ne pourra être appliqué ni à l'un, ni à l'autre.

### III. Remarques récapitulatives

Dans un premier temps, nous avons vu que Platon s'efforce de lier mythe et éducation dans la *République* : le mythe est identifié au commencement de l'éducation, qui intervient elle-même au commencement de la vie du jeune homme; le mythe est le principal moyen pour marquer les jeunes d'une empreinte qui sera profitable à sa formation par l'opinion qu'elle lui

<sup>88</sup> La référence à la *République* (597e) est claire. Sur le second classement de la poésie et la solution proposée par Proclus au problème de l'imitation (tant chez Homère que chez Platon), voir la section II 1.2 du second chapitre.

inculquera, en fonction d'une certaine théorie de l'âme; le bannissement d'une partie de la poésie au livre X s'effectue avec l'éducation comme critère principal. Toutes les critiques adressées par Socrate aux façonneurs de mythes d'une part et la réforme philosophique qu'il propose d'autre part dépendent de ce lien, qui restreint considérablement la portée du mythe.

Proclus, de son côté, veut défaire le lien. Pas complètement, toutefois : on a vu que les mythes éducatifs, au premier rang ceux de Platon, ont une place importante dans sa classification. L'autre type de mythes – les mythes « plus divinement inspirés », « mystiques », « téléstiques » – est cependant supérieur en ce qu'il n'est pas soumis aux règles strictes énoncées par Socrate; il recèle une vision pour les hommes capables de l'éprouver. Ces hommes sont systématiquement opposés à l'homme du commun, au vulgaire, qui est inférieur puisque condamné à en rester au seul sens premier du mythe; Proclus les assimile ainsi aux hommes que l'on doit éduquer. Par ailleurs, il ne conviendra plus que le mythe puisse exercer une causalité directe, et mettra ainsi en péril la conviction socratique selon laquelle les poètes, guidés par des règles précises, produiront des mythes qui entraîneront *nécessairement* de bons effets : pour un seul mythe, il y a plus d'un usage possible. Un dur coup est également porté par Proclus lorsqu'il conclut que la philosophie platonicienne elle-même ne se plie pas aux règles de Socrate : le programme d'éducation des gardiens ne s'appliquant pas à Platon, comment oserons-nous l'appliquer à Homère?

Cette dissociation proclienne des liens entre mythe et éducation poursuit plus d'un objectif. Proclus veut évidemment réintégrer les mythes homériques et hésiodiques dans la grande tradition poétique, philosophique et religieuse hellénique, effort rendu nécessaire non seulement par la montée croissante du christianisme (jumelée à la critique formulée par les chrétiens), mais aussi et surtout par les critiques du maître lui-même. C'est en assouplissant ces liens que l'on pourra ensuite considérer les vérités cachées dans le mythe – écartées par Socrate pour son programme d'éducation des gardiens, mais non expressément niées –, considération qui se voudra une pierre de touche de la mystique de Proclus. En parlant des mythes, Proclus déplace son regard de l'homme à éduquer vers l'homme inspiré, puisque c'est bien à ce dernier qu'il s'adresse dans son *Commentaire*, étant moins préoccupé par l'organisation d'une cité

idéale que par le salut qu'offrent les récits mythiques à ceux qui peuvent les comprendre. Le programme, non plus explicitement politique, est donc profondément mystique.

## **CHAPITRE 2 – Le mythe et le divin**

### **I. Mythe et oracles**

Une étude visant à comparer mythes et oracles peut certes paraître accessoire si l'on nie que le mythe recèle un sens caché, mais du moment qu'un penseur soutient, comme Proclus, que son exégèse est susceptible de nous « élever à la contemplation des réalités divines » (I, 77.13), elle devient incontournable. Il nous faut alors admettre que mythe et oracle sont deux sources remarquables dans la vie du mystique, et si l'on désire mieux comprendre la philosophie proclienne du mythe, il nous faut également considérer la révélation oraculaire et évaluer leur possible filiation.

Avant d'étudier les rapports entre le mythe et les oracles tels que les laisse entrevoir Proclus, il nous paraît cependant nécessaire de procéder à un examen soulignant le lien entre les oracles et le platonisme préproclien. Et cela pour deux principales raisons : 1) il s'agit de justifier la pertinence d'une telle recherche en montrant d'abord que les oracles ont toujours, sous un angle ou un autre, interpellé le platonisme; 2) cet examen nous permettra de mieux comprendre la pensée de Proclus à ce sujet. Comme nous le verrons, la parenté des oracles et du mythe, dans le néoplatonisme postplotinien, ne peut être bien saisie que si nous la replaçons dans l'histoire, histoire qui nous révélera que la considération des oracles, de Platon au néoplatonisme, s'apparente de plus en plus à la considération du mythe.

Cette étude comparative du mythe et de l'oracle n'est pas une fin en soi : elle est subordonnée à ce qui se veut notre préoccupation centrale d'ici la fin du mémoire, c'est-à-dire le lien entre le mythe et le divin. Le rapport entre l'oracle et le divin ne fait aucun doute; celui entre le mythe et le divin, bien que suggéré par Proclus dans son refus de cantonner les récits mythiques à une seule fin éducative, devra être précisé.

## 1. Les oracles et le platonisme : vers le Livre

On a souvent remarqué la bienveillance de Platon à l'égard des sanctuaires reconnus par l'État, surtout en ce qui a trait à l'oracle de Delphes. On lit au livre IV de la *République* (427b) : « pour l'Apollon de Delphes, il reste les législations les plus essentielles, les plus belles et les plus fondamentales de toutes », à savoir celles qui sont relatives aux temples sacrés, aux sacrifices, aux sépultures, au culte des dieux, des démons et des héros. Cette certitude ne fut pas ébranlée par le passage des années, Platon la défendant à nouveau dans son tout dernier dialogue : « il n'y aura personne ayant son bon sens pour entreprendre de rien changer aux croyances que la population tient des oracles de Delphes ou de Dodone ou d'Ammon, ou d'anciennes traditions »<sup>89</sup>. L'ancienneté de ces lieux leur octroie ainsi une autorité complète quant aux législations religieuses, les hommes ne devant nullement contrevenir à des lois dont le fondement est divin<sup>90</sup>.

L'instance la plus remarquable du rapport entre le platonisme et les oracles est cependant ailleurs. Il s'agit du passage de l'*Apologie de Socrate* qui relate la consultation de l'oracle de Delphes par Chéréphon et ses conséquences sur la vie de Socrate<sup>91</sup>. Chéréphon ose demander à l'oracle s'il existe au monde quelqu'un de plus sage que Socrate. La réponse, négative, étonne certes le principal intéressé, qui ne se considère ni sage ni savant. Le désir de « vérifier » la réponse du dieu, qui ne peut mentir, l'amène à s'entretenir successivement avec des hommes politiques, des poètes et des artisans, chacun prétendant détenir un savoir. À chaque fois, cependant, Socrate se doit de réfuter les « faux savoirs » de ces hommes et ainsi admettre que, contrairement à lui, ils pensent savoir ce qu'ils ne savent pas. Ces rencontres nécessitent le recours à une pratique réfutative qui est très explicitement reliée à la réponse de

<sup>89</sup> *Lois* V, 738b-c.

<sup>90</sup> E.R. Dodds (1977, p. 220-221) a tenté d'atténuer ces positions platoniciennes en insinuant que Platon n'attachait en fait pas tellement d'importance aux croyances et pratiques delphiques, et qu'il voyait surtout en l'oracle de Delphes une force conservatrice et régulatrice parvenant à réduire le matérialisme de la population. Ce dernier point n'est pas complètement dépourvu de valeur, mais Dodds va trop loin lorsqu'il écrit que certaines procédures religieuses étaient « le prix à payer pour le secours de Delphes et pour que les superstitions soient tenues dans les bornes » (p. 221). Platon insiste trop souvent sur les fondements religieux des lois dans son dernier dialogue, sur la marche que doivent suivre le culte et les autres pratiques religieuses, pour que l'on prenne ses arguments à la légère.

<sup>91</sup> *Apologie*, 20e-24b.

l'oracle : Socrate se croyait en effet « obligé de mettre au-dessus de tout l'affaire dans laquelle [l']avait impliqué le dieu »<sup>92</sup>, et il parle de « l'enquête [qu'il menait] à l'instigation du dieu »<sup>93</sup>.

Le rôle de cette pratique réfutative dans le platonisme ne saurait être négligé, celle-ci étant présente dans ce que l'on nomme communément les « dialogues de jeunesse » de Platon. Elle reçoit une origine divine dans l'*Apologie*, ce qui entraîne plusieurs conséquences : à la lumière de la condamnation de Socrate, l'ἔλεγχος socratique se voit légitimé aux yeux des Athéniens, et ceci implique que le tribunal a mal compris que Socrate était le simple serviteur d'un dieu (l'accusation d'avoir « inventé des dieux » n'en est que plus fautive); d'autre part, le platonisme s'enracine lui-même dans une tradition religieuse en ce qu'il est un représentant de la pratique philosophique qui trouve son origine dans la réponse oraculaire<sup>94</sup>. C'est donc non seulement l'ἔλεγχος socratique mais aussi le platonisme qui s'inaugure sous le patronage du dieu de Delphes<sup>95</sup>.

La considération des oracles, chez Platon, se limite surtout à ce que R. Flacelière nomme « la divination officielle des sanctuaires reconnus par l'État »<sup>96</sup>, essentiellement les oracles de Delphes, de Dodone et d'Ammon. Et ce, devons-nous ajouter, dans le cadre de consultations directes. Au livre IV des *Lois*, Platon en vient à parler de certains fonctionnaires, notamment des exégètes, qui interprètent les oracles (759d-e); or ces exégètes ne sont pas décrits comme des écrivains ou compilateurs, mais bien comme des membres essentiels – tout comme les prêtres et prêtresses, les sacristains, les trésoriers – à la bonne marche du culte. Cet intérêt pour les consultations oraculaires se retrouve chez deux médioplatoniciens subséquents. Lorsque Maxime de Tyr, se posant la question « Qui est dieu selon Platon? », écrit : « Ah! Que ne puis-je consulter quelqu'oracle, qu'il soit de Zeus ou d'Apollon, pourvu qu'il voulût répondre d'une manière ni obscure ni ambiguë! »<sup>97</sup>, il souhaite associer la philosophie aux oracles officiels<sup>98</sup>, que l'on pourrait consulter en vue d'éclairer des problèmes philosophiques

<sup>92</sup> *Apologie*, 21e.

<sup>93</sup> *Apologie*, 22a.

<sup>94</sup> Sur ces sujets, cf. L.-A. Dorion (1990; surtout p. 332-334).

<sup>95</sup> Il faut aussi mentionner l'importance d'une inscription delphique, le Γνωθι σαυτόν, pour l'éthique socratique sans doute, puis platonicienne.

<sup>96</sup> R. Flacelière (1961), p. 107.

<sup>97</sup> *Or.* 11, p. 134, 12-14 (Hobein).

<sup>98</sup> H.-D. Saffrey (1990), p. 53-54.

ou théologiques difficiles. De son côté, Plutarque (vers 50-125) fut prêtre d'Apollon Pythien durant, semble-t-il, les quarante dernières années de sa vie. Ses réflexions sont principalement consignées dans trois oeuvres que l'on nomme communément « dialogues pythiques ». Le dialogue *Sur la disparition des oracles* nous offre un aperçu éclairant de la baisse de popularité des oracles depuis l'époque de Platon, non seulement de l'oracle de Delphes mais aussi de ceux de Béotie, de Lebadée, du Ptoïon, entre autres. Quatre causes possibles sont examinées, les deux premières étant de nature morale et démographique, les deux dernières – plus longuement discutées – de nature métaphysique (dépendant d'une théorie démonologique et « pneumatique », respectivement).

Si, comme nous le suggère Plutarque, les oracles officiels furent de moins en moins fréquentés, la fin du II<sup>e</sup> siècle (pendant le règne de Marc Aurèle) nous apporte cependant un texte oraculaire remarquable. La genèse du recueil des *Oracles chaldaïques*, dont nous n'avons aujourd'hui que des fragments, nous est surtout connue par Michel Psellus qui nous révèle des informations inédites dans son ouvrage *Sur la chaîne d'or*. Cette genèse concerne deux hommes, père et fils, tous deux nommés Julien : le père aurait demandé au premier dieu une âme archangélique pour son fils, et, après sa naissance, il l'aurait mis en contact tant avec les dieux qu'avec l'âme de Platon pour pouvoir les interroger médiumniquement. Le fils est fréquemment appelé « Julien le théurge »; d'autre part, la *Souda*, un lexique encyclopédique de la fin du dixième siècle, comporte un article sur chacun des deux Juliens. Voilà donc les seuls indices dont on dispose quant à la composition des *Oracles*. L'on remarque que ceux-ci résultent bien de consultations, mais non dans un lieu officiel comme Delphes ou Dodone. Leur importance pour le néoplatonisme est énorme : entre autres choses, ils ont forgé les termes « théurge » et « théurgie », qui allaient connaître une grande postérité; nous aurons plus tard l'occasion d'aborder le thème des *συνθήματα* (« symboles »), lui aussi de provenance chaldaïque<sup>99</sup>.

Les *Oracles chaldaïques* prédatent donc le début du néoplatonisme, mais Plotin ne s'y est semble-t-il que peu intéressé. Certains commentateurs ont vu dans certains passages des

---

<sup>99</sup> Cf. section II 2.3.

*Ennéades* une parenté avec des *Oracles*<sup>100</sup>. Du reste, les analyses de H.-D. Saffrey<sup>101</sup> montrent qu'un engouement pour les *Oracles chaldaïques* pouvait surtout se produire dans un néoplatonisme ne s'accordant pas à la pensée de Plotin sur un point particulier : l'origine présumément platonicienne des *Oracles* a certes pu l'attirer<sup>102</sup>, mais il n'a pas semblé éprouver « le besoin de fonder la réflexion philosophique sur une révélation oraculaire »<sup>103</sup>, besoin qui caractérise pourtant sa période (nous avons souligné précédemment l'exemple de Maxime de Tyr); par ailleurs, soutenir comme il le fait que l'âme n'est pas complètement « descendue » dans le sensible, étant demeurée en partie dans l'intelligible, n'entraîne pas la nécessité d'un secours surnaturel en vue de l'union divine. Du moment que cette thèse est rejetée, les *Oracles chaldaïques* peuvent plus facilement être inclus dans le réseau de références poétiques, philosophiques et religieuses puisqu'ils offrent justement un tel intermédiaire.

Après Plotin, « la philosophie pénètre les oracles, mais les oracles pénètrent aussi la philosophie »<sup>104</sup>. Cette inclusion des *Oracles chaldaïques* dans le réseau de références est due à Porphyre, qui fut semble-t-il le premier commentateur des *Oracles*. Son ouvrage a malheureusement été perdu, mais sa rédaction effective est attestée par Augustin et Eusèbe de Césarée, qui en citent des passages pour mieux les critiquer. Nous ne possédons pas non plus de textes de Jamblique sur les *Oracles*, mais c'est sans doute lui qui nie le plus vivement la thèse plotinienne de l'« âme amphibie », et l'importance qu'il accorde à la théurgie et à ses rites nous assure de son intérêt pour les écrits chaldaïques<sup>105</sup>.

À la lumière de cet aperçu, on note que, de Platon à Plutarque puis aux néoplatoniciens, l'attrait pour la consultation « active » des oracles (la plus célèbre étant celle de Chérôphon à Delphes) a progressivement laissé sa place à un intérêt pour les recueils déjà constitués. Il ne s'agit certes pas d'une innovation dans la mesure où l'« expérience oraculaire » ne s'est sans

<sup>100</sup> Voir par exemple J. Dillon, « Plotinus and the Chaldean Oracles », in *Platonism in Late Antiquity*, 1992, p. 131-140. Le rapprochement le plus plausible de Plotin et des *Oracles chaldaïques* se trouve au début de l'*Ennéade* I 9, qui porte *Sur le suicide raisonnable*. Plotin citerait en effet un *Oracle*, en ouverture.

<sup>101</sup> H.-D. Saffrey (1990), p. 53-56.

<sup>102</sup> L'origine présumément platonicienne des *Oracles* fut-elle comprise comme telle par les néoplatoniciens? Les avis sont partagés : H.-D. Saffrey (1981, p. 218-219) répond par l'affirmative, P. Hadot (1987, p. 44) par la négative.

<sup>103</sup> H.-D. Saffrey (1990), p. 53.

<sup>104</sup> P. Hadot (1987), p. 26.

<sup>105</sup> Le chapitre 26 de la *Vie de Proclus* attribue des oeuvres nombreuses sur les *Oracles* tant à Porphyre qu'à Jamblique.

doute jamais limitée à la seule consultation : l'on sait qu'après l'oracle rendu, les consultants du sanctuaire des Branchides, par exemple, se rendaient au *chresmographeion* (« bureau des oracles »), où on le leur remettait en main propre<sup>106</sup>; quant à l'oracle de Delphes (ce qui est encore plus pertinent ici), on conservait les réponses au *zugastron* (« archives »)<sup>107</sup>. À la « consultation directe » s'ajoutait ainsi une voie indirecte permettant, après coup, de considérer plusieurs oracles sans être entravé par la ponctualité des rencontres durant lesquelles ils étaient rendus. Les recueils d'oracles « réactualisent en permanence la révélation du dieu »<sup>108</sup>. D'autre part, dès le VI<sup>e</sup> siècle apparaissent des chresmologues, soit des « collectionneurs et colporteurs d'oracles »).

Le cas des *Oracles chaldaïques*, s'il est différent en ce que ces oracles semblent être le fruit des consultations d'un seul homme dans un lieu « non institutionnel », se rapproche néanmoins de tels classements, car le témoin est confronté à un ensemble de textes déjà constitués. L'oracle, en vertu de ce passage graduel délaissant la consultation directe, devient un *livre*; livre qui partage avec les écrits de Platon, d'Homère, d'Hésiode ou d'Orphée non seulement cette forme de présentation, mais aussi leur autorité, du fait des liens capitaux entre les oracles et le divin. Pour que la révélation oraculaire s'intègre aussi complètement dans le réseau de références, comme c'est le cas chez Proclus, il fallait sans doute que l'« archivisation », déjà présente à l'époque de Platon, devienne encore plus systématique. Avec le recueil des *Oracles chaldaïques* sous les yeux, Proclus peut les lire tout en disposant d'autres livres, ceux de Platon, d'Homère; désormais, les oracles se lisent, se méditent, comme les dialogues platoniciens, les mythes homériques et hésiodiques, les rhapsodies orphiques. Une anecdote du chapitre 38 de la *Vie de Proclus*<sup>109</sup> nous le confirme : Proclus traitait bel et bien les *Oracles* comme un livre, car seuls les *Oracles* et le *Timée*, « de tous les livres (βιβλίων) des Anciens », seraient laissés en circulation s'il en avait le pouvoir. L'évolution allant de la consultation au livre en ce qui a trait aux oracles participe d'un mouvement général, dans l'Antiquité tardive, qui tend à mettre de plus en plus l'accent sur la

<sup>106</sup> R. Flacelière (1961), p. 46.

<sup>107</sup> R. Flacelière (1961), p. 74.

<sup>108</sup> J. Champeaux (1997), p. 410-411.

<sup>109</sup> Cette anecdote est étudiée dans la section I 2 de ce chapitre.

parole écrite<sup>110</sup>. Notons en terminant que cet ajout des révélations oraculaires au corpus écrit, en accentuant leur proximité aux autres livres, informe aussi ces livres d'une lumière nouvelle : autrement dit, ce ne sont pas seulement les oracles qui changent de statut lorsqu'ils sont considérés en tant que livres, mais aussi les *autres* livres, du fait de leur nouvelle proximité aux oracles<sup>111</sup>.

Ces constatations faites, que gagnons-nous, pourrait-on se demander, à mettre l'un vis-à-vis de l'autre le mythe et l'oracle? La réponse se profile à l'horizon lorsque l'on considère que l'oracle nous est, dans ses grandes lignes, assez familier : en gros, il est la parole du dieu<sup>112</sup>, parole au double intermédiaire qu'est le langage d'une part, et le « médium » (la Pythie, par exemple) d'autre part. En effet, « tout oracle est, par nature, médiation »<sup>113</sup>. En va-t-il de même du mythe?<sup>114</sup> La comparaison entre le mythe et l'oracle, posée dans le texte même de Proclus, ne peut donc qu'éclairer sa pensée sur ce qui reste encore dans l'ombre, c'est-à-dire le mythe.

## 2. À propos d'un passage de la *Vie de Proclus* (chapitre 38)

Cette comparaison n'est pas seulement posée dans le texte de Proclus, mais aussi dans la *Vie* qui lui a été consacrée, quoique de façon énigmatique. Nous inaugurons donc cette étude des liens entre mythes et oracles chez Proclus par la lecture et l'analyse d'une phrase célèbre de la *Vie de Proclus* rédigée par son disciple Marinus. Elle fait partie du chapitre 38, et nous y avons déjà fait allusion plus haut. Marinus écrit :

<sup>110</sup> À propos de ce mouvement, on peut rappeler cette phrase de A.D. Nock telle qu'elle est citée par Dodds (1977, p. 249) : un empressement « à faire crédit à des affirmations parce qu'elles sont dans des livres, ou même parce qu'on dit qu'elles sont dans des livres ». Dodds y voit un symptôme de la « crainte de la liberté » qui aurait retardé la progression du rationalisme des siècles précédents; cette interprétation sert bien son approche téléologique de la pensée grecque (et de la pensée tout court), approche qui n'est pas la nôtre.

<sup>111</sup> L'importance des livres pour les néoplatoniciens tardifs ne doit pas nous faire perdre de vue que le texte lui-même, comme toute démarche discursive, doit ultimement être dépassé; le livre n'est qu'un chemin, une invitation (nous y reviendrons plus loin). Dodds ne l'a guère remarqué (cf. note précédente).

<sup>112</sup> Rappelons que presque à chaque fois qu'on lit, en traduction, « les oracles », Proclus écrit : τὰ λόγια. À cet effet, H. Lewy (1945, p. 443-447) a énuméré les multiples formules employées par les néoplatoniciens lorsqu'ils citent les *Oracles chaldaïques*. D'autre part, un passage du *Commentaire sur la République* nous montre explicitement que l'oracle est pour le néoplatonicien la parole de la divinité : « Ce ne sont plus là des enseignements particuliers à un Platon ou à un Timée, mais des doctrines aussi des théurges et des dieux (ἀλλὰ θεουργῶν καὶ θεῶν) » (II, 143.26-27).

<sup>113</sup> J. Champeaux (1997), p. 405.

<sup>114</sup> Nous répondrons à cette question dans la section II 2.3. de ce chapitre.

[Proclus] disait souvent : « Si j'étais le maître, de tous les livres des Anciens, je ne laisserais en circulation que les *Oracles* et le *Timée*, et je priverais les hommes de ce temps de tous les autres, car parmi ceux qui les lisent au hasard et sans les examiner à fond, il en est qui éprouvent du dommage »<sup>115</sup>.

Ces lignes en apparence limpides peuvent cependant être lues de manières très différentes. L'on est d'abord en droit de s'étonner que des textes vitaux pour la pensée de Proclus – les autres dialogues de Platon (en particulier le *Parménide*), les poèmes homériques et hésiodiques, les écrits de ses prédécesseurs (surtout ceux de Jamblique et de Syrianus) – ne soient pas épargnés par sa conjecture. L'exclusion des rhapsodies orphiques, qui pourrait également surprendre, s'explique sans doute par une anecdote soulignée ailleurs dans la *Vie de Proclus*<sup>116</sup>. Syrianus souhaitait expliquer à Proclus et Domninus soit les écrits orphiques, soit les *Oracles chaldaïques*; Proclus ayant choisi les *Oracles* et Domninus les textes orphiques, Syrianus en resta là et mourut peu après. Marinus nous informe ensuite que si Proclus a étudié les notes de son maître sur les textes orphiques, c'est surtout aux *Oracles* qu'il a consacré ses efforts, son grand commentaire ayant été rédigé sur une période de cinq ans<sup>117</sup>. Les *Oracles* semblaient donc jouir pour lui d'un statut encore plus élevé que les rhapsodies<sup>118</sup>.

Pour mieux comprendre l'exclusion des autres textes, l'on peut s'interroger sur les raisons qui ont motivé les deux choix. Pourquoi ces deux livres plutôt que tel ou tel autre? Dans la citation du chapitre 38, Proclus nous offre lui-même une raison : alors que certains écrits ne peuvent apporter au lecteur les fruits escomptés s'il n'a pas, au préalable, effectué les préparations nécessaires, il n'y a que peu de livres qui amènent un profit certain à ceux qui les côtoient. Les *Oracles chaldaïques* et le *Timée*, nous dit Proclus, en sont deux exemples remarquables.

<sup>115</sup> *Vie de Proclus*, 38.16-20.

<sup>116</sup> *Vie de Proclus*, 26.7-14.

<sup>117</sup> L'ouvrage *Sur les oracles* (ἐἰς τὰ λόγια) dont il est fait mention dans le *Commentaire sur la République* (I, 40.21) n'est probablement pas celui qui porte sur les *Oracles chaldaïques*, puisque Proclus semble y traiter de consultations « directes » et la réception de celles-ci par les consultants (cf. I, 40.18-25 et la note correspondante d'A.-J. Festugière).

<sup>118</sup> Rhapsodies que Proclus affectionnait beaucoup par ailleurs. Au chapitre 27 (lignes 11-19) de la *Vie*, on lit que Proclus, en répondant aux supplications de Marinus, a accepté de consigner ses opinions en marge des livres de Syrianus sur les rhapsodies orphiques (c'est ce même maître qui, apparaissant à Proclus en rêve, l'a empêché d'offrir un commentaire exhaustif des rhapsodies). Les travaux de L. Brisson nous renseignent en outre sur l'importance de l'orphisme dans la pensée de Proclus.

Cette justification de Proclus est éclairante, puisqu'elle permet d'envisager ce qui explique l'absence de deux sources-clés de sa pensée, à savoir le *Parménide* de Platon et les récits homériques. L'enthousiasme de Proclus pour le *Parménide* est évident, comme il le fut aussi chez ses prédécesseurs. À ceux qui prétendent que la théologie de Platon est disséminée dans les dialogues et ne jaillit pas d'une même source<sup>119</sup>, Proclus répond que « s'il faut absolument avoir sous les yeux dans un seul dialogue de Platon la totalité et l'intégralité de la théologie »<sup>120</sup>, c'est vers le *Parménide* que l'on devra se tourner. De fait, le néoplatonisme est tout entier articulé autour d'une exégèse caractéristique des hypothèses sur l'Un de la seconde partie de ce dialogue<sup>121</sup>. Le premier chapitre de la *Théologie platonicienne* montre d'ailleurs que, pour Proclus, le platonisme authentique est celui qui tire toutes les conséquences de ce dialogue fondamental, prenant l'Un pour objet suprême. C'est par Plotin, qui fut l'un des premiers à pratiquer cette exégèse, que la philosophie platonicienne « a retrouvé plus tard une forme plus parfaite, et après une période où elle s'est comme retirée en elle-même [...] de nouveau elle a reparu à la lumière »<sup>122</sup>. Mais comme le montre le chapitre I 8 du même ouvrage, certains ont considéré le *Parménide* comme un exercice logique et n'ont donc pas pu en extraire quelque bienfait théologique que ce soit. Pour assimiler la doctrine théologique de l'oeuvre, il faut donc l'approcher convenablement – le *Parménide* ne saurait ainsi être assimilé aux écrits qui sont *nécessairement* bénéfiques à tous les lecteurs sans distinction<sup>123</sup>.

Comment comprendre l'exclusion d'Homère? Comme le propose R. Lamberton, Proclus applique aux livres anciens un critère assez semblable à celui qu'emploie Socrate dans les livres II et III de la *République*, et l'attitude exprimée dans la citation de la *Vie* résulte sans doute d'une méditation attentive des critiques socratiques : « he would retain the useful, and reject the potentially dangerous »<sup>124</sup>. Que les écrits homériques soient potentiellement dangereux a été montré dans la section II 2 de notre premier chapitre, en ce que, pour un seul et

<sup>119</sup> *Théol. plat.* I 6.

<sup>120</sup> *Théol. plat.* I 7, p. 31. 7-9.

<sup>121</sup> J. Trouillard en donne un excellent résumé dans « Le 'Parménide' de Platon et son interprétation néoplatonicienne » in *Revue de théologie et de philosophie*, 1972, p. 9-26.

<sup>122</sup> *Théol. plat.* I 1, p. 5. 12-16.

<sup>123</sup> Cf. la note 5 de Saffrey-Segonds (2001), p. 181, qui fait écho au commentaire de E.R. Dodds dans son édition des *Éléments de Théologie* (p. xiii, n. 2).

<sup>124</sup> R. Lamberton (1986), p. 175 et p. 180.

même mythe, il peut y avoir plus d'un usage possible. Certains de ces usages mèneront à des perversions; il ne faudra pas en imputer le blâme au mythe, mais à la « folle disposition d'âme (ἀνόητον τῆς ψυχῆς ἔξις) de ces gens-là » (I, 75.4-5). Cependant, cela suffit pour rendre les mythes homériques potentiellement dangereux, puisque ceux qui les lisent peuvent mal les comprendre et ensuite faire ou subir le mal. Comme dans le cas du *Parménide*, les mythes homériques demandent, de la part du lecteur, des capacités et dispositions particulières sans lesquelles l'enseignement caché dans les écrits ne pourra être décrypté.

L'exclusion de textes aussi essentiels que le *Parménide* et les écrits homériques paraît donc justifiée par la distinction proclienne entre ce qui est utile par nature et ce qui, quoiqu'utile pour ceux qui sont correctement disposés, peut mener à des perversions. Une autre approche de la citation de la *Vie de Proclus* est toutefois possible : considérer que les deux écrits conservés s'inscrivent dans des catégories générales, et recourent ainsi des thèmes, des styles qui dépassent ces deux seuls ouvrages.

Dans son livre *Homer the theologian*, R. Lambertson a esquissé un tel type d'analyse. Il fait des deux écrits des groupes distincts, et se demande auquel appartiennent les mythes homériques. En fait, il ne s'interroge pas, mais *affirme* la classification de Proclus « of Homer with the *Chaldean oracles* », et il va jusqu'à ajouter à ce propos que ce choix « may even seem hopelessly misguided »<sup>125</sup>. Lambertson n'explique pas clairement sa conclusion précipitée, à savoir que Homère est classé avec les *Oracles* et non avec le *Timée*. Cependant, on peut supposer qu'il range, du côté du *Timée*, les écrits plus philosophiques, et, du côté des *Oracles*, les écrits plus religieux et théologiques. Hâtons-nous de mentionner qu'une telle classification, peu importe la place ultimement accordée à Homère, n'est pas donnée explicitement par Proclus, et donc que toute réflexion à ce sujet reste au stade de la spéculation; ceci rend certes la conviction inquestionnée de Lambertson spécieuse, surtout qu'il en remet, à propos des hymnes orphiques, soutenant que Proclus « would also have placed [them] in this category [celle des *Oracles*] »<sup>126</sup>, justifiant cette thèse par l'ancienneté présumée de ces textes sacrés.

<sup>125</sup> R. Lambertson (1986), p. 180.

<sup>126</sup> R. Lambertson (1986), p. 180.

La conviction de Lambertson peut être ébranlée par un autre argument. Il suffit de constater que le *Timée* est celui de tous les dialogues de Platon (mis à part le cas exceptionnel du *Critias*) qui est le plus traversé par le *mythe* : on y assiste à une ébauche du récit de l'Atlantide qu'allait nous donner le *Critias*, et le long récit cosmologique que propose Timée est d'emblée qualifié de « mythe vraisemblable ». L'éventualité pour Proclus de classer Homère avec le *Timée*, que Lambertson ne juge pas même utile d'aborder, ne peut donc être évacuée d'emblée comme si elle était *a priori* impossible. D'autant plus que les mythes platoniciens, comme on le verra<sup>127</sup>, ont beaucoup en commun avec la poésie inspirée d'Homère.

Mais cela, comme on l'a dit, demeure purement spéculatif. Nous pouvons en revanche tirer de la citation de la *Vie de Proclus* deux enseignements instructifs : 1) Elle réitère les analyses de notre premier chapitre dans la mesure où les mythes platoniciens, dont le *Timée* nous offre deux exemples remarquables (le mythe de l'Atlantide et le mythe cosmogonique), sont utiles pour tous parce qu'ils sont éducatifs, contrairement aux mythes homériques qui nécessitent un usage convenable. 2) En isolant ainsi, parmi toutes les oeuvres anciennes, le *Timée* et les *Oracles chaldaïques*, Proclus, sans inclure Homère ou Hésiode, effectue néanmoins un rapprochement entre le mythe et les oracles. Il ne justifie pas ce choix, la citation restant insuffisante pour spécifier la nature de ce rapprochement. Toutefois, une section du *Commentaire sur la République* se veut généreuse à cet égard.

### 3. *Commentaire sur la République I, 40.5-41.2*

Proclus consacre, dans le *Commentaire sur la République*, une courte section (I, 40.5-41.2) à la considération des oracles. Il passe en revue les conséquences à tirer lorsque l'on soutient, comme Socrate au livre II de la *République*, que les dieux ne mentent pas<sup>128</sup> (Proclus ne s'y oppose aucunement). Or l'oracle est une parole du dieu, et il existe, dit Proclus, des oracles mensongers, c'est-à-dire des oracles erronés quant à leur prédiction, leur

<sup>127</sup> Cf. section II 3.2.

<sup>128</sup> Ce postulat est évidemment fondamental dans l'*Apologie* : c'est parce que le dieu de Delphes ne peut mentir que Socrate a décidé de s'enquérir de ce qu'il « pouvait bien vouloir dire » (21b) en affirmant que nul n'était plus sage que lui.

recommandation, etc. Comment concilier ces deux données? Est-ce même possible? Cet examen, comme on le verra, suggère des parallèles explicites entre le mythe et l'oracle. En effet, les arguments employés par Proclus pour résoudre la difficulté des oracles mensongers s'éloignent très peu de ses écrits sur le mythe, ailleurs dans le *Commentaire*. Nous observerons ces concordances une à une, et par la suite, nous nous intéresserons à des aspects que cette section laisse dans l'ombre.

Le premier parallèle concerne le **mode de vérité**. La problématique des oracles mensongers peut être mise en lumière de la façon suivante. L'oracle révèle au consultant un contenu dont la source première est le dieu : si, le plus souvent, des intermédiaires tiennent un rôle important dans la consultation (pensons à la Pythie delphique), c'est néanmoins au divin qu'incombe la « paternité » du message, comme on l'a vu plus tôt. Le dieu ne pouvant mentir, l'oracle devrait donc être porteur d'une vérité : la nature même de l'oracle paraît empêcher qu'il soit faux. L'expression « Oracle mensonger » semble se congédier d'elle-même, puisque le premier mot se déploie par opposition au second. Or, comme nous le verrons plus loin (section II 3), le mythe partage avec l'oracle 1) la paternité du divin, qui 2) inspire le poète agissant donc à titre d'intermédiaire. La citation suivante le prouve : « Car le poétique réside, avec simplicité de forme et de façon cachée, dans le moteur premier, à titre second et moyennant explication, dans les poètes mus par cette monade » (I, 184.2-6). Poète et Pythie sont donc tous deux les « relais » d'une inspiration primordiale.

Mais revenons à la notion de « vérité de l'oracle ». Quelle est la nature de cette vérité? Proclus nous dit que les dieux, dans leurs oracles, « se servent d'une vérité obscurcie » (I, 40.18). D'emblée, le contenu de l'oracle est ainsi perçu comme n'étant pas diaphane, mais bien obscur. La compréhension de cette vérité exige, de la part de l'interprète, des efforts certains. En effet, elle ne se livrera pas à lui simplement : « il arrive que les récepteurs n'obtiennent pas la vérité telle qu'elle est, mais telle qu'elle n'est pas » (I, 40.19-20). L'oracle, en appelant l'exégète à surpasser le sens premier, qui risque même d'être tout le contraire du sens profond, est un contenu qui comporte plus d'un niveau d'interprétation. S'il y a mensonge, c'est donc en fonction du consultant – la considération de l'oracle pris en lui-même exclut la possibilité du

mensonge. Tout en prêtant attention au sens littéral, cette lecture devra néanmoins lire à travers celui-ci, ou lire *au-dessus*.

Une telle conception de la vérité oraculaire s'éloigne à peine des réflexions sur la vérité mythique, ailleurs dans le *Commentaire*. Proclus parle, à propos du mythe, d'une « vérité qui réside dans le secret », cachée derrière des écrans apparents (τοῖς φαινομένοις παραπετάσμασιν) (I, 74.18-19; cf. aussi 73.15-16). Il mentionne également « la doctrine cachée qui s'y recèle (τῆς ἐν αὐτοῖς ἀποκρύφου θεωρίας) » (I, 85.27-86.1). L'exégète du mythe se voit initialement offrir deux choix : soit en rester aux écrans, aux revêtements (c'est-à-dire au sens littéral), soit surpasser ce donné pour s'efforcer de comprendre la vérité profonde du contenu mythique. Ces deux choix sont fondamentalement les mêmes qui se présentent à l'interprète de l'oracle.

Le deuxième parallèle porte cette fois sur le **mode de causalité**. Dans la section II 2 de notre premier chapitre, nous avons montré que Proclus rejette la position socratique qui octroie au mythe une causalité directe faisant en sorte que celui-ci, par nature, produit tel ou tel effet. Un tel mode de causalité est invalidé du moment qu'un intermédiaire s'impose entre la cause et l'effet, à savoir l'*usage*. Cet usage peut être bon ou mauvais, et il est dicté par la personne qui le professe : l'exégète qui n'est pas convenablement préparé aura forcément tendance à faire un mauvais usage des mythes. « Les mythes ne sauraient être justement tenus pour nuisibles (βλαβεροί) aux auditeurs à cause de la perversité de ceux qui en font un emploi aventureux et sans discernement, mais, en tout cela, il faut incriminer la disposition fautive et sottise (πλημμελῆ καὶ ἀνόητον ἔξιν) des usagers » (I, 76.12-15).

Dans le cas du mythe, on parle avant tout de nuisance; quant à l'oracle, c'est principalement de son mensonge. Entre le mythe et son effet, Proclus a instauré l'intermédiaire de l'usage; en ce qui a trait à l'oracle, cet intermédiaire est le consultant lui-même (et sa disposition). L'oracle n'est donc pas la cause du mensonge – il faut incriminer l'usager lui-même. Proclus exprime ces points de vue d'une façon analogue à ses réflexions sur le mythe : « le mensonge n'est pas en ceux qui rendent l'oracle, mais en ceux qui le reçoivent (τὸ ψεῦδος οὐκ ἐν τοῖς χρωσίν ἐστιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ὑποδεχομένοις τὰς χρησμοδίας) [...] les

consultants, vu leur défaut d'aptitude et leur faiblesse, reçoivent l'oracle autrement qu'il ne convient » (I, 40.6-11). Pour les mythes aussi, Proclus parle d'une fin qui devrait être atteinte (τέλους : I, 76.17), de sorte que, dans les deux cas, tous les usages pervers ne peuvent parvenir à la fin souhaitable, tandis qu'un usage correct, lui, le peut. Plus loin dans ce chapitre, notre examen de la poésie inspirée tentera d'éclaircir la nature de cet usage.

Nous pouvons souligner, comme troisième et dernier parallèle, **une distinction entre deux classes de consultants, ou d'auditeurs**. Ceux qui entrent en contact avec les oracles ne sont pas tous en mesure d'en tirer un enseignement profitable. C'est moins parce qu'ils s'y prennent mal que parce qu'ils n'ont pas le naturel approprié : parlant des oracles, Proclus soutient qu'« il arrive que, pour certains, il ne convient pas de connaître le vrai » (I, 40.12). Proclus dit d'ailleurs clairement que c'est à cause des consultants que les dieux se servent d'une vérité obscurcie, puisque, suggère A.-J. Festugière<sup>129</sup>, « ils feraient mauvais usage du vrai s'ils le connaissaient, ou [...] dans le cas d'une réponse sinistre, ils perdraient courage ». C'est surtout la première proposition de Festugière qui nous paraît juste, la seconde s'y réduisant ultimement : la « réponse sinistre » ne peut être autre chose que le vrai, puisque, comme l'a soutenu Platon, les dieux ne mentent pas. Si donc, à ces gens qui sont incapables d'atteindre le vrai, l'oracle révélait la vérité, des conséquences déplorables s'ensuivraient. C'est pourquoi la vérité est cachée, « obscurcie ».

Il faut voir que la vérité n'est pas niée (cela serait un mensonge) ou absente, mais bel et bien présente, sous des écrans que pourront traverser ceux qui en sont capables. Ces hommes sont manifestement ceux que nous avons qualifiés, dans la section II 3 de notre premier chapitre, d'« hommes inspirés »; des hommes qui, contrairement à la foule, peuvent s'élever et demeurent ouverts à des expériences privilégiées avec le divin. Cette catégorie d'hommes peut sans difficulté être appliquée aux oracles comme aux mythes. L'oracle, comme le mythe, est un « texte » entretenant un rapport avec la divinité : comme on l'a dit, par l'oracle, c'est le dieu lui-même qui parle; par le mythe inspiré, le poète exprime une vérité insufflée par les dieux. Cela porte évidemment l'importance du mythe aux plus hauts sommets, mais le niveau d'excellence que doit atteindre celui qui désire en retirer les bienfaits spirituels en est

---

<sup>129</sup> Page 57, note 4 du premier tome de sa traduction.

similairement affecté. Il apparaît donc que l'oracle et le mythe ne sauraient profiter à tous les hommes, mais seulement à ceux qui s'y sont convenablement préparés, ou qui ont les dispositions requises<sup>130</sup>.

## II. L'enjeu : poésie et théologie

Cette courte section du *Commentaire* n'épuise pas le potentiel de la comparaison entre le mythe et l'oracle. Elle laisse dans l'ombre le clou de cette étude, soit la nature comparée des rapports entre mythe et divin d'une part, et oracle et divin d'autre part.

Que l'oracle soit une révélation des dieux est indéniable; que le mythe entretienne des rapports avec le divin, non seulement notre premier chapitre l'a fait entrevoir, mais Orphée, Hésiode et Homère reçoivent en outre le statut de théologiens (οἱ θεολόγοι)<sup>131</sup> dans le *Commentaire sur la République*. Dans la *Théologie platonicienne*, Proclus écrit que « toute la théologie grecque est fille de la mystagogie d'Orphée »<sup>132</sup>. Or ce lien avec le divin doit être approfondi puisque Proclus n'est évidemment pas le premier à octroyer ce titre aux poètes. Chez Aristote par exemple, on trouve plus d'un passage sur ce sujet, les termes θεολόγος et θεολογεῖν étant toujours réservés aux poètes et à leurs discours<sup>133</sup>. Mais comme l'indique A.-J.

<sup>130</sup> Cette constatation, bien appuyée par le texte du *Commentaire sur la République*, fait naître un problème assez considérable. L'on a vu, plus tôt, que Proclus, si on lui donnait ce pouvoir, ne conserverait que les *Oracles chaldaïques* et le *Timée* parmi les livres anciens, car les autres peuvent nuire à ceux qui les abordent sans les préparations nécessaires. Or comment concilier la définition des oracles abordée au paragraphe précédent, c'est-à-dire comme une révélation pouvant être mal reçue, avec l'inclusion des *Oracles chaldaïques* au rang des livres qui procurent des bienfaits assurés pour tous ceux qui les lisent? Doit-on en conclure que le caractère 'fermé' des *Oracles chaldaïques* (en ce qu'ils forment un recueil fixe non passible de modification) permet à Proclus d'en mesurer la portée et les effets avec précision, tandis que ce sont plutôt les consultations directes, fruits de variables imprévisibles (le lieu fréquenté, l'identité du consultant et du médium, etc.), qui entraînent un risque plus accru? Une telle explication semble vraisemblable, mais la question reste ouverte.

<sup>131</sup> Comme l'indique A.-J. Festugière (tome I de sa traduction, p. 146 n. 3), en I, 126.21 Proclus désigne par οἱ θεολόγοι « les exégètes allégorisants des poèmes d'Homère, ou encore les philosophes qui expliquent théologiquement les phénomènes du Cosmos ». Il s'agit d'une exception puisque partout ailleurs ce sont les poètes précités qui sont visés par l'expression. Cette « régularité » de l'usage de tels termes par Proclus se doit d'être signalée, car, comme le souligne R. Lambertson (1986, p. 24), « the distinction between 'theologizing' by *writing* poetry [...] and 'theologizing' by *interpreting* the poetry of the ancients » n'a pas toujours été clairement effectuée par les auteurs de l'Antiquité.

<sup>132</sup> *Théol. plat.* I 5, p. 25.26-27.

<sup>133</sup> *Météor.*, B 1, 353a34 : « Les anciens qui se sont appliqués aux discours sur les dieux (οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας) »; *Métaph.*, B 4, 1000a9 : « Hésiode et ses disciples et tout ce qu'il y a de théologiens (οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδου καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι) ». Voici d'autres références puisées dans la *Métaphysique* : Λ 6, 1071b27; Λ 10, 1075b26; N 4, 1091a34. Cf. aussi R. Bodéüs (1992), p. 301.

Festugière, l'adjectif θεολογικός, qui intervient dans le livre E de la *Métaphysique*, prend un autre sens, celui de la science spéculative ou théorétique dont l'objet est immobile et séparé; « désormais, la théologie scientifique a droit de cité à côté de la théologie mythique »<sup>134</sup>. Quant à Porphyre, il qualifie Orphée<sup>135</sup> et Homère<sup>136</sup> de θεολόγος dans son exégèse d'un passage de l'*Odyssée*, et il utilise le pluriel θεολόγοι à six reprises<sup>137</sup>.

L'étymologie du mot θεολογία nous révèle que le terme fait partie de la famille des mots en -λόγος, et R. Bodéüs les a considérés dans une étude minutieuse (1992). Il écrit que « la plupart de ces mots (approximativement les trois quarts) sont composés à l'aide d'un premier élément de nature adjectivale et qualifient une façon de parler »<sup>138</sup>. Ils font fréquemment référence à des « styles » qui sont « souvent lestés d'une nuance péjorative »<sup>139</sup>; leur emploi se trouve en quelque sorte « dicté par une volonté de dérision, plus ou moins appuyée »<sup>140</sup>. Cette volonté est particulièrement claire chez les auteurs comiques, les orateurs, Platon et Aristote. Comme l'explique R. Bodéüs, « ce qui paraît disqualifier ces modes de dire (ou de faire), c'est ce qu'on pourrait appeler leur forme traditionnelle, dans le plus mauvais sens du terme »<sup>141</sup>; ce sont des modes qui ne suffisent plus, qui ne peuvent plus avoir cours désormais. Et ceci parce que « c'est souvent, chez le philosophe, la conviction qu'il est une autre façon de parler, plus rigoureuse, en rapport avec le même objet, qui appelle sur ces 'diseurs' un regard condescendant »<sup>142</sup>. Il ne fait pas de doute, selon R. Bodéüs, que, chez Platon et Aristote, « le 'théologue' soit aussi à ranger parmi les 'diseurs' chez qui l'imagination prend le pas sur la raison »<sup>143</sup>.

En parcourant le précédent paragraphe, l'on constate que, de Platon à Proclus, le sens de θεολογία s'est considérablement modifié. Nous en avons notamment pour preuve un passage de la *Théologie platonicienne* (I 4), qui inclut tant la dialectique et les mathématiques que

<sup>134</sup> *La révélation d'Hermès Trismégiste* II, p. 601.

<sup>135</sup> *L'antre des nymphes dans l'Odyssée*, par. 16.

<sup>136</sup> *L'antre des nymphes dans l'Odyssée*, par. 32.

<sup>137</sup> Pour les références, cf. R. Lambertson (1986), p. 29 (n. 88).

<sup>138</sup> R. Bodéüs (1992), p. 302.

<sup>139</sup> R. Bodéüs (1992), p. 302.

<sup>140</sup> R. Bodéüs (1992), p. 308.

<sup>141</sup> R. Bodéüs (1992), p. 314.

<sup>142</sup> R. Bodéüs (1992), p. 326.

<sup>143</sup> R. Bodéüs (1992), p. 327.

l'inspiration divine et les mythes dans les quatre modes d'exposition de la théologie. Si Platon et Aristote condamnent généralement les θεολόγοι parce qu'ils substituent l'imagination à la raison et aux argumentations<sup>144</sup>, Proclus insiste plutôt sur l'origine divine (supra-rationnelle) des textes théologiques de la tradition; à cet effet, nous aurons l'occasion de voir, dans la section II 2.3. de ce chapitre, la complémentarité de la raison et de l'inspiration dans la genèse des mythes. Il faut également souligner que chez Proclus, les mots θεολόγος et θεολογία ne sont jamais employés avec dérision ou ironie; ils lui permettent au contraire de conférer une autorité remarquable à certaines figures essentielles de la tradition hellénique. Les théologiens, comme les Brahmanes indiens et les Mages perses, sont après tout « ceux qui l'ont emporté en sagesse »<sup>145</sup>.

D'autre part, la « forme traditionnelle » de la θεολογία est certes reconnue par Proclus, mais c'est précisément cette forme qui emporte son adhésion : contrairement à Platon (avec les τύποι περὶ θεολογίας du deuxième livre de la *République*) et à Aristote (avec la θεολογική), il ne cherche pas à lui substituer une autre « façon de parler »<sup>146</sup>, mais l'intègre dans son réseau de références privilégiées. La théologie des poètes ne devient pas chez lui une autorité suprême trônant au-dessus de toutes les autres<sup>147</sup>, mais elle se veut néanmoins l'une des autorités les plus importantes avec Platon, les *Oracles chaldaïques*, ses prédécesseurs, etc.

Il faut voir en outre comment les termes θεολογία et θεολόγος ont été compris par les prédécesseurs néoplatoniciens de Proclus. L'exemple le plus éclairant se trouve certes chez Jamblique, dans la section I 2 du *De Mysteriis*. Le passage est célèbre, et se veut le fondement d'une nouvelle ère du néoplatonisme en vertu de l'importance qui est accordée à la théurgie. Jamblique y présente un résumé de sa méthode : « Nous te répondrons sur tout en termes propres, traitant théologiquement les questions théologiques, théurgiquement les questions théurgiques et philosophiquement les questions philosophiques ». C'est donc dire qu'à

<sup>144</sup> R. Bodéüs (1992), p. 327.

<sup>145</sup> *In Tim.* I, 208.17-22.

<sup>146</sup> R. Bodéüs (1992, p. 333-335) précise cependant que le propos de la θεολογική (qui à proprement parler porte sur les premiers principes et non sur les dieux) est somme toute étranger au propos essentiel de la θεολογία et n'a donc pas comme tâche de se « mesurer » à elle sur son propre terrain; « l'interprétation courante », comme la qualifie R. Bodéüs (p. 334) en s'y opposant, tend toutefois à envisager la « science des principes » en tant que « théologie purifiée ». Cf. aussi G. Naddaf (2000), p. 32-33.

<sup>147</sup> Nous reviendrons sur l'impossibilité d'établir avec exactitude une hiérarchie des sources de la pensée de Proclus, plus tard dans ce chapitre et dans notre conclusion.

différents objets correspondent différents types de connaissances et d'expériences. Ceci est d'autant plus vrai des êtres divins : « l'âme humaine doit les atteindre par une connaissance analogue à leur être »<sup>148</sup>, c'est-à-dire par celle qui procède d'idées pures et non de conjectures, d'opinions, de syllogismes. La science des choses divines n'a rien à voir avec la science des choses humaines. Loin du calcul, de la délimitation conceptuelle, l'homme doit plutôt envisager une « intuition innée »<sup>149</sup>. La pure intuition paraît s'éloigner du discours humain; or, des trois domaines abordés plus haut, à savoir la théurgie, la théologie et la philosophie, seul le premier semble conforme à cette intuition<sup>150</sup>. Jamblique conserve à la théologie une place importante dans sa définition du culte, mais le savoir qu'elle procure à l'homme, s'il est nécessaire, n'est pas suffisant : ainsi peut-on dire que « la théurgie vient parfaire la théologie »<sup>151</sup>, qui reste avant tout une voie rationnelle et discursive<sup>152</sup>. On en conclut que la théologie, tout autant que la philosophie, perd de son importance, et que la théurgie quant à elle jouit d'un prestige accru du fait de sa communion plus importante avec le divin<sup>153</sup>.

Étonnamment, la théologie retrouve chez Jamblique la dimension péjorative qui était la sienne chez les orateurs, Platon et Aristote. Il ne lui substitue cependant pas les τύποι περὶ θεολογίας platoniciens ou la θεολογική aristotélicienne, mais plutôt la *théurgie*, nouvelle donnée essentielle dans le néoplatonisme tardif. L'on peut soutenir que les théologiens sont pour Jamblique, comme pour Platon et Aristote, des « diseurs »; leurs discours, sans être complètement dépourvus de valeur, restent inadéquats. Contrairement à Platon et Aristote, toutefois, cette inadéquation du discours théologique n'est pas provoquée par l'absence de la démarche rationnelle et argumentative... mais par sa présence! En effet, la théologie comme l'entend Jamblique use non seulement d'opinions et de conjectures, mais aussi du calcul et de la délimitation conceptuelle. Ce calcul est en deçà de la théurgie, qui seule procure à l'homme une connaissance unitive, intuitive et pure.

<sup>148</sup> *De Myst.* I 3.

<sup>149</sup> *De Myst.* I 3.

<sup>150</sup> Il est clair que l'on ne peut s'unir aux dieux par la seule philosophie spéculative selon Jamblique (cf. *De Myst.* II, 11).

<sup>151</sup> C. Van Liefferinge (2002), p. 207.

<sup>152</sup> *De myst.* I 8. Sur les modes de la théologie dans le *De Mysteriis*, cf. C. Van Liefferinge (1999), p. 27-29.

<sup>153</sup> Tout le texte de Jamblique doit se lire non seulement comme la réponse d'un théurge à un philosophe (au premier chef Porphyre), mais aussi à un théologien, puisque celui-là aussi commet l'erreur de subordonner la puissance des *erga* théurgiques aux *logoi* théologiques.

Proclus hérite-t-il de cette conception jambliquienne de la théologie? Malgré la suprême dignité de son objet, la théologie n'est-elle pour Proclus qu'un discours humain et rationnel sur les dieux, ou prend-elle part elle aussi, comme la théurgie, comme la révélation oraculaire, à une communion intime avec le divin? Cette question nécessite une double réponse. Dans un premier temps, la théologie reste pour Proclus un discours humain sur l'Un et les hénades<sup>154</sup>, discours susceptible d'être une discipline structurée, scientifique; en font foi, surtout, les *Éléments de théologie*. Ainsi pouvons-nous dire que le Proclus des *Éléments* est un théologien puisqu'il pratique la théologie comme science<sup>155</sup>. Dans son *Commentaire sur l'Alcibiade*, il distingue la θεολογία de l'éthique et la théologie n'a alors aucun lien explicite avec la mythologie<sup>156</sup>. Mais Orphée, Homère et Hésiode sont-ils des théologiens en ce sens particulier? Pour de tels poètes aussi, on parle d'une théologie qui se veut un discours sur le divin, mais il semble bien que ce n'est pas en vertu de leur approche systématique et scientifique qu'ils reçoivent ce titre<sup>157</sup>. C'est bien plutôt parce que, contrairement aux autres poètes, leur poésie est *inspirée, mystique*. Que la théologie ne se réduise pas selon Proclus à la seule approche scientifique est du reste très clair si nous lisons la *Théologie platonicienne*. Étudiant les modes d'exposition de la théologie chez Platon, il en suggère quatre : l'inspiration divine, la dialectique, les symboles (mythes) et les images (choses mathématiques)<sup>158</sup>.

On ne trouve pas, dans le *Commentaire sur la République*, une analyse explicite de ce qu'est le θεολόγος selon Proclus. Du point de vue implicite, en revanche, nous bénéficions de plusieurs indices. Si Orphée, Homère et Hésiode sont non seulement des poètes mais aussi et surtout des théologiens, c'est que leurs écrits surpassent en majesté ceux des autres auteurs qui ne reçoivent pas un tel titre. Il ne suffit donc pas de faire du θεολόγος « celui qui fait des discours sur les dieux » : comprendre le θεολόγος, ce sera saisir ce qui, dans un texte poétique, fait de son auteur un théologien; c'est, à travers l'oeuvre, l'homme et son rapport au divin qui

<sup>154</sup> *Théol. plat.* I 3, p. 14-16.21.

<sup>155</sup> D. O'Meara (2000) a cependant bien montré que même dans ses textes les plus rigoureusement structurés – les *Éléments de théologie*, l'exégèse de la seconde partie du *Parménide* –, les analyses procliennes tentent de fournir « à l'âme raisonnante des exercices spirituels lui donnant les moyens de dépasser le plus haut niveau de la pensée scientifique », dans la mesure où « l'expression propositionnelle et le concept qu'elle inspire restent inférieurs à l'union cognitive » (p. 289). Le livre de S. Rappe (2000) corrobore largement cet avis.

<sup>156</sup> *In Alc.*, 317.18.

<sup>157</sup> Comme l'écrit W. Burkert (1992, p. 71), le mythe « est le 'discours au sujet des dieux' (*theologia*), mais il reste expérimental, allusif et accessoire, loin d'une théologie systématique ».

<sup>158</sup> *Théol. plat.* I 4.

se profileront peut-être. Cet examen ne pourra s'effectuer sans que nous approfondissions ce qu'est, selon Proclus, la poésie inspirée. L'on a entrevu, dans la section II 1 de notre premier chapitre, la reconnaissance par Proclus de mythes plus divinement inspirés (τοὺς ἐνθεαστικωτέρους; I, 76.26); ces mythes, supérieurs aux seuls récits éducatifs, pourraient bien s'avérer le trait caractéristique des théologiens et, de ce fait, la justification ultime de leur titre<sup>159</sup>.

### 1. Les types de la poésie : le second classement

À proprement parler, le second classement du *Commentaire sur la République* ne distingue pas les différents types de mythes (comme l'avait fait le premier), mais de poétiques. Or la mythologie, qui est l'apanage surtout d'Orphée, d'Homère et d'Hésiode, ne recoupe pas toute la poésie, celle-ci comptant des poètes tels Pindare et Simonide qui n'ont pas composé de mythes. L'on peut cependant étendre la portée du classement de la poésie aux mythes, puisque c'est bien pour défendre ceux-ci que Proclus procède à un examen de la poésie : il n'est que peu préoccupé, dans son *Commentaire*, par des poètes autres qu'Homère<sup>160</sup>.

Un postulat dont le crédit revient à Proclus lui-même précède la distinction proprement dite. Il écrit : « faisons partir notre enseignement à ce sujet des observations que voici. Nous disons qu'il y a dans l'âme, pour parler en gros, trois espèces de vie (τριττὰς ἐν ψυχῇ εἶνάι φαμεν ὡς τὸ ὄλον εἰπεῖν ζωάς » (I, 177.14-15). Ce sujet – « les espèces de la poétique chez Platon » (I, 177.8-9) – ne pourra donc être traité que si nous tenons compte de ces remarques essentielles qui dicteront la suite de l'argumentation. Tandis que la nature même du mythe avait orienté le premier classement, le second trouve sa source directe dans la doctrine de Proclus sur l'âme.

<sup>159</sup> Dans un article récent, C. Van Liefferinge (2002) suggère que Proclus assimile Homère non seulement au théologien, mais aussi au théurge : « ce n'est pas forcer le texte de Proclus de dire que, appartenant aux gens qui savent et ayant livré des paroles inspirées par les dieux [...] Homère est bien, aux yeux du Diadoque, détenteur de la science divine que possède également le théurge » (p. 207).

<sup>160</sup> Lorsqu'il aborde d'autres poètes, c'est, comme on le verra, pour bien les distinguer d'Homère et montrer la supériorité de ce dernier.

Résumons brièvement les trois espèces de vie énumérées par Proclus. La vie la plus parfaite amène l'âme à sortir d'elle-même, et ainsi à se relier aux dieux du fait qu'elle « a dépassé son propre intellect, a éveillé en elle le symbole ineffable (τὸ ἄρρητον σύνθημα<sup>161</sup>) de la substance unitaire des dieux » (I, 177.18-20), unissant sa propre lumière au divin. La seconde vie est mitoyenne, dans la mesure où si par elle l'âme « est sans doute descendue de la vie inspirée des dieux (ἀπὸ τῆς ἐνθέου καταβάσα ζωῆς) pour se retourner vers elle-même » (I, 177.25-26) et si elle est donc à même de ramener à l'identité le pensant et le pensé, elle doit néanmoins se rabattre sur cette pensée discursive, l'intellect et la science étant ses principes d'activité; pensée discursive qui, on le sait depuis Plotin, appelle un niveau d'unité supérieure à elle<sup>162</sup>. La troisième vie, quant à elle, loin d'amener l'âme à s'élever hors du sensible, l'entraîne dans des « puissances moins valables » (I, 178.3), elle a recours à des imaginations et des sens irrationnels. En gros, les trois vies correspondent aux hypostases plotiniennes : si la vie la plus élevée s'apparente à l'Un et au divin, la seconde est au niveau du νοῦς et de sa pensée réflexive, tandis que la troisième évoque le contact de l'âme avec le monde sensible<sup>163</sup>.

À partir des trois espèces de vies de l'âme, Proclus propose une division triadique de la poétique<sup>164</sup> qui fait correspondre les six termes par couples. Il montre ensuite que Platon procède lui aussi à cette même classification; cet argument défendu, il repère chez Homère les trois types de la poétique, et dénote la prédominance, chez lui, de la poésie inspirée.

Mais avant d'étudier de plus près cette poésie inspirée, voyons comment Proclus, dans sa réflexion sur les mythes homériques, « disqualifie », pour ainsi dire, les deuxième et

<sup>161</sup> Les συνθήματα, fondamentaux pour la théurgie, sont des « symboles » dont la signification profonde va beaucoup plus loin que ce que nous entendons communément aujourd'hui par ce même terme; nous y reviendrons dans la section 2.3.

<sup>162</sup> L'introduction par Plotin du « P.A.S. » (« Principe de l'Antériorité du Simple », selon la formulation de D. O'Meara) dans le néoplatonisme s'explique notamment par sa compréhension d'Aristote : si Plotin maintient lui aussi que l'Intellect et son objet de pensée coïncident, il rejette qu'il puisse s'agir d'une simplicité absolue. Ceci est particulièrement clair à la lecture de ces passages : « s'il [l'Intellect] est ce qui pense et ce qui est pensé, il sera double et non pas simple, et il ne sera pas non plus l'unité » (VI 9, 2, 36-37); « l'âme fait l'expérience de son manque d'unité, et elle n'est plus totalement une, lorsqu'elle acquiert la science de quelque chose; car la science est un discours, et le discours est multiple » (VI 9, 4, 3-6).

<sup>163</sup> Cf. A. Sheppard (1980), p. 192.

<sup>164</sup> Ce n'est pas la première fois dans le *Commentaire* que Proclus met en parallèle les mythes et les types de vies. Dans la foulée de son premier classement, il écrivait en effet : « il faut distinguer entre les vies de ceux qui en font usage (τὰς τῶν χρωμένων αὐτοῖς ζωάς), poser les unes comme juvéniles et nourries encore dans les mœurs tendres du jeune âge, les autres comme capables d'être éveillées vers l'intellect et vers toutes les classes divines » (I, 76.28-77.2), les deux types correspondant respectivement aux mythes éducatifs et aux mythes inspirés.

troisième types, qui selon lui sont peu aptes à nous faire saisir toute la portée de ces récits. Nous empruntons cette approche « à rebours » pour la raison suivante : que le premier type soit de loin le plus utile pour comprendre ce qui fait d'Homère un θεολόγος est déjà évident à la lumière de la première classification – rappelons-nous que les mythes d'Homère y ont été placés dans la seule catégorie des mythes inspirés. Mais les causes de la relativisation par Proclus des deux autres types sont moins évidentes, et leur étude nous permettra par ailleurs de mieux cerner l'importance de la poésie la plus élevée.

### 1.1. Relativisation des deuxième et troisième types

Observons d'abord comment le troisième type, la μιμητική (divisée en τὸ εἰκαστικόν [« art de représenter »] et τὸ φανταστικόν [« art illusionniste »]), est éloigné d'Homère par Proclus dans la deuxième classification. Il limite les occurrences du troisième type chez Homère à quelques situations typiques. L'aspect illusionniste intervient lorsque, délaissant les choses elles-mêmes, Homère montre ces choses selon un point de vue humain - au chant III de l'*Odyssée* par exemple, il dit « que le soleil se lève en sortant d'un certain lac, et de même pour son coucher » (I, 192.24-25). Il ne s'agit pas d'une imitation, mais d'une illusion en ce que le poète présente volontairement comme vrai le simple *reflet* d'une chose en soi : cette poésie « cultivates the appearance of reality but abandons the goal of exact reproduction of the model »<sup>165</sup>. L'aspect imitatif, quant à lui, intervient quand Homère représente les différents caractères des hommes, selon la situation dans laquelle se trouvent les héros. Homère imite donc alors, comme le peintre, des traits humains, et son oeuvre vient la troisième quant à la vérité.

Si ce type est si bas, il convient de se demander pourquoi Homère l'a-t-il même employé. Proclus nous suggère que c'était « pour trouver créance auprès du vulgaire, et puisqu'il n'y a pas nécessité absolue que toute poésie de ce genre soit écartée de l'art poétique » (I, 195.20-22). C'est parce que le troisième type s'adresse plus particulièrement à la foule, donc qu'il peut plus facilement se faire comprendre d'elle, et aussi parce que l'art poétique, s'il peut et doit tendre vers un plus noble but que cette seule imitation, n'a pas à

<sup>165</sup> R. Lamberton (1986), p. 192.

s'affranchir complètement de ce qui, en elle, est le plus bas. La poésie imitative, si peu élevée qu'elle soit, reste tout de même de la poésie.

Dans un deuxième temps, Proclus cantonne au troisième type un autre groupe de poètes. Les *tragiques*, ceux-ci ne visant « qu'à ensorceler les âmes de la multitude (τῆς τῶν πολλῶν στοχαζόμενοι ψυχαγωγίας) » (I, 195.23)<sup>166</sup>. Ces poètes ont parfois emprunté des thèmes aux récits homériques et Proclus ne nie pas qu'ils s'inscrivent dans le sillage d'Homère, qui leur a « ouvert la voie (ἡγεμῶν τῆς τραγωδίας "Ὀμηρος) » (I, 196.5). Cependant, ces poètes n'ont voulu rivaliser qu'avec le degré le plus bas de la poésie homérique; l'origine de leurs carences est à trouver dans leur propre impuissance (ἀδυναμίαν : I, 196.4), dans leur inaptitude à dépasser un type cantonnant les âmes des auditeurs ou lecteurs dans le sensible, et non chez Homère lui-même, le troisième type tenant une part bien maigre dans ses récits. Proclus soutient qu'il s'agit, et de loin, du type le moins représentatif des mythes homériques (I, 195.19-21).

À l'autorité des textes d'Homère sur le genre imitatif s'ajoute celle de Platon : que le troisième type soit sévèrement critiqué par Platon est l'évidence même. Dans le dixième livre de la *République*, Socrate ne bannit pas toute la poésie. La « forme de poétique » (I, 196.21) que Socrate rejette est justement ce plus bas degré de la poésie. En cela, Socrate va plus loin que Proclus, lequel ne s'oppose pas expressément à la poésie imitative. Et il ne faut pas oublier qu'en rejetant le troisième type, Socrate a également voulu rejeter tout Homère. Que ce genre soit bel et bien présent dans les mythes homériques, Proclus, comme on l'a vu, en convient; mais que Socrate en fasse celui qui représente le mieux Homère est inadmissible. En effet, « il faut caractériser chaque auteur selon celle de ses opérations qui est la plus noble (κράτιστον) et non celle qui est la plus basse » (I, 199.3-4) : le propos d'un auteur, conformément au classement des trois types, doit donc être ramené à ses différentes composantes organisées selon un ordre hiérarchique d'importance qui seul nous permettra de distinguer l'essentiel et

<sup>166</sup> Pour une expression semblable (πρὸς τὴν τῶν ἀκούοντων ἐξειργασμένη ψυχαγωγίαν), voir, peu après, I, 198.10-11; Proclus ajoute les comiques aux tragiques. Plus tôt dans son *Commentaire* (I, 49.13-51.25), il s'était opposé à la notion aristotélicienne de κάθαρσις appliquée à ces poésies, sans toutefois nier la nécessité, pour le politique, d'imaginer un autre type de κάθαρσις qui, contrairement à celle que provoque le drame, ne rendrait pas plus intense notre attachement aux passions. L'ensorcellement des auditeurs est un aspect qui ne concerne que ce troisième genre de poésie (voir I, 179.26-27).

l'*accessoire* dans son discours (philosophique ou mythique). C'est évidemment sur l'essentiel que nous devons insister. L'essentiel, c'est la préoccupation principale, le but vers lequel tend l'écrit; l'*accessoire*, c'est ce qui a été inclus sans que l'auteur en fasse le foyer de son oeuvre, ou plutôt *ce par quoi* l'essentiel pourra ultimement se manifester. Pour illustrer cette dernière possibilité, Proclus nous offre un exemple puisé chez Platon lui-même : les différents niveaux d'imitation dont nous sommes témoins dans le *Timée* et le *Critias*<sup>167</sup> sont accessoires, le bien essentiel étant « la doctrine philosophique de Platon » (I, 199.10), qui, si elle recourt à l'imitation, ne saurait en aucun cas s'y réduire<sup>168</sup>.

Ce n'est donc pas en consacrant nos efforts exégétiques à un examen plus approfondi du troisième type que nous pourrions le plus clairement mettre en lumière la philosophie proclienne du mythe, puisque ce type n'occupe qu'un rôle infime dans les récits mythiques dont traite Proclus dans son *Commentaire*. Dans sa considération de l'imitation poétique, Proclus est éminemment platonicien : il se refuse à tirer de cette imitation certains bienfaits, contrairement par exemple à Aristote dans sa *Poétique* et à l'auteur du traité *Sur le sublime*. Qu'en est-il maintenant de la poésie didactique? Ce second type s'avère tout aussi peu approprié que le troisième; mais il nous faudra cette fois le confronter à la problématique de notre premier chapitre.

Le poète qui pratique ce second type le fait parce qu'il possède un savoir. Ainsi Théognis, selon un passage des *Lois* (629e et sq.), enseigne excellemment la vertu et doit être vu comme « guide et conseiller de la vertu totale » (I, 187.22-23), ses vers qui portent sur le sujet illustrant cette connaissance profonde; ainsi, également, le poète cité dans le *Second Alcibiade* (142e et sq.), qui sait déterminer la séparation entre les biens et les maux du fait d'une connaissance certaine. Cette poésie est bien caractérisée par cette remarque de Proclus : « la poétique capable de définir les opinions droites appropriées aux états d'âme dans le juste

<sup>167</sup> Ce choix de dialogues aussi imprégnés par le mythe – alors que d'autres candidats, pour illustrer l'imitation platonicienne de la guerre ou de la paix entre autres choses, sont nombreux – n'est certes pas un hasard ici.

<sup>168</sup> Il est clair que, selon Proclus, le genre imitatif peut fort bien cohabiter avec les deux autres et ne pas « enfreindre » leur portée. Comme en fait foi l'exemple donné par Proclus du *Timée* et du *Critias*, l'imitation peut se vouloir, ainsi que l'écrit R. Lamberton (1986, p. 194), « a vehicle for discourse of higher sorts » car c'est par lui que se révèle alors l'essentiel. Pour A. Sheppard (1980, p. 164), cette présence du plus bas type de poésie dans l'œuvre d'Homère s'inscrit dans la foulée du principe néoplatonicien selon lequel « tout est en tout selon sa nature propre ».

milieu est celle aussi, je suppose, qui s'est formée selon la science la plus élevée (κατὰ τὴν τελέαν ἐπιστήμην) » (I, 188.25-27).

Parmi les trois types, seul le deuxième résulte de la science véritable; cette connaissance discursive est à même de définir l'opinion droite. La poésie didactique est donc bénéfique, « oeuvre de prudence (φρονήσεως) et d'une science non la première venue » (I, 188.23-24). En fait, elle jouira de sa plus pleine utilité si on la considère dans l'optique des critiques de Socrate dans la *République*. Reportons-nous d'abord à l'élaboration du « programme d'éducation des gardiens » des livres II et III : son but fondamental est d'inculquer au gardien les opinions requises pour qu'il puisse bien effectuer la tâche qui lui est propre (377b)<sup>169</sup>. Contrôler le façonneur de mythes, ce ne sera au fond que le contraindre à composer ses récits selon le deuxième type; après tout, les *tupoi* philosophiques et théologiques qu'énonce Socrate pour une représentation correcte de la divinité soulignent cette exigence d'un savoir fondant tout mythe acceptable. C'est aussi pourquoi, comme on l'a vu<sup>170</sup>, une connaissance juste aura nécessairement comme conséquence la composition de mythes valables : on rejoint ici, en quelque sorte, le « paradoxe socratique » de la vertu-science selon lequel, en morale, celui qui connaît la vertu est vertueux de toute nécessité. À la « causalité directe » que le mythe exerce sur la vertu de son lecteur (causalité sur laquelle repose une grande partie de l'éducation des gardiens, du moins dans ses commencements), il faut ajouter un degré supérieur de causalité en ce que la connaissance du poète engendrera elle-même des mythes acceptables. Que le second type soit celui qui paraisse le plus valable selon le Socrate de la *République* est également clair si l'on observe les critiques formulées dans le livre X. La phrase-clé de cet examen – « il est nécessaire qu'un bon poète, s'il doit exceller sur les sujets de sa création poétique, possède le savoir requis pour créer » (598e) – fait d'emblée appel à la poésie savante. Le poète ne sera donc efficace que si son traitement des divers sujets qu'il a choisis est orienté par la connaissance qu'il en possède. Cette connaissance du poète relève du second type de poésie, qui est une « poésie de l'entendement ».

Dans le paragraphe précédent, nous avons parlé du « Socrate de la *République* ». Il ne faut en effet pas perdre de vue que c'est de *ce* Socrate seulement que l'on traite ici. Que le

<sup>169</sup> Voir, à ce sujet, la section I 2 de notre premier chapitre.

<sup>170</sup> Premier chapitre, section II 2.

poète ne pratique pas un art (τέχνη) qui résulterait d'un savoir, mais qu'il soit plutôt inspiré, et par là incapable d'offrir une explication rationnelle ni des sujets de ses écrits, ni de sa « méthode », cela semble se dégager, comme Proclus le souligne, de dialogues tels l'*Ion*<sup>171</sup> et le *Phèdre*. La *République* ne s'aventure toutefois pas sur ce terrain, puisque Socrate y est avant tout préoccupé par le rôle du poète et de ses mythes dans l'éducation des gardiens, et non par la beauté et les plaisirs que recèlent ses mots<sup>172</sup>. En contrepartie – et c'est cet aspect que Proclus reconnaît et souligne avec insistance – ce déni du « savoir » des poètes, dans la *République*, garde une porte ouverte (bien qu'avec une certaine méfiance) pour, peut-être, une *autre* forme de savoir, cette *inspiration* qui est étudiée dans l'*Ion* et le *Phèdre*<sup>173</sup>. Porte dont le très faible entrebâillement, dans la *République*, s'explique avant tout par le but de l'examen des mythes – l'élaboration du meilleur « programme d'éducation »<sup>174</sup>.

## 2. Aspects de la poésie inspirée

Comme l'a bien souligné A. Sheppard, Proclus, lorsqu'il lit les critiques socratiques de la *République*, est fidèle au texte de Platon puisqu'il cherche, lui aussi, à cerner le statut proprement ontologique de la poésie<sup>175</sup>. Il lui faut montrer que ce n'est pas toute la poésie qui se réduit à la seule imitation du sensible : « to answer Plato on his own terms he must show that at least some poetry is better than 'third from reality' »<sup>176</sup>, et par là suggérer une conception de la poésie libérée des pièges de l'imitation<sup>177</sup>. La poésie inspirée nous aidera à comprendre ce qui fait de son auteur un théologien en ce que son œuvre participe à une vérité fondamentale et

<sup>171</sup> L'exégèse proclienne de l'*Ion* ne relève pas d'ironie dans les remarques finales de Socrate, contrairement à bien des commentateurs modernes. Très souvent, nous semble-t-il, la soi-disant ironie de Platon dans l'*Ion* est invoquée pour lever l'apparente contradiction entre ce dialogue et la critique de la poésie de la *République*. Si Proclus convient que les deux œuvres offrent une conception différente du statut et de l'activité du poète, il ne s'en remet pas à l'ironie pour aplanir les difficultés.

<sup>172</sup> Voir la note 58, au premier chapitre.

<sup>173</sup> Comme l'indique fort justement A. Sheppard (1980), « inspired poetry [dans la *République*], while admittedly unsuitable for the education of the young, is otherwise left unscathed » (p. 163).

<sup>174</sup> Un interprète moderne pourrait avancer cette objection : puisque, selon toute vraisemblance, la *République* est postérieure à l'*Ion*, on voit mal comment elle pourrait préparer les analyses de cette autre oeuvre. Or la position « évolutionniste », qui prétend que la pensée de Platon s'est modifiée sur certains points de doctrine au fil du temps, ne se pose pas chez les néoplatoniciens car la doctrine de Platon forme selon eux un tout homogène, en dépit des apparences. C'est entre autres ce qui explique que les apparentes contradictions de Platon sur la poésie (et Homère, surtout) troublent Proclus, qui s'efforcera de les harmoniser. À ce titre, l'*Ion* complète la *République* davantage qu'il ne la contredit (cf. A. Sheppard [1980], p. 105 sq.).

<sup>175</sup> A. Sheppard (1980), p. 162.

<sup>176</sup> A. Sheppard (1980), p. 162.

<sup>177</sup> R. Lamberton (1986), p. 195.

succède à une expérience qui dépasse le raisonnement discursif. Notre examen de la poésie inspirée débutera par l'étude de sa condition de possibilité (elle doit être une « poésie aveugle »); puis, notre réflexion nous orientera vers trois thèmes fondamentaux du néoplatonisme (postplotinien surtout), c'est-à-dire la perspective d'un « savoir d'au-delà du savoir »<sup>178</sup>, l'importance des cultes à mystères et de la théurgie et, enfin, l'utilité conférée à la *μανία*.

Mais avant de poursuivre, il importe de faire une remarque : lorsque nous parlons d'une « connaissance qui réside dans les mythes », il faut garder à l'esprit que cette connaissance peut être a) celle du poète, ou b) celle de l'exégète. Ces deux savoirs ne sont pas de même nature, et nous nous efforcerons de bien les distinguer dans les sections à venir.

## 2.1. Une poésie aveugle

Dans le dixième livre de la *République*, Homère est considéré comme le créateur de mythes par excellence, le chef de file des poètes (598d); dans son *Commentaire*, Proclus soulignera par ailleurs tous les passages dans lesquels Platon encense Homère<sup>179</sup>. Proclus est un platonicien qui, dans le *Commentaire sur la République*, est aussi un « homérique »; il convient donc, pour mieux comprendre ce qu'est la poésie inspirée, d'étudier le portrait d'Homère que dresse Proclus. Les considérations sur « Homère, l'homme » sont rares, mais cruciales puisqu'elles s'intègrent parfaitement à la conception proclienne de la poésie inspirée. Proclus interprète en effet l'homme comme son œuvre.

Une section de la sixième dissertation (I, 173.4-177.3) porte sur la cécité présumée d'Homère et prend la forme d'une exégèse de *Phèdre* 243a-b. Cette exégèse, sans aboutir à une réfutation complète, offre néanmoins une rectification importante. Dans ce passage du dialogue platonicien, Socrate parle d'erreurs commises dans des discours et qui nécessitent une purification. L'exemple employé concerne deux poètes, Homère et Stésichore; tous deux furent

<sup>178</sup> L'expression est de J.-M. Narbonne (2002), p. 477.

<sup>179</sup> Surtout dans la section I, 154.14-159.7; Proclus y aborde des passages tirés du *Phédon*, des *Lois*, du *Minos*, du *Gorgias*, de l'*Apologie*, du *Banquet* et de l'*Ion*. La section portant sur Platon en tant qu'émule d'Homère (Ὁμήρου ζηλωτής) (I, 163.10-172.30) tend vers un objectif semblable.

privés de la vue pour avoir dit du mal d'Hélène. À la différence d'Homère, Stésichore connut la cause de sa cécité par l'inspiration des Muses; il se rétracta et composa trois nouveaux vers, ce qui lui fit recouvrer la vue.

Comment interpréter cette anecdote? À prime abord, le défenseur d'Homère paraît dans une mauvaise posture, et l'on pourrait croire que « Platon anéantit complètement la gloire d'Homère » (I, 173.9-10). Dans le contexte du *Commentaire* et de la préférence de Proclus pour la poésie inspirée, l'on pourrait en effet s'étonner que c'est Stésichore et non Homère qui est dit inspiré des Muses (μουσικός). D'autre part, le passage est irrécupérable pour un homérique si l'on conçoit la vue retrouvée comme une vertu, et la cécité prolongée comme une déchéance; c'est sur ce point précis que Proclus suggère une approche exégétique qui octroie un sens puissant non seulement à cette cécité, mais aussi à la poésie qui en résulte. Cette approche a pour foyer les desseins respectifs des deux poètes. Voyons donc comment Proclus interprète la « parole impie (βλασφημίας) » (I, 173.25) de Platon contre Homère.

Quand Stésichore écrit sur Hélène, nous dit Proclus, il a en vue la réalité historique, et cela oriente forcément son œuvre. Étant donné qu'un récit historique n'a de la valeur que s'il respecte la totalité des faits, l'erreur du poète méritait donc la punition encourue. Or Homère – non seulement à propos d'Hélène mais partout ailleurs dans sa poésie – a procédé tout autrement. Comme Platon<sup>180</sup>, Homère n'a pas beaucoup d'égards pour les faits historiques dans la composition de ses mythes. Et ceci parce qu'il a quitté le visible (changeant et donc historique) pour l'invisible, les beautés sensibles pour la Beauté en soi. C'est précisément en vertu de ce mouvement mystique, de cette attitude paradoxale (au sens grec du mot) que d'autres façonneurs de mythes ont créé le récit de sa cécité : « Comme il s'était éloigné des beautés qui ont leur siège dans le sensible, qu'il avait établi sa pensée au-dessus de toute harmonie visible, qu'il avait élevé l'intellect de l'âme vers l'harmonie invisible et réellement existante et s'était laissé conduire vers la vraie Beauté, les gens accoutumés à inventer de telles fables ont dit qu'il avait perdu la vue » (I, 174.5-10).

<sup>180</sup> À propos du mythe d'Er, Proclus écrit : « Que d'ailleurs la réalité historique soit telle ou non, il est vain de le chercher (ζητεῖν ἄτοπον), car, bien que Platon n'invente nullement de façon mensongère ces sortes de faits, il les assume toujours pour le besoin du but qu'il se propose » (II, 110.24-111.2).

La cécité d'Homère est donc un mythe. Mais que cette cécité soit historique ou non, il s'agit d'une sorte de « mythe fondateur »<sup>181</sup>, puisqu'elle s'est immiscée dans l'œuvre elle-même. Proclus suggère qu'Homère a inclus un *alter ego* dans ses récits, soit Démodocos, le chantre des Phéaciens dans l'*Odyssée*. Démodocos est mis par Homère « devant nos yeux comme le modèle de sa propre vie inspirée des dieux » (I, 174.16-17). Au vers 64 du chant VIII, on peut lire que le dieu pourvoyeur de l'art médical « avait privé [Démodocos] de ses yeux, mais comblé de doux chants ». Tandis que, dans le passage du *Phèdre* abordé plus haut, la cécité continue d'Homère était perçue comme une punition, une déchéance, le parallèle avec Démodocos permet à Proclus de l'envisager avec une « compensation », un *don* positif. À la cécité punitive qui prive Homère et Démodocos des beautés sensibles correspond en effet une « hypervision » autrement plus sublime : « en vertu de la possession des Muses, Démodocos [...] a émaillé ses productions de pensées intellectives et mystiques sur les dieux (τοῖς δὲ νοεροῖς περὶ θεῶν καὶ μυστικοῖς διανοήμασιν) » (I, 174,17-21). Cette remarque s'applique tout autant, sinon plus encore, à Homère.

Or le parallèle n'implique pas seulement Démodocos – pour appuyer sa thèse, Proclus a recours à une autre autorité de la tradition hellénique. Le père de toute la théologie grecque lui-même, Orphée, a également subi de sévères maux physiques en vertu « de la perfection (τελέαν ζωήν) qu'il a atteinte dans l'art inspiré des Muses » (I, 174.23). La mort d'Orphée a donné lieu à plus d'une version, mais toutes les variantes ont en commun le démembrement du chantre. Tant Homère qu'Orphée ont donc subi un sort qui correspond à leur nature, à leur activité caractéristique. Le démembrement d'Orphée doit en effet être lu comme la conséquence de sa vie elle-même : il fut le fondateur des initiations dionysiaques, et le démembrement est un symbole initiatique. Quant à Homère, il a méprisé la beauté sensible, il l'a surpassée, livrant « son activité à la Pensée et la vie intellectuelle » (I, 175.12-13); or comme le dit Socrate<sup>182</sup>, même la vue la plus perçante est incapable de transcender le sensible. La médisance homérique envers Hélène, selon l'interprétation allégorique de Proclus, est en fait une médisance envers « toute la beauté qui, en résultat de la démiurgie, est attachée à la

<sup>181</sup> Comme l'écrit R. Lamberton (1986, p. 196), « the ancient lives of the poets, then, are myth structures like their poems ».

<sup>182</sup> *Phèdre*, 250d.

génération » (I, 175.15-17). « Les plus tragiques de mythes »<sup>183</sup> (I, 175.14) que l'on raconte à propos d'Homère ont fait de la cécité une punition pour cette offense, mais il ne s'agit plus d'une offense si, par là, Homère a simplement cherché à concentrer son intellect sur le suprasensible; auquel cas, la punition elle-même n'en est plus une, la vue ne lui étant d'aucun secours pour une telle contemplation. Ayant fermé les yeux, selon l'expression de Plotin, il a échangé « cette manière de voir pour une autre »<sup>184</sup>; son âme, par ce moyen, « contemple les yeux fermés »<sup>185</sup>.

La cécité est au fond l'état de celui « qui s'est élevé des choses visibles et des copies à la contemplation des réalités que nos sens ne perçoivent pas » (I, 176.3-4); bien plus, elle pourrait être un message transmis par « ceux qui toujours cachent (κατακρύπτουσιν) au moyen de symboles la vérité sur les Êtres » (I, 176.6). À travers la perte de la vision sensible se dévoile donc une *vision illuminative* beaucoup plus fondamentale. Dans la *Vie de Proclus*, Marinus nous en offre un exemple. Il écrit que Syrianus, ayant initié Proclus à la philosophie platonicienne, « lui fit obtenir l'éoptie dans les initiations réellement divines de ce philosophe par les yeux non troublés de son âme »<sup>186</sup>. C'est elle qui nous intéressera maintenant.

## 2.2. Connaissance illuminative de l'exégète et autonomie du mythe

Une fois la poésie inspirée définie comme une « poésie aveugle » selon les remarques de Proclus sur la cécité présumée d'Homère, il nous faut envisager plus avant le lien qu'elle implique entre l'homme et les Êtres, entre l'homme et les dieux. Nous nous interrogerons sur la connaissance qui réside dans la poésie inspirée; connaissance qui est celle du poète-théologien, mais aussi celle de l'exégète qui saura dépasser le sens littéral du mythe.

Que le mythe recèle vraiment un certain savoir est confirmé par la reconnaissance explicite, de la part de Proclus, d'une vérité aux mythes<sup>187</sup>. Vérité qui n'est pas admise par tous

<sup>183</sup> Ce comparatif a une teneur péjorative; cf. la critique des tragiques que propose Proclus en I, 195.23-196.13.

<sup>184</sup> I 6, 8.25-26.

<sup>185</sup> *Théol. plat.* I 3, 16.14-15.

<sup>186</sup> *Vie de Proclus*, 13.8-10.

<sup>187</sup> Entre autres allusions : « ... tout l'attirail qu'ils mettent en avant plutôt que la vérité (ἀληθείας) qui réside dans le secret » (I, 74.16-18); « la vérité (ἀλήθειαν) inhérente aux mythes » (I, 74.25).

– en font foi, notamment, les critiques de Socrate dans la *République* –, puisque certains mettent l'accent sur les revêtements fictifs, dont nous avons amplement parlé. Or quelle est la nature de cette vérité, et celle du savoir qui en résulte? Cette connaissance ne doit pas être du même ordre que celle de la poésie scientifique et didactique, puisque ce deuxième genre dénote un savoir purement discursif; cette poésie a beau d'une certaine manière « connaître l'essence des êtres » (I, 179.6), le savoir qui est en elle est le fruit de l'entendement, il est un moyen donné à ceux qui en sont capables de participer aux vertus (I, 179.11-12). Le bien qu'il procure résulte d'une délibération, d'un choix entre les actes, les discours, les œuvres et les conseils, en sorte que le profit moral et spirituel de cette connaissance se dévoile « en différé », dans la mesure où il ne peut être abordé qu'à travers des moments successifs. Il ne s'agit pas d'une expérience dans laquelle toute distinction entre la connaissance et son résultat est abolie, où le λόγος, le temps lui-même est dépouillé de son rôle habituel.

Il appert que cette expérience profonde naît de la poésie la plus élevée. La vie la plus haute (ἀκροτάτη, [I, 178.11]), comme la connaissance la plus haute, s'inscrit dans le schème de la hiérarchie néoplatonicienne de l'Être et de ce qui le dépasse, en ce que l'ascension vers le principe s'effectue par l'ascèse, par l'unification progressive. C'est pourquoi, lorsque Proclus écrit sur la vie la plus haute, il insiste avec force sur l'interpénétration de l'âme et des Causes, de tout en tout (on retrouve ici une idée chère au néoplatonisme). La connaissance qu'a l'âme des Causes suprêmes ne naît aucunement d'une délibération, mais d'un « contact » immatériel de l'âme avec les Causes : l'âme est installée (ἐνιδρύουσα) par cette poétique dans les Causes des êtres (I, 178.12). Et cela parce qu'Homère, tel que décrit dans le *Phédon*, « a dépassé, dans son activité poétique, toute doctrine humaine et partielle et a fixé (ἐνιδρύσαντα) sa pensée dans le Divin lui-même » (I, 70.24-26)<sup>188</sup>. La véritable contemplation n'est pas discursive, mais c'est une saisie simple et directe<sup>189</sup>.

C'est par cette communion, par le fait que l'âme et les Causes ne font qu'une, que la connaissance se fait jour en elle dans une sorte d'illumination. Considérons en effet ce passage

<sup>188</sup> C. Van Liefferinge (2002), p. 207 : « cette affirmation situe l'activité poétique d'Homère dans le domaine du divin, comme l'activité théurgique, et rapproche le poète des théurges ». Nous nous intéresserons au lien entre mythe et théurgie dans la section suivante.

<sup>189</sup> *Vie de Proclus*, 22.9-13.

essentiel du *Commentaire* : « [la poétique la plus haute] installe l'âme dans les Causes mêmes des êtres, ramène à l'identité, par une sorte d'union ineffable<sup>190</sup> (κατὰ τινά τε ἔνωσιν ἄρρητον), le rempli et ce qui le remplit, subjectant l'un, immatériellement et sans contact, à l'illumination (ἀναφῶς), excitant l'autre à donner part à sa lumière (φωτός) » (I, 178.11-16). L'âme, écrivait déjà Plotin, « ne peut voir qu'en s'unissant avec ce qu'elle pense »<sup>191</sup> : « celui qui voit, en effet, doit s'être rendu apparenté et semblable à ce qui est vu, pour parvenir à la contemplation »<sup>192</sup>. L'épistémologie néoplatonicienne envisage la connaissance la plus haute selon l'identité du sujet connaissant et de la chose connue. Les oppositions – participant et participé, inférieur et supérieur, le rempli et ce qui le remplit – s'abolissent alors puisqu'elles communient dans un « mélange unifiant » (σύγχρασις, [I, 178.20]). La composante la moins parfaite de chaque opposition est tout entière submergée par la plus élevée : seul le plus divin agit (τὸ δὲ θεϊότερον μόνον ἐνεργεῖν, [I, 178.21-22]), tandis que l'inférieur cache sa propre nature dans ce qui lui est supérieur et reçoit sa lumière. Cette lumière, véritable connaissance divine, ne se dévoile à l'âme que si cette dernière surpasse la discursivité et les schèmes qui la dirigent. Appliquée à la poésie, le schème connaissance discursive/connaissance illuminative devient poésie didactique/poésie inspirée.

Ceci nous permet de souligner que la réflexion sur le mythe, loin de se situer en marge de la pensée néoplatonicienne et de se réduire à l'apologie défensive des récits homériques, est en fait entièrement intégrée à cette pensée, en ce que cette réflexion rejoint, selon des modes qu'il nous faudra préciser, une tension constitutive du néoplatonisme : celle qui se manifeste entre la connaissance par le seul langage conceptuel et un véritable *au-delà de la connaissance*, au-delà à proprement parler « informulable ». A. Sheppard a raison d'affirmer que, pour Proclus, « mystical experience is the highest kind of cognition »<sup>193</sup>. Elle souligne aussi fort justement les divergences de Platon et de Proclus relativement au savoir du poète. On a vu précédemment que Platon sépare radicalement *savoir* poétique et *inspiration* poétique, surtout

<sup>190</sup> Cette union est *théurgique*; la théurgie nous occupera dans la section suivante.

<sup>191</sup> VI 9, 3.

<sup>192</sup> I 6, 9.

<sup>193</sup> A. Sheppard (1980), p. 150.

dans l'*Ion*; or, « the Neoplatonic belief in a kind of cognition above and beyond that of the rational intelligence allowed Proclus to put inspiration and knowledge back together »<sup>194</sup>.

La nature très particulière du savoir qui réside dans les mythes est mise en évidence par leur composition. Conformément au fait que la Nature elle-même ne peut représenter les Formes intelligibles, l'Indivisible, l'Éternel, l'Être fixe et le Non Spatial que par leurs contraires, les pères de la mythologie ont eux-mêmes produit des imitations du divin fondées « au moyen des expressions les plus opposées au Divin et qui s'en éloignent le plus » (I, 77.22-23). Ce qu'il faut saisir, c'est que l'objet fondamental des mythes – le divin et ses caractéristiques – excède tout langage, qui ne peut en rester qu'aux images; dans une telle optique, toute tentative d'« imitation directe » est vouée à l'échec. Nous ne nous ressouviendrons (ἀναμιμνήσκουσιν, [I, 77.28]) la suréminence transcendante des dieux que si les mythes qui les concernent prennent le contre-pied d'une telle imitation, délaissant cette approche positive pour plutôt révéler le divin de manière négative. Pratiquer la voie négative, c'est évoquer symboliquement une nature telle qu'elle ne peut être proprement exprimée, et cela sans avilir cette nature par l'essai futile d'une expression ressemblante<sup>195</sup>. Cela n'est possible que si l'évocation symbolique *n'est pas* conçue comme une imitation, et par là éloignée du troisième type de poésie. On le comprend aisément à la lecture de ce passage fondamental du *Commentaire* (I, 198.13-19) :

Comment d'ailleurs pourrait-on nommer 'imitation' la poésie qui interprète les choses divines au moyen de symboles ? Car les symboles ne sont pas des imitations (μιμήματα οὐκ ἔστιν)<sup>196</sup>. Le contraire ne saurait jamais être une imitation de son contraire, l'obscène une imitation du beau, le conforme à la nature une imitation du contre-nature. Or la doctrine symbolique indique la nature du réel par les oppositions même les plus fortes<sup>197</sup>.

<sup>194</sup> A. Sheppard (1980), p. 173.

<sup>195</sup> Cette voie, comme l'écrit le Pseudo-Denys dans une réflexion quasi-proclienne s'inscrivant clairement dans la foulée du néoplatonisme, « empêche notre tendance vers la matérialité de se contenter paresseusement d'images insuffisantes, et en même temps élève la partie de l'âme qui tend vers les hauteurs par la laideur même de ces métaphores » (*Hiér. cel.* 141b). Cette « partie de l'âme qui tend vers les hauteurs » est l'« Un de l'âme (τὸ ἐν τῆς ψυχῆς) », faculté que nous aborderons plus loin.

<sup>196</sup> Nous reviendrons plus longuement sur le symbolisme proclien dans la prochaine section.

<sup>197</sup> Considérons deux remarques judicieuses à propos du symbolisme proclien. « Ce mode d'expression est celui de la procession universelle, dans laquelle la meilleure image implique une inversion » (J. Trouillard [1982], p. 49);

La connaissance qui résulte de la méditation profonde des mythes inspirés nous projette sur un plan qui n'est pas celui de la connaissance discursive. Le savoir discursif correspond en effet à une adéquation *directe* du discours et de son objet : par exemple, le savoir résultant d'une argumentation philosophique. L'adéquation du savoir relatif au mythe inspiré est quant à elle *indirecte*; il y a une certaine adéquation, car Proclus suggère bel et bien que les mythes homériques s'accordent à leur objet (« *la doctrine symbolique indique la nature du réel par les oppositions même les plus fortes* »), mais elle est indirecte dans la mesure où le symbole n'imité pas la réalité qu'il indique. Il s'agit du propre de l'allégorie telle qu'elle doit être pratiquée, selon Proclus. Insister comme il le fait sur l'excellence d'une mythographie dont le sens littéral se situe volontairement aux antipodes du divin nous amène sur le terrain du « savoir du non savoir »<sup>198</sup>, d'un savoir transcendant radicalement les schèmes discursifs puisqu'il se situe dans un « au-delà » des oppositions<sup>199</sup>.

À ce sujet, l'importance de l'ἐπέκεινα (« au-delà ») pour la pensée néoplatonicienne<sup>200</sup> est telle que l'on peut difficilement la mesurer; pensée du terme ultime de toute chose, terme supra-rationnel que l'on atteint par une vision (θέων), une union (ἔνωσις). La connaissance par les mythes inspirés est fréquemment décrite en ces termes dans le *Commentaire sur la République* : nous pouvons lire en effet que les mythes inspirés « lient aux Êtres mêmes réellement existants ceux qui peuvent s'élever à la contemplation des réalités divines » (I, 77.10-12); les exégètes par excellence de ces mythes sont « ceux qui aspirent à contempler (τοῖς φιλοθεάμοισιν) » (I, 79.1-2). Cette contemplation de l'Un-Bien et notre union avec lui ne peuvent être partagées autrement que par une voie discursive, ce qui les dénature<sup>201</sup>. Les

---

« One of the most celebrated modifications of the doctrine of art as imitation is the Plotinian one, that the artist imitates not the sensible world but the Forms (see V 8.1 and I 6). Plotinus speaks primarily in terms of the visual arts, painting and sculpture. It was left for Proclus to apply this idea to literature. His inspired poetry represents the divine world not directly, by imitation, but indirectly, by symbolism » (A. Sheppard [1980], p. 196).

<sup>198</sup> J.-M. Narbonne (2002), p. 477.

<sup>199</sup> A. Sheppard (1980), p. 174 : « We should not properly speak of 'knowledge', for such awareness is thought of as distinct from anything we know as discursive or intuitive knowledge ».

<sup>200</sup> Par l'intermédiaire du célèbre ἐπέκεινα τῆς οὐσίας en *République* VI, 509b.

<sup>201</sup> À ce sujet, Plotin évoque une redescende dans la caverne lorsqu'il écrit : « S'étant uni à lui, ayant en quelque sorte suffisamment eu commerce avec lui, il faut revenir annoncer à d'autres, si cela est possible, ce qu'est le commerce de là-haut » (VI 9, 7). La nuance plotinienne – « si cela est possible » – a selon nous une double portée : 1) ce ne sont pas tous les philosophes qui consentiront d'emblée à redescendre au milieu des hommes (cf. *République* VII, 520b-d); 2) le « commerce de là-haut » est impossible, au sens strict, à traduire par des mots.

écrits néoplatoniciens, qui prennent la forme d'un enseignement (διδάξις) et élaborent « une syntaxe de l'ineffable, un vocabulaire expressément forgé pour l'indicible »<sup>202</sup>, n'indiquent que la route (ὁδός) que devra emprunter l'étudiant; il n'en tient qu'à lui d'en atteindre le terme ultime<sup>203</sup>. Les écrits considérables des néoplatoniciens sur l'Un-Bien viennent nécessairement en seconde place lorsqu'ils sont comparés à l'expérience intime qu'ils communiquent, ou dont ils proposent les étapes préalables. La vision du principe ne peut s'enseigner comme telle. En cela, le néoplatonisme applique les mots du Platon de la *Lettre VII* :

Sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations [...] de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, il n'y en aura même jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul<sup>204</sup>.

Cette connaissance-lumière<sup>205</sup> abordée dans la *Lettre VII* et, comme on l'a vu, dans le *Commentaire sur la République* de Proclus (I, 178.16), est bien « le savoir d'au-delà du savoir ou le savoir du non savoir », selon l'expression de J.-M. Narbonne<sup>206</sup>, qui étudie la portée de ce thème de Plotin à Damascius. Comme l'écrit Narbonne, « la possibilité même d'une voie d'accès non philosophique – ou en tout cas non rationnelle – au principe » est clairement envisagée dès Plotin<sup>207</sup>. Ceci n'exclut pas pour autant la voie rationnelle ou discursive, mais celle-ci, moins qu'une fin en soi, devient une « condition nécessaire mais non suffisante » qui « prépare la voie à un phénomène qu'elle ne peut faire jaillir d'elle-même »<sup>208</sup>. Le principe vers

<sup>202</sup> J.-M. Narbonne (2000), p. 102.

<sup>203</sup> Plotin écrit : « Car l'enseignement ne peut indiquer que la route et le chemin; la contemplation elle-même, c'est à celui qui veut contempler qu'il revient de la mettre en œuvre » (IV 9, 4).

<sup>204</sup> *Lettre VII*, 341c-d. La *Lettre II*, excessivement importante pour les néoplatoniciens en vertu du fameux passage sur les trois rois, comporte une expression semblable à propos des sujets les plus élevés. Après avoir mis en garde le destinataire de la lettre contre le fait de partager ses recherches avec la foule, l'auteur dit : « Voilà pourquoi je n'ai jamais rien écrit, moi, sur ces questions; de Platon, il n'y a aucun traité les concernant et il n'y en aura pas non plus » (314c).

<sup>205</sup> La métaphore de l'illumination allait être reprise par Plotin pour exprimer, dans la mesure du possible, la nature de la contemplation de l'Un; cf. notamment V 3, 17.28-32.

<sup>206</sup> J.-M. Narbonne (2002), p. 477.

<sup>207</sup> J.-M. Narbonne (2002), p. 478. L'auteur rappelle plus loin (p. 487) que Plotin ne rompt pas avec sa tradition, puisque le corpus platonicien comporte sa part de passages qui aménagent, au côté des voies discursives, des sentiers plus troubles tels que les mythes, l'amour proprement « démonique », une fulgurance inexplicable, etc.

<sup>208</sup> J.-M. Narbonne (2002), p. 479. Comme le souligne A. Sheppard (1980, p. 153), cette question – le rôle central octroyé à la voie non rationnelle mène-t-il à l'abandon de la « contemplation intellectuelle »? – est assez

lequel tend le néoplatonisme est autre que l'être, « en vertu d'une différence autre inexprimable », comme le dit Proclus<sup>209</sup>; on ne pourra s'en approcher que si l'on modifie le type de savoir que nous pouvons en tirer de sorte que la connaissance et son objet, non seulement s'accordent, mais en viennent à se confondre. Ce ne sera qu'*après* l'obtention de cette connaissance qu'une explication discursive pourra en être donnée, explication qui décompose et analyse ce que seule une vision peut transmettre. Il ne faut jamais oublier que cette explication consiste en des images qui « suggèrent donc énigmatiquement aux interprètes avisés comment ce dieu peut être vu »<sup>210</sup>; ce n'est pas la vision elle-même.

La réflexion sur le savoir qui réside dans le mythe nous insère donc au sein d'une thématique centrale de toute la tradition platonicienne. Nous pouvons maintenant poursuivre notre interrogation sur la nature de ce « savoir mythique » : la gnose qui en résulte est-elle, en soi, une union entre l'âme et l'objet de ces mythes? Ou s'agit-il plutôt, comme la philosophie, d'une condition nécessaire mais non suffisante qui prépare la vision ultime?

Parce que le philosophe n'est pas un poète, son œuvre comporte forcément une part importante d'écrits qui ont peu en commun avec le mythe, dans la forme comme dans le fond. Le mythe s'avère donc une composante qui ne peut se mêler aisément avec les passages de nature plus dialectique et argumentative; moins qu'une fin, il deviendra souvent un *moyen* pour le penseur d'atteindre certaines vérités ou opinions droites. Et, de fait, l'histoire de l'exégèse des mythes nous révèle que même les philosophes qui greffent le genre mythique à leur pensée semblent l'envisager avant tout comme un *outil*. Cette problématique est évidemment présente chez Platon, mais on la remarque aussi chez d'autres platoniciens.

Chez Plutarque, par exemple, « le seul auteur médioplatonicien que nous connaissons qui ait fait usage de mythes dans ses écrits philosophiques »<sup>211</sup>, le mythe a une fonction

---

complexe. Selon nous, la réponse se doit d'être négative au sujet de Proclus. Voici deux raisons : l'intérêt de Proclus pour la théurgie est certain, mais on trouve dans son œuvre des passages qui divergent quant à son importance; d'autre part, les formes multiples de la théologie dans la pensée proclienne (cf., entre autres, les *Éléments de théologie* et *Théologie platonicienne* I 4) admettent tant une approche « rationnelle » qu'« irrationnelle ». Cette polyvalence permet aux deux voies de cohabiter.

<sup>209</sup> *In Parm.* VII, 1184, 19-20 : ἄλλην ἄρραστον ὑπεροχὴν.

<sup>210</sup> *Ennéade* VI 9, 11.

<sup>211</sup> M. Zambon (2002), p. 63.

passablement élaborée. Suscitant l'étonnement<sup>212</sup>, le mythe stimule la recherche; il a une valeur pédagogique, et s'il ne faut pas s'en tenir au seul sens littéral, il ne faut pas non plus trop forcer le texte, comme l'ont fait les stoïciens<sup>213</sup>. Pour Plutarque, comme le souligne M. Zambon, « la poésie n'a pas en soi une forte valeur de vérité » dans la mesure où cette valeur consiste en l'adéquation du mythe avec l'enseignement philosophique<sup>214</sup> (celui de Pythagore, de Platon, des sept sages). Le mythe, malgré son utilité, reste surtout un protreptique à la philosophie<sup>215</sup>, donc un outil.

Pour Porphyre, le mythe joue aussi un rôle protreptique en ce qu'il incite son lecteur à une recherche plus approfondie par la suite<sup>216</sup>. Mais comme le suggère M. Zambon<sup>217</sup>, sa fonction est encore plus considérable :

Porphyre se rapproche davantage de positions comme celles que Proclus exprimera de manière explicite, en affirmant que le mythe présente le caractère d'une mystagogie, et comporte la révélation et la contemplation de vérités qu'on ne saurait exprimer autrement.

Cette remarque est importante, et ce à deux titres. Dans un premier temps, la relation entre Porphyre et Proclus quant à leur conception du mythe ne doit pas être sous-estimée. On a souligné que Proclus n'octroie pas à Porphyre des qualificatifs aussi admiratifs que ceux qu'il réserve à Homère, Platon, Jamblique et ses maîtres<sup>218</sup>; à propos des mythes en revanche, il en va tout autrement. Avant d'interpréter le mythe d'Er dans le *Commentaire sur la République*, Proclus écrit que « beaucoup se sont appliqués à l'intelligence du mythe, parmi eux les coryphées des Platoniciens, Numénios, Albinus, Gaius, Maxime de Nicée, Harpocraton,

<sup>212</sup> Ceci évoque un passage célèbre d'Aristote qui, en *Métaph.* A 2, 982b11-19, écrit : « Ce fut, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques [...] c'est pourquoi aimer les mythes est, en quelque manière, se montrer philosophe (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἔστιν) » .

<sup>213</sup> L. Brisson (1995), p. 93.

<sup>214</sup> Position très semblable à celle de Platon; cf. L. Brisson (1982), p. 158.

<sup>215</sup> M. Zambon (2002), p. 65.

<sup>216</sup> M. Zambon (2002), p. 66.

<sup>217</sup> M. Zambon (2002), p. 66.

<sup>218</sup> Cf. l'introduction de E. R. Dodds à son édition des *Éléments de théologie*, p. xxii. Dans le *Commentaire sur la République*, Proclus qualifie Porphyre de « très philosophe » (II, 106.15 : ὁ φιλοσοφώτατος). Saffrey-Segonds (2001, p. 147, n. 8) précisent : « dans l'école néoplatonicienne tardive, Jamblique est traditionnellement appelé ἔνθους, par opposition à Porphyre, qualifié de πολυμαθής ».

Eucléidès, et par-dessus tous Porphyre, que je déclare avoir été plus que tous parfait exégète (τέλειον ἑξηγητήν) des vérités cachées dans le mythe » (II, 96.10-15). Et pour réfuter les critiques adressées à Platon par l'épicurien Colotès<sup>219</sup>, Proclus fait siens les avis de Porphyre (I, 106.14-107.14). Dans un deuxième temps, il faut voir que la possibilité d'une autonomie du mythe par rapport à la philosophie (« *le mythe [...] comporte la révélation et la contemplation de vérités qu'on ne saurait exprimer autrement* ») est soudainement envisagée. Le mythe n'aurait pas pour seule fonction d'amener son lecteur vers des vérités ne pouvant être mises en lumière que par la philosophie, mais aussi et surtout celle de révéler, *par lui-même*, une vérité que l'on ne saurait trouver nulle part ailleurs. En sorte que l'exégèse attentive de tels mythes, loin d'être une « science grossière »<sup>220</sup>, deviendrait une activité anagogique.

Lorsque nous parlons de l'« autonomie du mythe », il s'agit certes d'une autonomie *relative* : Proclus ne tente pas d'ériger la mythologie homérique en autorité absolue sur tous les autres discours, mais comme une des autorités dont est constituée la tradition hellénique. Alors même qu'il s'efforce fréquemment d'harmoniser des textes philosophiques, mythiques et religieux, Proclus souhaite néanmoins accorder à chacun une voie d'accès au divin. En ce sens, le *Commentaire sur la République* est traversé par le souci d'autonomiser le mythe, de l'affranchir des contraintes qui en réduisent la pleine portée.

On a parfois comparé les théories du mythe de Macrobie et de Proclus. Il est indéniable que des points communs peuvent être établis; cependant, il faut bien voir que Macrobie, s'il reconnaît amplement l'importance des récits mythiques, subordonne néanmoins le genre mythique le plus élevé à une incitation à la vertu<sup>221</sup>. On s'éloigne donc assez peu de la réforme des livres II et III de la *République*, bien que Macrobie développe une exégèse allégorique qui est étrangère aux préoccupations du dialogue platonicien<sup>222</sup>. Ceci est compréhensible dans la mesure où Macrobie souhaite défendre le mythe d'Er de Platon et le songe de Scipion composé par Cicéron : le sens littéral de ces deux récits satisfait les critères macrobiens (exhortation à la vertu; développement fictif mais sujet vrai; honnêteté). Proclus au contraire veut d'abord

<sup>219</sup> Colotès fut un adversaire notoire des platoniciens; il fut critiqué non seulement par Porphyre et Proclus, mais aussi par Plutarque et Macrobie.

<sup>220</sup> *Phèdre*, 229e.

<sup>221</sup> Cf. *Commentaire au Songe de Scipion* I 2, 8.

<sup>222</sup> Sur l'allégorie macrobienne, cf. J. Pépin (1976), p. 210-214.

sauver des mythes (ceux d'Homère) dont le sens littéral semble s'opposer à de tels critères. Si Macrobe et Proclus se rejoignent parfois – notamment dans leur réfutation des critiques de l'épicurien Colotès – il faut néanmoins convenir que leurs projets respectifs ne sont pas identiques.

Porphyre lui-même est ambivalent quant à savoir si un sens littéral moralement inacceptable recèle nécessairement un sens second que l'on doit prendre en compte<sup>223</sup>. Proclus, quant à lui, reconnaît la propension des mythes éducatifs à inciter à la vertu, mais il n'en préfère pas moins les mythes inspirés, qui ne sont pas restreints par des règles morales. Dans l'extrait que nous avons cité plus haut, M. Zambon a donc raison de dire que Porphyre « *se rapproche davantage* de positions comme celles que Proclus exprimera de manière explicite »<sup>224</sup> : autrement dit, il se rapproche davantage de Proclus que de Plutarque, mais il ne va pas aussi loin que le Lycien dans la liberté qu'il octroie au mythe<sup>225</sup>. R. Lambertson remarque avec justesse à propos de la critique platonicienne des mythes dans la *République* que « the critique, then, invites response that will defend Homer first of all on the moral plane » tout en ajoutant que Proclus, contrairement à presque tous les exégètes de la mythologie, ne s'est guère conformé à cette invitation<sup>226</sup>. Autrement dit, la défense des mythes homériques dans le *Commentaire sur la République* ne repose pas sur une preuve de leur moralité.

Toute tentative d'autonomisation du mythe suppose que celui-ci était auparavant subordonné à un principe qui dictait ses règles. Le plus souvent, la philosophie sous sa forme éthique et morale supervise sa composition (et sa valeur) – la morale du sens littéral des mythes ne satisfait aucun penseur; il devient nécessaire de la subordonner soit à des critères moraux extérieurs (les réformes socratiques des livres II, III et X de la *République* par exemple), soit à la morale d'un sens second qui corrige en quelque sorte la lettre du mythe. La première

<sup>223</sup> R. Lambertson (1986), p. 124. Comme le remarque J. Pépin (« Porphyre, exégète d'Homère » in *Porphyre. Entretiens sur l'antiquité classique* 12, Vandoeuvres-Geneva, Fondation Hardt, 1965, p. 236), Porphyre rejette toute tentative d'interprétation allégorique du passage de Jean 6.53 (« *si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme...* ») en raison du caractère horrible du sens premier. Il est évident que ce refus s'explique notamment par la nature « non hellénique » du passage en question; les polémiques de Porphyre contre les chrétiens sont bien connues.

<sup>224</sup> M. Zambon (2002), p. 66.

<sup>225</sup> C. Van Liefferinge (1999, p. 244) a raison d'affirmer que le mouvement de récupération des mythes traditionnels « trouve son point culminant dans l'œuvre de Proclus ».

<sup>226</sup> R. Lambertson (1986), p. 19.

solution subordonne le mythe à ce qui lui est extérieur; la seconde tente de subordonner le mythe à lui-même, pourrait-on dire, donc à lui rendre une certaine autonomie, puisque l'exégète allégorisant soutient que son interprétation est en fait intrinsèque au mythe qu'il interprète et n'est pas orientée par des critères externes. Or la réelle autonomie du mythe ne peut être atteinte que si : 1) aucun critère externe n'oriente sa structure; 2) le mythe recèle des sens cachés qui, précisant le sens littéral, lui assurent son autosubsistance, peu importe que ce second sens se conforme ou non aux impératifs moraux prononcés par la philosophie. À proprement parler, ce sens supérieur se situe alors *au-delà de la morale*. Comme on l'a vu dans notre premier chapitre, Proclus s'est efforcé de garder au mythe sa liberté en brisant le lien entre mythe et éducation que la *République* tentait de nouer. Dans sa considération du mythe comme dispensateur d'une connaissance illuminative qui lui est intrinsèque, Proclus achève ce processus d'autonomisation en ce qu'il fait du mythe le dépositaire d'une réelle mystagogie.

### 2.3. Mythe, mystères et théurgie

Mythe et mystères sont depuis longtemps solidaires. Cette solidarité naît principalement d'une relation d'autorité : le mythe exerce une autorité certaine sur les cultes à mystères anciens. Ces cultes, à plusieurs égards, furent structurés par leur mythe fondateur. Plus généralement, « chaque divinité d'un culte à mystères a un mythe spécifique, auquel il (ou elle) est intimement lié(e) »<sup>227</sup>. Proclus le souligne très clairement dans le *Commentaire sur la République* : « Orphée, comme il avait été le fondateur des initiations dionysiaques, a été dit subir les mêmes maux que son dieu – car le démembrement est l'un des symboles usités dans les mystères de Dionysos » (I, 174.30-175.3). Mythes et mystères se conditionnent donc les uns les autres dans la mesure où le mythe est un porteur de symboles qui seront appelés à jouer un rôle déterminant dans le déroulement, l'organisation du culte : « on ne peut pas accomplir un rituel si on n'en connaît pas l'origine, c'est-à-dire le mythe qui raconte comment il a été effectué pour la première fois »<sup>228</sup>.

Il résulte de ces remarques qu'une bonne compréhension des différents éléments du culte nécessite l'assimilation du mythe qui lui confère sa structure. Pour que mythe et cultes à

<sup>227</sup> W. Burkert (1992), p. 67.

<sup>228</sup> M. Eliade (1963), p. 29.

mystères puissent ainsi cohabiter, la lecture des mythes ne devra pas s'en tenir au premier degré, qui est à la portée de tous les hommes; une telle lecture, largement répandue, anéantirait tout secret. Il faut plutôt postuler une lecture qui transposera, à l'échelle d'une exégèse, le schème initiatique et hermétique des sociétés secrètes. Cette lecture, on l'aura deviné, est l'allégorie, et l'on trouve définitivement, chez Proclus, un « ésotérisme de la connaissance allégorique »<sup>229</sup>. La pratique de l'allégorie se charge d'égarer les profanes qui se satisfont du seul sens littéral, tandis qu'un petit nombre d'hommes est à même de pénétrer au cœur de la richesse des symboles employés, tirant du mythe un enseignement spirituel incommensurable; elle requiert de la part de l'exégète un travail de purification analogue à celui que pratique l'initié aux mystères<sup>230</sup>.

Les mythes inspirés, nous dit Proclus, sont « appropriés aux rites de l'art hiératique (τοὺς δὲ τοῖς ἱερατικοῖς θεσμοῖς προσήκοντας) » (I, 79.13-14) en ce que leur contenu est tel qu'il appelle une lecture attentive au sens caché. L'on sait que, dans bien des cultes anciens, « certaines parties ou certains aspects des mythes n'étaient dits qu'aux initiés, scellés par d'effroyables serments de fidélité au secret »<sup>231</sup>; Proclus parle d'initiations « usant de mythes pour enfermer la vérité sur les dieux » (II, 108.18-19). Nous avons abordé la distinction entre le sacré et le profane dans la section II 3 de notre premier chapitre, mais il s'agissait surtout de bien marquer le peu d'importance qu'accorde Proclus à l'éducation dans cette matière; nous insisterons ici davantage sur le clivage entre l'homme à éduquer et l'homme inspiré puisqu'il concerne éminemment les mystères.

En établissant une distinction hiérarchique qui accorde seulement aux hommes les plus aptes la possibilité de comprendre le sens profond des mythes, Proclus rattache clairement ceux-ci au schème mystérique. L'« excellence la plus remarquable » (μάλιστα ἐξάριετον, [I, 74.20]) de ces mythes est justement d'égarer les profanes qui ne savent en user correctement :

<sup>229</sup> J. Pépin (1976), p. 485.

<sup>230</sup> A. Sheppard (1980), p. 148. Comme le rappelle l'auteur (p. 156 sq.), le parcours même du philosophe suit selon Jamblique et Proclus une progression semblable à celle d'un initié (cf. *In Alc.* 9.2 sq., 19.1-7, 142.1-9). Dans la *Vie de Proclus* (13.6-10), Marinus écrit que Proclus, après avoir étudié les ouvrages d'Aristote, fut peu à peu amené par Syrianus « à la mystagogie de Platon [...] et il lui fit obtenir l'époptie dans les initiations réellement divines de ce philosophe par les yeux non troublés de son âme et le sommet immaculé de son intellect ». Lisons cette précision de Saffrey-Segonds (2001, p. 110, n. 6) : « Dans les mystères d'Éleusis, l'époptie était l'étape ultime de l'initiation ».

<sup>231</sup> W. Burkert (1992), p. 68.

si une sélection s'opère parmi les candidats en vue de l'initiation<sup>232</sup>, on note un processus analogue en vue des bienfaits résidant dans les mythes en ce que leurs voiles mettent à l'épreuve les exégètes. L'épreuve consiste en une considération telle qu'elle amènera l'interprète à dépasser le sens premier, de sorte à pénétrer complètement dans l'univers caché et mystique de ces récits. Cet univers se révèle à lui dans une véritable initiation, dans une expérience qui dépasse la condition profane. Tandis que la « branche éducative » de la mythologie use d'images et « convient aux amis de la sagesse » (I. 84.26-27), l'autre, « qui est une indication sur l'essence divine au moyen de formules secrètes, convient aux chefs de l'initiation la plus mystique » (I, 84.27-29).

Quant aux hommes qui sont incapables d'aller au-delà du sens littéral, ils courent le risque de subir du dommage suite à un usage erroné du mythe. La faute n'incombera pas au mythe, mais à la folle disposition de l'usager. Après avoir décrit la lumière émanant des mystères et des initiations dans les âmes et les perversions subies par le vulgaire, Proclus établit un parallèle puissant avec le mythe : « Que celui-là donc qui impute aux mythes ce bouleversement effrayant et criminel des anciens usages incrimine aussi la révélation des mystères et l'introduction, chez les hommes, des initiations » (I, 75.16-19).

À la fin de la sixième dissertation du *Commentaire*, on trouve une expression qui accentue le clivage entre le sacré et le profane : « ce sont choses que, moi, je pouvais vous dire, mais que vous ne devez pas révéler à la foule (ἐμοὶ μὲν ὄντα ῥητὰ πρὸς ὑμᾶς, ὑμῖν δὲ ἄρρητα πρὸς τοὺς πολλούς) » (I, 205.22-23). A.-J. Festugière<sup>233</sup> atténue le caractère mystérieux de l'expression, et ce par deux arguments : d'une part, cette expression est un topos bien connu; d'autre part, l'apologie d'Homère par Proclus est en elle-même on ne peut plus évidente, et par là dépourvue de mystère. Or le Père Festugière commet selon nous une méprise car il confond deux notions mystérieuses distinctes : 1) l'obscurité d'un texte pour son lecteur-initié, et 2) l'exclusivité dont jouit l'initié dans son accès à des notions secrètes. Que l'apologie d'Homère paraisse claire et évidente pour celui qui en fait la lecture (point 1) n'atténue en rien la part de secret associée par Proclus à cette apologie (point 2); et c'est bien ce deuxième aspect qui unit la sixième dissertation aux mystères, en ce que son auteur souhaite n'en partager

<sup>232</sup> Les écrans visibles, comme le souligne A. Sheppard (1980, p. 149), sont « a kind of protective barrier ».

<sup>233</sup> Dans sa traduction du *Commentaire*, tome 1, p. 221 (n. 8).

l'enseignement qu'avec un petit nombre d'individus. Ce choix confère par lui-même au texte une parenté avec les mystères.

Les remarques d'A.-J. Festugière ne diminuent donc pas la pertinence de cette expression de Proclus. Sa présence au terme de cette dissertation particulière, la sixième<sup>234</sup>, s'explique tant par l'ampleur des analyses de Proclus (136 pages dans l'édition du texte grec de W. Knoll) que par la dignité de leur objet, à savoir les mythes inspirés d'Homère. Ce dernier point est d'autant plus important qu'au terme de la vaste exégèse du mythe d'Er (seizième dissertation), Proclus n'emploie pas à nouveau l'expression. La dimension du secret, intimement liée aux mystères, semblerait donc plus appropriée à la poésie inspirée qu'aux mythes propices à l'éducation des jeunes<sup>235</sup>.

### ***Mythe, théurgie et imagination : l'importance des συνθήματα chaldaïques***

Dans notre considération des mystères, nous avons surtout insisté jusqu'ici sur les cultes traditionnels et leurs schèmes généraux. Or ces cultes n'épuisent aucunement la question. En effet, le néoplatonisme postplotinien est traversé par une nouvelle forme de mystères, la *théurgie*. Après avoir été longtemps dénigrée par des commentateurs aussi prestigieux qu'E.R. Dodds, H. Dorrie et A.-J. Festugière, la théurgie jouit d'un regain d'intérêt depuis quelques décennies. On trouve l'origine des expressions appartenant à la famille de « théurgie » dans les *Oracles chaldaïques*<sup>236</sup>; Porphyre connaissait très bien les *Oracles*, mais c'est Jamblique qui introduisit décisivement la théurgie dans la tradition platonicienne. Le *De Mysteriis* est à bien des égards une apologie de la théurgie dans laquelle Jamblique, empruntant l'identité d'un prêtre égyptien, Abamôn, répond à des questions posées par Porphyre<sup>237</sup>. Il est d'autant plus important d'aborder la théurgie en étudiant le *Commentaire sur la République* que Proclus

<sup>234</sup> Proclus ne clôt aucune autre dissertation par une telle formule.

<sup>235</sup> Ce qui n'empêche pas certains de ces mythes de dépasser cette seule fonction éducative, comme on le verra plus loin (section 3).

<sup>236</sup> Cf. fr. 153 (Des Places).

<sup>237</sup> La polémique entre Porphyre et Jamblique eut d'importantes conséquences; leurs différends portant presque tous sur la théurgie, on peut y voir la source d'un jugement célèbre d'Olympiodore, qui a divisé les membres les plus prestigieux de son école en deux groupes : les *philosophes* (Plotin, Porphyre) et les *hiératiques* (Jamblique, Syrianus, Proclus).

trouve chez Homère certains rites théurgiques. Lors des funérailles de Patrocle dans l'*Illiade*, Achille exécute le rite de l'ἀπαθανατισμός, qui purifie le véhicule de l'âme (I, 152.8-18).

Dans les pages qui suivent, nous nous intéresserons surtout à la doctrine chaldaïque des σύμβολα ou συνθήματα (« symboles »), puisqu'elle permet de montrer en quoi la philosophie proclienne du mythe est tout entière pénétrée de préoccupations théurgiques. Comme l'indique C. Van Lieffering, la théurgie proclienne peut être entendue comme un « symbolisme actif, ayant pour but l'union mystique »<sup>238</sup>. Deux indices nous confirment la pertinence d'une réflexion sur les symboles pour mieux comprendre la philosophie proclienne du mythe : 1) nous avons toutes les raisons de penser que l'ouvrage Περὶ τῶν μυθικῶν συμβόλων, malheureusement perdu, était consacré à cette question; 2) lorsque Proclus énumère les différents modes de la théologie chez Platon<sup>239</sup>, il lie explicitement mythe et symboles.

Soutenir que le symbole fait référence à autre chose que lui-même ou qu'il est une « signification » (directe ou dérivée) ne nous fera pas saisir sa pleine portée. Le σύμβολον, dans la littérature ancienne, était avant tout « a token of recognition »; une des deux parties d'un objet brisé, par exemple, « the perfect fitting of which with one another would prove to the bearers that they truly are who they claim to be »<sup>240</sup>. Ainsi compris, le lien entre le symbole et son référent gagne en importance, puisque le symbole, quel qu'il soit, connote une certaine vérité, il propose une voie vers cette vérité. La notion de μέθεξις (« participation ») s'accommode bien d'un tel symbolisme puisqu'elle implique une sorte de « contact » (qui n'est pas d'ordre matériel) : nous inspirant par exemple du « symbolisme » du *Banquet* de Platon, l'on pourrait soutenir que le symbole (ce beau corps) est lié à la vérité vers laquelle il dirige notre regard (la Forme intelligible de la beauté) dans une relation de stricte dépendance puisqu'il doit sa « subsistance » à cette réalité intelligible. De semblables réflexions ont amené R. Lambertson à écrire que le monde sensible, pour Plotin,

<sup>238</sup> C. Van Lieffering (1999), p. 262.

<sup>239</sup> *Théol. plat.* I 4.

<sup>240</sup> S. Rangos (1999), p. 262. Ce sens du mot est notamment attesté dans le *Banquet* de Platon (191d). L. Brisson (p. 200, n. 242 de sa traduction) : « Un *sumbolon* est un objet coupé en deux parties, dont la réunion peut constituer un signe de reconnaissance pour deux personnes qui en possèdent chacune une partie, que ce soit pour une raison personnelle, commerciale ou politique ». C'est pourquoi L. Brisson a choisi de traduire συνθήμα (un mot au sens analogue) par « mot de passe » dans certains articles.

is redeemed by the fact that it expresses higher realities. Implied in this attitude is the belief that the material universe itself constitutes a system of meaning, a language of symbols that, properly read, will yield a truth that transcends its physical substrate<sup>241</sup>.

Dans les *Oracles chaldaïques*, la nature du symbole est tout à fait particulière; qui plus est, son origine est divine. Les symboles chaldaïques nous sont connus par deux fragments. Le premier a été préservé par Proclus lui-même : « Car l'Intellect du Père a semé les symboles (σύμβολα) à travers le monde, lui qui pense les intelligibles, que l'on appelle indicibles beautés » (fr. 108). Le second est cité par Psellus : « Mais l'Intellect paternel ne reçoit pas la volonté de l'âme que celle-ci ne soit sortie de l'oubli et n'ait proféré une parole, en se remémorant le pur symbole paternel (πατρικῶν συνθήματος ἀγνοῦ) » (fr. 109). Proclus fait référence à cet *Oracle* dans le dernier des fragments que nous ayons conservé de son *Commentaire sur la philosophie chaldaïque* : « La philosophie impute à l'oubli et à la réminiscence des discours éternels (le fait) que nous nous détachions des dieux ou retournions à eux; les oracles l'attribuent à l'oubli et à la réminiscence des symboles divins (τῶν πατρικῶν συνθημάτων) ».

La fonction de ces symboles est autant cosmogonique (fr. 108) qu'anagogique (fr. 109) : leur semence implique une démiurgie opérée par le supérieur sur l'inférieur, mais aussi un « rappel » des êtres vers leur Principe. La conversion vers le divin, selon la doctrine chaldaïque des συνθήματα, ne peut avoir lieu que si les symboles du Père sont reconnus par ses dépositaires. Proclus précise cette dimension anagogique :

De cette cause ineffable au-delà des intelligibles il est en chacun des êtres jusqu'aux derniers un signe par lequel tous sont suspendus à cette cause, les plus éloignés comme les plus proches selon la clarté ou l'obscurité du signe qui est en eux. Et *c'est ce qui meut tous les êtres dans leur aspiration et ce qui leur fournit cet amour inextinguible du Bien*<sup>242</sup>.

<sup>241</sup> R. Lambertson (1986), p. 95.

<sup>242</sup> *In Crat.* 30.19-25.

Comme l'écrit J. Trouillard, « [les symboles] ne sont pas seulement des images ou des représentations, mais des germes de puissance divine qu'il nous revient d'éveiller. Ce ne sont pas davantage des marques de surcroît, des propriétés accidentelles, mais ce par quoi les âmes dépassent l'essence qu'elles se donnent pour conspirer avec les dieux »<sup>243</sup>. Ces symboles ne sont pas extérieurs, mais en nous – les *Oracles chaldaïques* opèrent ainsi une véritable *intériorisation du symbole*, faisant de celui-ci un *historial* au sens où l'entend Heidegger : le symbole est désormais un mode d'être de l'homme. Que ceux qui doutent encore de la pertinence du symbolisme chaldaïque dans la réflexion proclienne sur les mythes considèrent cet extrait du *Commentaire sur la République*, extrait que nous devons citer en entier :

Parmi ceux qu'on initie, les uns sans doute restent frappés de stupeur, remplis qu'ils sont de terreurs surnaturelles, mais les autres entrent en communion de disposition avec les symboles sacrés (τοις ἱεροῖς συμβόλοις) et, étant sortis d'eux-mêmes, sont entièrement fixés chez les dieux et pénétrés de divin. [...] les genres supérieurs à nous qui accompagnent les dieux, en vertu de notre attachement à ces sortes de symboles, nous excitent à la communauté d'affect avec les dieux que ces symboles procurent. Autrement, comment se ferait-il que, avec ces symboles, tout le lieu terrestre fût rempli des biens de toute sorte que les dieux accordent aux hommes, alors que, sans ces symboles, tout reste privé de souffles célestes, privé de l'illumination (ἐπιλάμψεως) venue des dieux? Mais nous avons traité à fond déjà des causes des mythes dans les livres *Sur les symboles mythiques*. (II, 108.21-109.2)

À la lumière de ce passage, il est clair que l'ouvrage *Sur les symboles mythiques* traitait du rapport intime des συνθήματα chaldaïques et du mythe. Dans cet extrait, Proclus fait allusion aux deux fonctions de ces symboles : *cosmogonique* (« tout le lieu terrestre [est] rempli des biens de toute sorte que les dieux accordent aux hommes ») et *anagogique* (« sans ces symboles, tout reste privé [...] de l'illumination venue des dieux »).

Les symboles expriment l'idée qu'il existe dans le monde une sympathie (συμπάθεια) entre toutes choses. Cette idée<sup>244</sup> est une constituante fondamentale de la physique et de la métaphysique proclienne, car toutes les choses – naturelles ou intelligibles – trouvent leur

<sup>243</sup> J. Trouillard (1977), p. 31.

<sup>244</sup> Fondamentale, comme on sait, chez les stoïciens.

place dans une série ou chaîne (σειρά, τάξις) d'entités qui sont solidaires; tout dieu est représenté par tous les niveaux de l'être, du plus élevé au plus bas. La proposition 145 des *Éléments de théologie* l'affirme expressément : « Le caractère propre de chaque ordre divin pénètre tous ses dérivés et se communique à tous les genres inférieurs ». Le *Commentaire sur le Timée* le rappelle : « dusses-tu prendre le plus extrême du réel, tu y trouveras le Divin encore présent »<sup>245</sup>. Dans un magnifique opuscule, *Sur l'art hiératique*, Proclus nous le montre par des exemples évocateurs : le mouvement du tournesol (ἡλιοτρόπιον) s'effectue selon la révolution du soleil; les pétales du lotus s'ouvrent au lever du soleil pour se recroqueviller au crépuscule. Proclus conçoit cette sympathie comme une prière, dans la mesure où « toutes choses prient (εὐχεται) selon leur rang et célèbrent (ὑμνεῖ) les chefs de leur série entière, de manière intelligible, rationnelle, naturelle ou par la sensation »<sup>246</sup>. Nous pouvons donc affirmer que « les êtres ainsi marqués [par leur symbole] sont équipés par leur constitution même pour se convertir vers le dieu qui est la source de leur caractère principal »<sup>247</sup>. Le soleil lui-même, conformément à *République VI*, est un symbole du Bien en soi. Les âmes sont elles aussi porteuses d'un symbole qui les rattache à une série : dans l'âme se trouve en effet une faculté distincte du νοῦς; il s'agit de l'organe de l'union mystique. Cette faculté reçoit plusieurs appellations<sup>248</sup>, la plus commune étant « l'un de l'âme (τὸ ἓν τῆς ψυχῆς) ».

Les chaînes qui relient les êtres entre eux interviennent également dans le *Commentaire sur la République*; ce faisant, Proclus effectue clairement un parallèle entre le mythe et le rite. Tandis que « l'art des rites, ayant distribué comme il faut l'ensemble du service cultuel entre les dieux et leurs compagnons, afin [que nul] ne soit privé de la part du culte qui lui revient » (I, 78.18-22), de même aussi « les pères de ces sortes de mythes, ayant eu regard à toute l'étendue, pour ainsi dire, de la procession des êtres divins et soucieux de rapporter les mythes à toute la chaîne issue de chaque dieu » (I, 78.25-28), ont composé leurs mythes de telle manière que leur revêtement visible est un analogue des classes les plus basses et enfoncées dans la matière, alors que la vérité mystique révèle « l'essence transcendante des dieux cachée dans un secret inviolable (ἐν ἀβάτοις) » (I, 79.2-3). L'aspect visible est approprié aux

<sup>245</sup> *In Tim.* I, 209.21-22.

<sup>246</sup> *Peri hier.*, 148.12-14.

<sup>247</sup> J. Trouillard (1977), p. 32-33.

<sup>248</sup> Cf. J. Trouillard (1985, p. 137) pour une liste de ces appellations.

démons, l'aspect caché aux dieux. Un peu plus loin dans le *Commentaire*, Proclus explique les menaces proférées par Achille à l'endroit d'Apollon en soulignant que ces menaces sont en fait destinées au démon qui occupe le plus bas niveau dans la série apollinienne (cf. I, 146.17-147.23). La théorie des chaînes est donc retracée chez Homère lui-même<sup>249</sup>.

Nous avons vu plus tôt que l'évocation symbolique n'est pas une imitation selon Proclus (I, 198.13-19). Les réflexions de Proclus sur les apparitions divines dans le *Commentaire sur la République* l'amènent naturellement à considérer ce sujet; après tout, ces apparitions sont visibles et limitées, mais elles évoquent pourtant ce qui est invisible et sans limite : « les traits visibles sont les symboles (συνθήματα) des puissances invisibles, ce qui est vu sous l'aspect de formes étendues, le symbole des entités sans forme » (II, 242.24-26). Comment donc peut-on voir corporellement les incorporels? Pour le comprendre, il nous faut considérer ce qui résulte de la pratique théurgique; le passage suivant est crucial car il nous renseigne sur les fondements du mythe :

Voilà beau temps en effet que les théurges nous ont enseigné que nécessairement les dieux sans forme se présentent en leur autophanies doués de forme, les dieux sans figure, doués de figure, car, ces apparitions immobiles et simples des dieux, l'âme, en vertu de sa nature, les reçoit de façon fragmentaire, et, avec le concours de l'imagination, elle introduit dans les spectacles figure et forme (II, 241.19-27).

La condition de ces apparitions divines, c'est l'éveil des symboles par la pratique théurgique; par cette pratique, « le dieu est figuré, temporalisé et qualifié par son fidèle »<sup>250</sup>. Cette figuration s'effectue conformément à la nature de l'âme, qui octroie un caractère historique au dieu « pour que nous puissions accueillir ce don, non certes le recevoir en germe [...] mais l'assumer par toutes nos puissances »<sup>251</sup>. Ceci nous permet de remarquer que l'imagination, pour Proclus, n'est pas reproductrice mais *projective* : les figures procèdent « du dedans », l'imagination les engendre « en conduisant ses objets de l'indivis de la vie à la

<sup>249</sup> C. Van Liefferinge (1999), p. 249-250.

<sup>250</sup> J. Trouillard (1977), p. 33.

<sup>251</sup> J. Trouillard (1977), p. 35.

division, l'extension et la figure »<sup>252</sup>. Mais avant d'aborder cette « division de l'indivis » par l'imagination qui engendre les mythes, interrogeons-nous sur l'expérience unitive qui fonde cette activité imaginative. Proclus relie explicitement la poésie inspirée à cette expérience dans son *Commentaire*. Pour bien prendre la mesure de cette solidarité, il nous faut revenir sur le type de vie qui correspond à la poésie la plus élevée. Relisons la description qu'en fait Proclus :

[La vie] la meilleure et la plus parfaite, selon laquelle l'âme se relie aux dieux et vit de la vie qui leur est le plus apparentée et conjointe par la ressemblance la plus haute, vie qui ne s'appartient pas à elle-même, mais aux dieux, où l'âme a dépassé son propre intellect, a éveillé en elle le symbole ineffable (τὸ ἄρρητον σύνθημα) de la substance unitaire des dieux et a attaché le semblable au semblable sa propre lumière à celle de là-bas, et à l'Un au-delà de toute essence et de toute vie ce qu'il y a de plus semblable à l'Un dans sa propre essence et sa propre vie (I, 177.17-23).

Dans cette vie, l'âme reconnaît en elle le symbole semé par le Père, et l'union qui en résulte est une union *théurgique*. L'efficacité du rite est assurée par les symboles. Ni la pensée, ni la connaissance ne permettent une telle union, disait déjà Jamblique : « l'accomplissement des actes ineffables, qui dépassent toute connaissance, d'une manière digne des dieux, et la puissance des indicibles symboles (συμβόλων) compris des dieux seuls produisent l'union théurgique »<sup>253</sup>. Dans la vie la plus parfaite, à laquelle correspond la poésie inspirée, l'âme a dépassé le νοῦς pour éveiller en elle le symbole (σύνθημα) ineffable de l'unité suprême. C'est dire que Proclus identifie ici « l'un de l'âme » à l'inspiration poétique<sup>254</sup>, la poésie inspirée sollicitant une faculté située au-delà de l'intellect. Cette faculté étant un organe mystique, l'inspiration poétique devient, en elle-même, cette expérience mystique dont nous avons parlé dans la section précédente<sup>255</sup>.

<sup>252</sup> In *Euclid.*, 52.27-28. Proclus s'oppose donc explicitement à Aristote, selon lequel notre connaissance de l'étendue géométrique (à titre d'exemple) est obtenue par abstraction à partir de nos impressions externes.

<sup>253</sup> *De Myst.* II 11.

<sup>254</sup> A. Sheppard (1980), p. 98.

<sup>255</sup> Comme le montre A. Sheppard (1980, p. 98-99), Proclus s'inspire ici moins de Jamblique – qui ne se prononce pas clairement sur l'inspiration poétique – que de son maître Syrianus; notre source principale à ce sujet est le *Commentaire sur le Phèdre* rédigé par Hermias, un autre étudiant de Syrianus. A. Sheppard aborde ce *Commentaire* dans un autre article (1982).

Dans cette autre section, toutefois, nous avons envisagé l'expérience en fonction de l'*exégète*; ici, nous prenons le point de vue du poète. La poésie qui résulte de cette expérience<sup>256</sup> n'est pas elle-même l'union : elle déploie dans le temps ce qui est hors du temps, ramène à la conscience « une possession divine en elle-même inconsciente ou plutôt supra-consciente »<sup>257</sup>. C'est pourquoi, écrit J. Trouillard, « le temps devient mythique quand il est projeté sur la divinité dans la symbiose hiératique »<sup>258</sup>, et ce, conformément à l'imagination *projective* que l'on trouve chez Proclus. Étudiant les fondements du mythe selon Proclus, J. Trouillard propose que le mythe proprement dit ne peut naître que si ces trois conditions sont remplies : 1) la communication divine primordiale des συνθήματα à tous les êtres, préalable obligé à toute expérience unitive; 2) l'éveil, le ressouvenir de ces symboles par la prière<sup>259</sup> ou par la pratique théurgique; 3) la représentation figurée qui déploie cet éveil dans un univers mythique. Dans son *Commentaire sur la République*, Proclus suspend le déploiement de la poésie à une monade unique qui est antérieure au poète : « Car le poétique réside, avec simplicité de forme et de façon cachée, dans le moteur premier, à titre second et moyennant explication, dans les poètes mus par cette monade, au plus bas degré et de façon auxiliaire, dans les rhapsodes » (I, 184.2-6). La poésie naît donc d'une possession divine, en ce que le poète est mû par une puissance qui demeure impassible.

Ces remarques sur la genèse du mythe illustrent avec acuité la parenté exceptionnelle du mythe et de l'oracle dans la pensée de Proclus. Comme nous l'avons souligné plus haut<sup>260</sup>, l'oracle est la parole du dieu, parole au double intermédiaire qu'est le langage d'une part, et le médium d'autre part. Les mots proférés par ce médium lui sont en effet insufflés par le divin, dont il est « possédé »; ils sont l'expression discursive d'une expérience supradiscursive. Si tout oracle est, par nature, médiation, l'on peut également soutenir que le mythe l'est aussi : d'abord « en gestation » dans la possession divine vécue par le poète, il déploie ensuite cette expérience ineffable dans le temps, s'insérant ainsi dans la conscience et l'histoire.

<sup>256</sup> C'est également ainsi que R. Lambertson envisage la poésie inspirée quand il écrit : « the art is conceived as a performance that communicates the poet's quality of experience directly to the audience and makes them participants in it » (1986, p. 189).

<sup>257</sup> J. Trouillard (1977), p. 34.

<sup>258</sup> J. Trouillard (1977), p. 35.

<sup>259</sup> *De Myst.* I 12 : « les noms sacrés des dieux et les autres symboles divins (θεῖα συνθήματα) élèvent mystiquement et peuvent relier aux dieux les invocations ».

<sup>260</sup> Cf. deuxième chapitre, section I 1.

Le mythe ne peut cependant pas être exclusivement conçu comme un terme, comme la représentation figurée d'une expérience sans figure. Cette définition du mythe convient au poète, qui a créé son mythe à partir d'une possession divine située au-delà de la conscience; nous sommes ici sur le plan de la « mythopoiétique », c'est-à-dire que nous précisons la *genèse* du mythe. Nous pouvons en outre poursuivre notre réflexion sur le plan cette fois de la « mythologie », du discours *sur* les mythes. Si le mythe, dans sa genèse, *procède* de l'union divine, il tend plutôt à devenir une *invitation* à cette union si on l'envisage « mythologiquement » (à la lumière des discours que l'on peut prononcer à son sujet – autrement dit, à la lumière du *Commentaire sur la République* lui-même). Remarquons que ce plan présuppose lui aussi la communication préalable des *συνθήματα* divins à tous les êtres; la vision que promet le mythe inspiré nécessite, de la part des exégètes, l'éveil des symboles. Ceci n'est l'apanage que des exégètes qui peuvent s'élever, qui aspirent à la vision des dieux, exégètes qui sont, justement, « éveillés » (I, 83.15); de ceux, également, « qui ont [déjà] atteint de telles visions (*θεαμάτων*) » (I, 82.9-10). Ce sont à eux que s'adressent les mythes inspirés, car eux seuls peuvent, par l'intermédiaire des mythes, s'élever jusqu'à ce qu'ils soient fixés « dans les Causes mêmes des êtres » (I, 178.11-12).

Encore une fois, soulignons que ni les mythes, ni leur exégèse ne *sont* l'union divine. Pas plus que les discours sur l'Un, si apophasiques soient-ils. Mais tous ces textes, qui déploient par des limites l'illimité et par le visible l'invisible, deviennent eux-mêmes des *συνθήματα* pour les exégètes : ils évoquent l'objet de leur désir sans l'imiter et se présentent comme des textes dont la lecture, la méditation s'apparente à bien des égards à une initiation. S. Rappe a écrit des pages très perspicaces sur la portée initiatique de la *Théologie platonicienne*, dans laquelle « Proclus attempts to awaken the soul to its inner world by providing it with an icon of its own reality »<sup>261</sup>. Ceci s'applique également au *Commentaire sur la République* : d'un bout à l'autre, Proclus insiste sur la connaturalité du mythe et de son exégèse avec les mystères; ses exégèses nous ouvrent l'accès aux vérités cachées des récits

---

<sup>261</sup> S. Rappe (2000), p. 173.

mythiques, nous invitent à éveiller notre propre symbole. Le texte proclien se fait vision<sup>262</sup>, ou plutôt *invitation à la vision* : l'éveil est la condition nécessaire à toute contemplation.

### ***Le Commentaire sur la République et l'allégorie de l'Ennéade VI 9, 11***

La double fonction du mythe inspiré dans le *Commentaire sur la République*, selon qu'on le considère à partir du poète ou de l'exégète, est à notre avis excellemment illustrée par une très belle allégorie que l'on trouve dans le chapitre 11 de l'*Ennéade* VI 9. Ce traité célèbre porte sur l'Un et sur le parcours anagogique de l'âme vers cet ineffable.

La contemplation de l'Un, nous dit Plotin, est chose difficile; celui qui y parvient ne peut partager son expérience avec les non-initiés, conformément à l'interdiction prononcée « dans les Mystères d'ici-bas »<sup>263</sup>. De cette contemplation, l'homme conserve une image, un souvenir plus ou moins précis. La suite du chapitre nous renseigne sur la nature de cette image : Plotin l'assimile aux statues que l'on élève dans le temple. Au fond du temple se trouve le sanctuaire, qui représente le lieu où l'initié peut vivre l'union divine. Celui qui dépasse le beau et « le chœur des vertus » dans sa course vers l'Un peut être comparé à l'homme qui laisse derrière lui les statues en allant dans le sanctuaire; cet homme, après sa contemplation, reverra d'abord les statues avant de quitter le temple.

Cette allégorie propose donc un double mouvement analogue à celui dont nous avons parlé plus haut : le premier, régressif, mène à la contemplation de l'Un, tandis que le second prend plutôt cette contemplation comme point de départ<sup>264</sup>. Or Plotin n'en reste pas là. Il poursuit sa réflexion en définissant ainsi les images : « elles suggèrent donc énigmatiquement aux interprètes avisés comment ce dieu peut être vu, mais un prêtre avisé, qui trouve la solution de l'énigme, peut avoir la contemplation véritable en entrant dans le sanctuaire » (l. 27-29). L'image, qui d'abord était un souvenir plus ou moins précis de la contemplation, ne joue plus

<sup>262</sup> S. Rappe (2000), p. 170.

<sup>263</sup> La référence aux mystères d'Éleusis est reconnue par tous les commentateurs.

<sup>264</sup> Ne pas prendre en compte la nature double de ce mouvement affaiblit considérablement la portée de l'allégorie plotinienne. Dans sa note à ce texte (*Traité 7-21*, Paris, Garnier-Flammarion [2003], p. 128, n. 182), F. Fronterotta se contente d'insister sur le mouvement 'temple ----> sanctuaire', qu'il assimile aux passages du sensible à l'intelligible puis à l'Un, mais il néglige le mouvement inverse.

le même rôle. Elle fait ici fonction d'intermédiaire entre l'interprète et le sanctuaire, elle devient une *épreuve* : ne pénétrera dans le sanctuaire que celui qui aura su résoudre l'énigme des images. Ces deux rôles ne peuvent être compris que par le double mouvement que nous avons décrit. Dans les deux mouvements, les statues, comme le dit Plotin, « ne feront l'objet que d'une contemplation seconde » (l. 22) : à chaque fois subordonnées à l'union divine, les statues seront soit l'énigme à résoudre pour accéder au sanctuaire, soit le souvenir plus ou moins précis de la contemplation.

Ces deux mouvements correspondent en tous points aux deux voies que nous avons explorées : la première est celle du poète, qui, suite à son expérience mystique, déploie ses mythes-images<sup>265</sup> dans le temps par son imagination projective; la seconde est celle de l'exégète, pour qui la considération des mythes-images est un préalable, une épreuve qu'il se doit de réussir s'il souhaite vivre l'union divine. Voici un schéma qui résume notre analyse :



Dans le *Commentaire sur la République* de Proclus, ce sont donc les mythes qui représentent ces images de l'allégorie plotinienne. Les mythes recèlent des énigmes puisque le sens qui s'offre à tous les témoins – le sens littéral – n'est pas le sens véritable; ce sens ne peut être découvert que par l'exégète qui parvient à dépasser la stricte littéralité du mythe. Nous pouvons assimiler les énigmes dont parle Plotin aux « revêtements visibles » dont nous avons fréquemment parlé ailleurs, revêtements que l'on franchit comme l'on résout une énigme. L'épreuve ne pourra être réussie par tous les hommes : le « prêtre avisé » de l'allégorie plotinienne, c'est l'homme inspiré du *Commentaire*, c'est Proclus lui-même dont les exégètes recherchent les secrets de plusieurs mythes homériques, du mythe d'Er. À propos de la règle du silence reprise par Plotin au début du chapitre 11, P. Hadot écrit : « si Plotin lui-même en parle, c'est bien, semble-t-il, parce qu'il considère qu'il parle à des initiés »<sup>266</sup>; de la même manière, à

<sup>265</sup> Les interprètes ont rapidement vu dans les statues de l'allégorie plotinienne des symboles des mythes; cf. J. Pépin (1976), p. 192.

<sup>266</sup> P. Hadot (1994), p. 202.

la fin de la sixième dissertation, Proclus signale aussi qu'il s'adresse à des initiés par la phrase d'inspiration mystérique que nous avons étudiée plus haut<sup>267</sup>.

Dans son commentaire sur l'*Ennéade* VI 9, P. Hadot a suggéré que, devant l'énigme, trois situations sont possibles : 1) celle du profane, qui est incapable de résoudre cette énigme; 2) celle du prophète (interprète), « pour qui ces images laissent entrevoir le mode selon lequel 'ce Dieu', c'est-à-dire l'Un, peut être vu »<sup>268</sup>; 3) celle du prêtre sage, « qui ne se contente pas de comprendre l'énigme et ce qu'elle révèle au sujet de l'union, mais il réalise, il vit la véritable union »<sup>269</sup>. Ces trois situations impliquent une hiérarchie ascendante : les deux niveaux les plus élevés dénotent que l'énigme a été résolue, mais si le prophète s'en tient à cette résolution qui ressortit toujours au domaine du symbole, le prêtre la parachève et accède à la contemplation elle-même.

Des trois paliers hiérarchiques décrits par P. Hadot, c'est le second qui correspond au *Commentaire sur la République*. Chaque exégèse résout les énigmes posées par un mythe particulier, elle dépasse donc les écrans apparents pour en livrer la signification allégorique. P. Hadot rappelle fort justement que la distinction entre l'interprète et le prêtre sage reprend celle « entre le discours théologique théorique et l'exercice vécu de la vision »<sup>270</sup> : c'est-à-dire entre l'enseignement, la *route* et la contemplation elle-même, qui ne dépend que de celui qui souhaite contempler<sup>271</sup>. Tant les mythes inspirés que leur exégèse, à la manière des discours sur l'Un (comme on l'a vu dans la section précédente), indiquent le chemin à celui qui désire vivre l'union divine; ils ouvrent donc l'accès au sanctuaire, mais ne peuvent à eux seuls provoquer la contemplation. Proclus lui-même correspond sans contredit à la figure du prêtre sage<sup>272</sup>, puisqu'il est manifeste qu'il partage certaines expériences personnelles dans son

<sup>267</sup> « Ce sont choses que, moi, je pouvais vous dire, mais que vous ne devez pas révéler à la foule (ἐμοὶ μὲν ὄντα ῥητὰ πρὸς ὑμᾶς, ὑμῖν δὲ ἄρρητα πρὸς τοὺς πολλούς) » (I, 205.22-23).

<sup>268</sup> P. Hadot (1994), p. 208.

<sup>269</sup> P. Hadot (1994), p. 208.

<sup>270</sup> P. Hadot (1994), p. 212.

<sup>271</sup> Cf. VI 9, 4.15-16.

<sup>272</sup> Et ce, bien que « Proclus is too modest to describe himself as an inspired exegete » (A. Sheppard [1980], p. 175).

*Commentaire*<sup>273</sup>, mais l'enseignement qu'il confère nous le montre plutôt en tant qu'interprète<sup>274</sup>; ceci est tout à fait conséquent, car le prêtre sage est également un prophète, le second palier hiérarchique se résorbant dans le plus élevé.

## 2.4. Mythe et μανία

La vie la plus élevée que l'homme puisse atteindre, nous dit Proclus dans le *Commentaire sur la République*, est « un délire (μανία) supérieur à l'état tempéré de l'âme, et elle n'a pas d'autre mesure que la mesure même du Divin » (I, 178.24-26). Cette vie correspond au type de poésie le plus digne, à savoir la poésie inspirée. La conjonction de la poésie et d'une certaine forme de μανία divine rejoint un thème important du platonisme.

La théorie platonicienne de la folie est surtout développée dans deux dialogues, le *Timée* et le *Phèdre*. La déraison, nous dit le *Timée*<sup>275</sup>, peut être envisagée selon deux angles : elle est soit une maladie humaine, soit une maladie divine. La première a comme cause ultime l'état du corps humain, tandis que la seconde est provoquée par une intervention divine et se veut donc éminemment positive. Cette véritable possession divine<sup>276</sup> a quatre formes : 1) la folie *mantique*, qui permet la divination sous l'influence d'un enthousiasme divin; 2) la folie *télestique*, liée aux purifications et initiations; 3) la folie *poétique*, inspiration des Muses; 4) la folie *amoureuse*, qui élève l'âme de la beauté corporelle à la Beauté elle-même. Plus loin dans le *Phèdre*<sup>277</sup>, Platon revient sur le sujet et rapporte chaque type de folie à une divinité particulière, soit, respectivement, Apollon, Dionysos, les Muses et au couple Aphrodite-Éros.

À la lumière de cette classification, nous devons nous interroger plus avant sur le lien entre mythe et μανία. Ne concerne-t-il qu'une seule des formes de μανία, ou plus d'une? Le rapport entre le mythe et la folie mantique doit être limité au lien qui unit les récits homériques

<sup>273</sup> Le passage suivant paraît l'attester : « ... réservant nos propos à ceux qui ont atteint de telles visions » (I, 82.9-10). Marinus décrit Proclus comme un exégète inspiré dans la *Vie* qu'il lui a consacré, et ce à plusieurs reprises (22.5-9, 23.17-21, 33.15-16).

<sup>274</sup> « L'interprète est ainsi capable d'exposer la signification théologique de l'énigme et de montrer ce qu'elle révèle au sujet de l'expérience de la vision, lorsqu'elle est expliquée » (P. Hadot [1994], p. 208).

<sup>275</sup> *Timée*, 86b.

<sup>276</sup> *Phèdre*, 244e.

<sup>277</sup> *Phèdre*, 265b.

aux *Oracles chaldaïques* en tant que sources religieuses fondamentales chez Proclus. À travers ce lien se fait jour un enseignement remarquable sur les dieux et les êtres; cependant, la divination proprement dite n'est pas explicitement attribuée à Homère et à ses mythes, malgré la parenté du mythe et de l'oracle entrevue plus tôt.

En revanche, le lien entre le mythe et les trois autres formes de  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  est beaucoup plus important. Sa dépendance envers la folie poétique ne fait aucun doute – cette folie, par laquelle les Muses saisissent et éveillent l'âme<sup>278</sup>, est bien celle qui a permis les mythes inspirés d'Homère. Nous avons vu dans la section précédente que le mythe inspiré est selon Proclus la représentation figurée d'une expérience unitive et ineffable. D'autre part, c'est bien une folie érotique que le mythe transmet à son exégète, qui est porté par lui aux plus hautes contemplations. Amour et contemplation sont étroitement reliés dans le platonisme depuis Platon lui-même, comme en font foi des passages célèbres du *Phèdre*, de la *République* et du *Banquet*. N'oublions pas que les symboles chaldaïques, si importants chez Proclus, « [meuvent] tous les êtres dans leur aspiration » et leur fournissent « cet amour inextinguible du Bien »<sup>279</sup>.

Le cas de la folie téléstique est plus complexe. Ce type de  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  fait intervenir des initiations et rites purificateurs, qui écartent des initiés tant les maladies que les châtements frappant certaines familles<sup>280</sup>. À proprement parler, il s'agit d'une inspiration de nature initiatique<sup>281</sup>. Elle revêt une importance particulière dans les réflexions sur le mythe du *Commentaire*, et ce selon deux modalités. Nous avons montré dans la section précédente les liens multiples existant entre le mythe et les mystères selon Proclus. Mais la téléstique intervient en outre comme qualificatif des mythes homériques. En distinguant les deux grands types de mythes, Proclus écrit en effet : « l'un des genres est éducatif, l'autre en rapport avec la téléstique ( $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ ) » (I, 81.13-14).

<sup>278</sup> *Phèdre*, 245a.

<sup>279</sup> *In Crat.* 30.24-25.

<sup>280</sup> *Phèdre*, 244d-e.

<sup>281</sup> *Phèdre*, 265b.

La nature exacte de la téléstique est difficile à établir. Dans un excursus de son livre fondamental sur les *Oracles chaldaïques*<sup>282</sup>, H. Lewy a montré ce que sont les « téléstes (τελεσταί) » ou « prêtres purificateurs » pour Proclus : 1) par des rites secrets, ils purifient le corps et l'âme de la souillure provoquée par la vie terrestre; 2) ils consacrent des statues en vue du culte; 3) ils « vivifient » des statues de dieux.

Cette troisième sorte de téléstique est intimement reliée à la doctrine des συνθήματα : elle se présente généralement comme une technique qui consiste à associer à des statues des symboles attachés à la divinité qu'elles représentent<sup>283</sup>; c'est un rite théurgique qui vise l'illumination (ἔλλαμψις), l'animation de la statue par son dieu. En gros, il s'agit donc d'une « technique d'évocation par les symboles »<sup>284</sup>, symboles qui correspondent bel et bien aux συνθήματα disséminés par le Père selon les *Oracles chaldaïques*. Notons d'ailleurs que Porphyre, qui a introduit les *Oracles* dans le réseau de références des néoplatoniciens, a rédigé un traité intitulé περὶ ἀγαλμάτων<sup>285</sup>.

À première vue, un tel rite semble avoir peu en commun avec la poésie des théologiens. Mais si les mythes inspirés sont à mettre en rapport avec la téléstique, c'est que la μανία qui préside à leur composition n'est pas exclusivement poétique : comme la folie téléstique ne peut être réduite à la seule animation de statues<sup>286</sup>, on peut interpréter la possession divine du poète comme son *illumination*, en ce qu'il a uni son symbole ineffable à celui de son dieu. Une telle remarque serait tout à fait conséquente avec les fondements du mythe tels que nous les avons abordés plus haut; rappelons-nous en effet que, selon J. Trouillard, le mythe ne peut naître que si les συνθήματα sont au préalable semés et éveillés, ce qui correspond dans une certaine mesure à la technique d'ἔλλαμψις. Par ailleurs, nous avons souligné l'expérience illuminative que confère le mythe inspiré à ses exégètes les plus avisés<sup>287</sup>.

<sup>282</sup> H. Lewy (1978), p. 495-496.

<sup>283</sup> C. Van Liefferinge (1999), p. 268.

<sup>284</sup> C. Van Liefferinge (1999), p. 271.

<sup>285</sup> Les fragments que nous avons conservés ont été édités et commentés par J. Bidez, en appendice à sa *Vie de Porphyre*.

<sup>286</sup> Tel est l'avis d'O. Ballériaux (1989).

<sup>287</sup> Cf. notre deuxième chapitre, section II 2.2.

### 3. Les mythes de Platon

Dans notre étude de la conception proclienne du mythe, nous avons surtout insisté sur les mythes homériques. Or, qu'en est-il des mythes de Platon? Jouissent-ils aux yeux de Proclus du même prestige que ceux d'Homère? Se réduisent-ils à leur seule valeur éducative? Mentionnons en guise d'introduction que, si Proclus rapporte plus souvent qu'autrement les critiques des livres II et III de la *République* à Socrate<sup>288</sup>, il attribue clairement les mythes du corpus platonicien à Platon lui-même<sup>289</sup>. Il ne s'agit pas ici de prétendre que Proclus attribue tel ou tel passage au Socrate historique : plus souvent qu'autrement, il emploie Platon ou Socrate sans trop choisir, comme le font du reste la plupart des commentateurs modernes. En ce qui a trait aux textes consacrés aux mythes dans le *Commentaire*, toutefois, l'on voit clairement que Proclus effectue un choix délibéré : si les mythes sont attribués à « Platon », les critiques sont quant à elles attribuées à « Socrate ». Il faut y voir l'effort proclien de résoudre toute apparence de contradiction chez Platon : ces critiques, lorsque restituées dans l'ensemble des dialogues platoniciens, offrent un son plus discordant que celui produit par les mythes platoniciens, qui sont plus faciles à assimiler aux analyses de la poésie inspirée dans le *Phèdre*, l'*Ion* et les *Lois*; il est donc préférable d'attribuer ces critiques à Socrate, au lieu de prêter à Platon des propos qui semblent se contredire entre eux.

#### 3.1. D'Homère à Platon

Les idées fondamentales de la philosophie de Platon concordent tout à fait, selon Proclus, aux poèmes homériques. Proclus dit en effet avoir appris, par l'enseignement de son maître Syrianus, « l'accord doctrinal entre les poèmes d'Homère et la vérité contemplée, dans les temps postérieurs, par Platon » (I, 71.4-6). Le chapitre I 4 de la *Théologie platonicienne* nous renseigne sur l'avis de Proclus à propos du passage des mythes « classiques » (Orphée,

<sup>288</sup> Les critiques adressées aux poètes sont particulièrement approfondies dans une section essentielle de la sixième dissertation (I, 71.21-86.23), et l'on note dans celle-ci, quant aux expressions « Socrate dit... » et « Platon dit... », un déséquilibre considérable. En effet, Socrate est visé à neuf reprises, comparativement à une seule pour Platon (en I, 85.13).

<sup>289</sup> Dans les réflexions qu'il consacre à l'allégorie de la caverne (I, 292.22-296.15), Proclus emploie en effet neuf variantes de l'expression « Platon dit... », comparativement à une seule qui fait de Socrate l'énonciateur (I, 293.24). L'analyse du mythe d'Er est beaucoup trop vaste pour que l'on suggère un relevé aussi précis. Qu'il suffise de mentionner que c'est à Platon qu'est attribuée la paternité du mythe dans la très grande majorité des cas (quelques exceptions : II, 97.20 et 98.17).

Homère, Hésiode) aux mythes platoniciens; et, par là, à propos de la critique platonicienne de ces mythes. Ce témoignage, à plusieurs égards, se rattache au *Commentaire sur la République*.

Proclus écrit que Platon a *transformé* ces anciens mythes. Cette transformation consiste en la suppression des éléments choquants, illogiques et désordonnés, qui sont remplacés par des notions combinant les visées du Beau et du Bien<sup>290</sup>. Ces visées sont ultimement celles du philosophe, et précisent pourquoi le mythe platonicien, dans sa composition, paraît subordonné à la philosophie. La règle de composition n'est plus la même, puisque les premiers théologiens de la Grèce, comme on l'a vu, ont choisi de montrer ce qui dépasse en éminence la nature et la raison par les expressions qui s'en éloignent le plus; les mythes philosophiques tenteront au contraire de s'en éloigner le moins possible. Cette apparente différence entre les mythes philosophiques (qui accordent le discours à son objet) et les mythes anciens est cependant remise en question par Proclus. L'exégète apte à dépasser le sens premier d'un mythe fera une découverte intéressante : à proprement parler, les mythes des théologiens respectent la règle du discours et de son objet dans la mesure où ce vers quoi ils tendent (la divinité, les Êtres mêmes) dépasse la nature, la raison, le discours lui-même. C'est d'ailleurs sous l'auspice de cette même adéquation que Proclus interprète un passage célèbre du *Phèdre* (229a) qui paraît récuser l'allégorie. Socrate y exprime son incompréhension vis-à-vis les interprètes qui tiennent coûte que coûte à récupérer les mythes outranciers par des explications concernant le monde physique; activité qui n'est selon lui qu'une laborieuse perte de temps. Pour Proclus, ceci implique que l'on ne doit pas mêler le « sens profond des mythes »<sup>291</sup> aux phénomènes de la nature en faisant des derniers la fin ultime des premiers. Il est nécessaire que le sens caché soit plus noble que le sens littéral, et Socrate a raison de ne pas assigner au discours mythologique un objet qui ne lui correspond pas.

Ces remarques nous permettent d'entrevoir la portée très réduite que revêt pour Proclus la fameuse expression « passage du mythe à la raison ». Le commentaire de L. Brisson cité au début de notre introduction (« passage du mythe à la raison, *et retour* ») rend fort justement la position de Proclus, puisque 1) celui-ci ne nie pas que la raison joue un rôle plus important chez Platon que chez Homère, d'une part dans l'enseignement dialectique que l'on retrouve

<sup>290</sup> *Théol. plat.* I 4, p. 22.9-11.

<sup>291</sup> *Théol. plat.* I 4, p. 22.19.

dans les dialogues, d'autre part dans la composition plus rationnelle des mythes qui octroie même au sens littéral un contenu philosophique acceptable. 2) Cependant, le retour à la mythologie classique chez Platon s'effectue selon Proclus par la reconnaissance aux mythes anciens d'un objet supérieur aux phénomènes physiques (en vertu d'une interprétation personnelle de *Phèdre* 229a), et par l'inclusion, dans les mythes platoniciens eux-mêmes, d'indices permettant aux meilleurs exégètes d'entrevoir une vérité cachée dans le secret (les bienfaits de cette interprétation sont soulignés par les méticuleuses exégèses qu'ont proposées Proclus et ses prédécesseurs de certains de ces mythes). Proclus insiste aussi sur la mention, par Socrate, d'un petit nombre de personnes pouvant être témoin d'un mythe au sens littéral troublant sans en être affecté<sup>292</sup>.

Tandis que, selon l'opinion commune, Platon a provoqué une fissure importante entre les mythes classiques et la philosophie réformatrice des mythes anciens, il appert que le passage d'un élément à l'autre a eu lieu tout à fait naturellement. Proclus accentue cette continuité en adoucissant le radicalisme présumé tant de la « mythographie » que de la « mythologie » de Platon. Dans un premier temps, la vérité du mythe réside encore dans le secret, même si le sens apparent est désormais régi par des règles plus philosophiques, résultat des critiques socratiques des livres II et III de la *République* (mythographie). D'autre part, ce n'est pas toute l'exégèse allégorique qui est mise au rancart, mais seulement celle qui réduit les mythes à des significations physiques<sup>293</sup> (mythologie).

### 3.2. Les mythes platoniciens sont-ils inspirés?

La réflexion de Proclus sur le mythe, dans le *Commentaire sur la République*, est traversée par la défense qu'il veut proposer de ces récits. Il ne peut y avoir lieu d'ainsi défendre les mythes que si des objections ont été prononcées contre eux. De fait, les deux principaux auteurs dont les récits sont abordés par Proclus sont Platon et Homère et tous deux ont suscité par leur emploi d'un tel genre des réactions sceptiques; si les mythes du premier furent surtout

<sup>292</sup> *République* II, 378a.

<sup>293</sup> Cette interprétation de *Phèdre* 229a peut notamment être lue comme une critique indirecte de l'allégorie « physicienne » pratiquée par les stoïciens (allégorie dont l'initiateur aurait été Théagène de Rhégium [J. Pépin (1976, p. 98)], quoique les témoignages divergent à ce sujet). Cette critique de Proclus s'inscrit dans le sillage de Porphyre (cf. J. Pépin [1976], p. 465-466).

critiqués par l'épicurien Colotès (II, 105-23-106.14), ceux du second l'ont été notamment (et surtout) par le prédécesseur le plus illustre de Proclus, Platon lui-même. L'enjeu des critiques adressées par Platon est d'autant plus fondamental que, contrairement à ce qui résulte des critiques épiciuriennes, il en va ici de la cohérence du platonisme en tant que philosophie. L'importance relative des deux types de critiques a comme conséquence un traitement différent par Proclus : tandis qu'il aborde et réfute les objections de Colotès en quatre pages pour ensuite étudier le mythe d'Er sans multiplier les allusions à ces critiques, toute son exégèse des mythes d'Homère est orientée par les critiques platoniciennes.

Quantitativement, les mythes d'Homère paraissent initialement l'emporter sur ceux de Platon dans le *Commentaire*, dans la mesure où Proclus défend Homère en proposant l'exégèse allégorique d'un nombre considérable de passages, tout au long de la sixième dissertation. En revanche, la totalité des mythes homériques abordés occupe moins de pages qu'un seul mythe de Platon, celui d'Er, qui constitue à lui seul environ 40 % de tout le *Commentaire sur la République*. Qualitativement, c'est-à-dire quant à la valeur respective des mythes de Platon et d'Homère, la situation est encore plus complexe. Nous tenterons maintenant de comparer les mythes d'Homère et de Platon eu égard à l'appréciation de Proclus.

À première vue, les mythes homériques semblent clairement supérieurs aux mythes platoniciens. Nous en avons pour preuve la section I, 76.17-79.18 de la cinquième dissertation. Proclus y considère l'obscénité des termes employés par Homère, et suggère (comme on l'a vu plus haut) que ces récits montrent tout ce qui dépasse la raison humaine en usant de mots qui s'opposent à la beauté, la nature, la raison, puisque rien, dans le mode discursif, ne nous permettrait d'entrevoir avec acuité la suréminence divine. Si le revêtement nous oriente vers le plus basement matériel, « le noyau caché » (I, 78.30-31) amène, dans une révélation, celui qui est apte à la recevoir jusqu'aux cimes des Êtres. De tels mythes sont inspirés, et sont par là supérieurs aux mythes éducatifs, qui comptent dans leurs rangs ceux de Platon (I, 79.10-11). Ces deux groupes semblent mutuellement exclusifs, puisque Proclus déploie deux dichotomies, la première sur la nature des mythes (hiératiques ou philosophiques), la seconde sur leurs destinataires (initiés ou jeunes). Proclus trouve ces distinctions chez Platon lui-même, en ce que Socrate mentionne fréquemment dans la *République* que les mythes homériques ne sont

pas appropriés aux jeunes, mais aussi que l'audition des mythes inspirés doit être faite en secret par le plus petit nombre possible, après un sacrifice aux dieux.

Mais nous ne pouvons nous en tenir à ce seul passage : la nature des mythes platoniciens est plus évidente si l'on place ceux-ci dans la perspective de la philosophie de Platon. L'œuvre de Proclus comprend des pages essentielles à ce sujet – principalement le chapitre I 4 de la *Théologie platonicienne*. Après avoir répondu à la question « qu'est-ce que la théologie? » dans le chapitre précédent, Proclus énonce les différents modes d'exposition de la théologie chez Platon. Ces modes, auxquels Proclus fait correspondre des passages pertinents du corpus platonicien, sont au nombre de quatre : l'inspiration divine, la dialectique, les symboles (mythes) et les images (mathématiques).

Dans l'éventail de la pensée de Platon qu'il propose sous une forme énumérative, Proclus distingue donc clairement les mythes platoniciens de l'inspiration divine qui se voulait la source ultime des mythes homériques. Nous devons donc constater que « the symbolic and the inspired method do not coincide as one might have expected »<sup>294</sup>. Il ne s'agit cependant pas d'une différence radicale, comme nous le montrent des réflexions subséquentes de Proclus en I 4. Abordant des mythes du *Gorgias*, du *Banquet* et du *Protagoras*, il écrit en effet : « c'est d'une manière symbolique qu'il [Platon] cache la vérité au sujet des principes divins et ne laisse paraître aux meilleurs de ses auditeurs que de simples indices de l'intention qui est la sienne »<sup>295</sup>. Proclus introduit ainsi une distinction quant à l'excellence des auditeurs en ce que le meilleur sera davantage à même de bien comprendre les indices laissés par Platon; nous retrouvons la hiérarchie des auditeurs suggérée à de multiples reprises dans le *Commentaire* alors que Proclus traite des mythes homériques<sup>296</sup>. À propos du mythe d'Er, Proclus parle en outre des « vérités cachées dans le mythe » (II, 96.13-14). Que la vérité des mythes inspirés d'Homère soit cachée est fréquemment souligné dans le *Commentaire sur la République*<sup>297</sup>. L'on doit donc se rallier à A. Sheppard lorsqu'elle s'oppose à l'avis de Coulter selon lequel « Plato as writer was, at best, only the equal to the middle rank of poets »<sup>298</sup>; Coulter cantonne

<sup>294</sup> A. Sheppard (1980), p. 175.

<sup>295</sup> *Théol. plat.* I 4, p. 19.3-5.

<sup>296</sup> Cf. notre premier chapitre, section II 3.

<sup>297</sup> L'expression la plus importante : « la vérité qui réside dans le secret » (I, 74.18-19).

<sup>298</sup> A. Sheppard (1980), p. 194.

en effet les mythes platoniciens au type didactique. Or il est clair que Proclus leur octroie un statut plus important.

Cette correspondance entre les mythes homériques et platoniciens explique notamment la vaste exégèse que Proclus consacre au mythe d'Er, en ce que les indices éparpillés dans le mythe appellent le regard attentif du lecteur averti. Ces indices proposent une voie vers la vérité que l'on atteindra en franchissant les différentes « couches de sens ». La correspondance Platon-Homère est explicitement reconnue par Proclus dans le *Commentaire sur la République*, comme en fait foi ce passage très clair : « comment nier que ce qui a été écrit vers la fin de ce traité-ci [*République X*] soit de la même encre que les poèmes homériques? » (I, 118.24-26) Comme le souligne très justement S. Rangos, « Proclus' extensive treatment of the Platonic myths of Er [...] is identical with his treatment of the myth of Homer »<sup>299</sup>. Si le mythe d'Er fut écrit de la même encre que les mythes homériques, cela signifie que Platon a lui aussi rédigé des mythes inspirés.

---

<sup>299</sup> S. Rangos (1999), p. 256-257 (n. 21).

## Conclusion : l'harmonisation comme don de liberté

Dans notre introduction, nous avons écrit quelques mots à propos de l'intérêt inégal des commentateurs pour la philosophie proclienne du mythe. Proclus s'insère assez tardivement dans la longue et riche histoire de l'exégèse allégorique; l'avis de J. Pépin selon lequel « entre l'époque de Xénophane et celle d'Augustin, toutes les réactions possibles ont été suscitées par la mythologie; l'avenir ne sera que la reprise, approfondie et systématisée, de telles d'entre elles »<sup>300</sup> semble largement partagé. La question générale de « l'originalité de Proclus » est complexe et ne peut être résolue de manière expéditive; nous souhaitons cependant nous y attarder dans cette conclusion.

On a affirmé qu'« en tant qu'interprète de Platon, Proclus ne fait pas figure d'initiateur »<sup>301</sup>. Dans ses commentaires, il cite nombre d'auteurs dont nous avons perdu les œuvres. Cette pratique caractéristique, tout comme sa fidélité maintes fois avouée envers ses maîtres, surtout Syrianus (dans le *Commentaire sur la République* notamment<sup>302</sup>), lui ont valu d'être considéré comme le modèle par excellence du continuateur – continuateur d'une rare polyvalence, certes, mais continuateur tout de même. C'est pourquoi le « Proclus doxographe » est autant sollicité, sinon davantage, que le « Proclus philosophe et mystique »; sur bien des sujets, l'on a cru que Proclus se contentait de rassembler les sources, de les harmoniser entre elles ou d'en montrer les divergences, selon les cas. Il n'est pas question de réfuter cette constatation : il est clair que Proclus, aussi souvent qu'il le peut, précise sa propre position dans l'ensemble de sa tradition<sup>303</sup>, il évalue constamment ce qui le rapproche ou l'éloigne de tel ou tel auteur. Or sa métaphysique ne correspond pas en tous points à celle de ses prédécesseurs; ses réflexions sur la théurgie ne recourent pas toujours celles de Jamblique; son exégèse des mythes ne peut être comprise dans le seul cadre de l'allégorisme stoïcien ou porphyrien. Il ne faut donc pas se contenter d'étudier une certaine conception proclienne – celle de la théurgie,

---

<sup>300</sup> J. Pépin (1976), p. 476.

<sup>301</sup> P. Bastid (1969), p. 15.

<sup>302</sup> La référence la plus pertinente est celle-ci : « il me faut essayer de rappeler exactement devant vous, selon mes forces, tout ce que mon maître a dit en cette occurrence et tout ce que, plus tard aussi, il a daigné m'enseigner quand je faisais un examen approfondi des mêmes problèmes » (I, 71.25-29).

<sup>303</sup> Comme Plotin (cf. V 1, 8, 10), il se considère avant tout comme un exégète : il fait partie d'une chaîne dont les membres ont déjà contemplé la vérité (cf. *Théol. plat.* I 1).

par exemple – à la lumière de conceptions antérieures sur le même sujet; il faut en outre voir comment cette conception proclienne interagit avec d'autres aspects essentiels de la pensée de Proclus. Cette pensée est suffisamment vaste et cohérente pour que l'on s'efforce d'en saisir les articulations.

D'autre part, l'érudition a rarement tiré toutes les conclusions de l'état des textes. S'appuyant sur les circonstances textuelles pour souligner la dépendance de Proclus envers ses prédécesseurs, elle a souvent omis de mentionner la singularité du dialogue avec la critique platonicienne de la poésie que l'on trouve dans le *Commentaire sur la République*. Si nous ne sommes pas en mesure d'évaluer l'originalité propre de ce dialogue, nous devons en revanche admettre qu'aucun autre commentaire ancien nous offre des analyses aussi élaborées sur ce sujet. À elle seule, cette constatation milite en faveur de l'importance d'un commentaire qui, jusqu'ici, a fait l'objet de peu d'études d'envergure.

C'est dans cette optique que fut réalisée notre étude. Nous avons voulu montrer que, s'il est nécessaire de tenir compte des positions défendues par les prédécesseurs de Proclus ainsi que du contexte historico-culturel qui oriente sa pensée, il faut ensuite s'efforcer de comprendre la pleine portée de la lecture proclienne. Si Proclus reprend la distinction platonicienne entre les mythes éducatifs et les mythes non éducatifs, c'est cependant pour défendre ces derniers, que Socrate semblait rejeter dans la *République*. L'assouplissement du lien entre mythe et éducation a pour effet de redonner aux mythes homériques la dimension théologique que Platon, à la suite de Xénophane notamment, avait remis en question. Ces mythes sont inspirés et entretiennent donc un commerce certain avec le divin. Ce lien revêt une multiplicité de formes, et son étude relève de plusieurs éléments fondamentaux du néoplatonisme : les oracles, chaldaïques surtout; la théorie des *συνθήματα*; les cultes à mystères traditionnels; la théurgie, qui n'est pas en tous points celle de Jamblique; la *μανία* divine, cet état supra-conscient qui transcende les schèmes rationnels et discursifs mais les fonde pourtant.

À travers la solidarité qui relie les mythes à ces sources exceptionnelles de la vie du mystique, émerge donc une philosophie du mythe dont le rôle, dans l'ensemble de la pensée

proclienne, ne doit pas être négligé. Il est difficile d'indiquer la place précise du mythe dans la « hiérarchie » des références privilégiées de Proclus; autrement dit, on ne peut affirmer avec certitude qu'Homère est plus important qu'Orphée (Orphée est après tout le père de la théologie grecque), comme il est impossible de soutenir de manière définitive que les *Oracles chaldaïques* sont supérieurs aux dialogues platoniciens. Nous avons eu l'occasion de lire, dans notre second chapitre (section I 2), une citation de la *Vie de Proclus*. Si Proclus y mentionne le *Timée* et les *Oracles chaldaïques* comme les deux seuls livres qu'il épargnerait s'il en avait le pouvoir, il ne faut pas pour autant y déceler un jugement de valeur : comme on l'a vu, ce choix est orienté par une distinction entre les textes qui sont utiles par nature et ceux qui, quoiqu'utiles pour les lecteurs correctement disposés, peuvent mener à des perversions.

Proclus, comme ses prédécesseurs immédiats, a tenté d'harmoniser les grandes sources de la tradition hellénique, insistant sur l'unité d'une tradition primordiale. Cette harmonisation exclut en principe tout jugement de valeur, dans la mesure où il s'agit de donner à chacune des sources une part du paysage philosophique et religieux. Il nous faut insister sur ce point, car l'on pourrait commettre l'erreur de ne considérer l'harmonisation que dans une perspective de restriction : en soutenant, par exemple, que l'harmonisation de Platon et d'une autre source nécessite que l'on fasse violence au texte de Platon, pour que ce texte s'accorde aux *Oracles*. Aucune étude jusqu'ici n'est parvenue à établir de façon décisive qu'une autorité unique – Platon, les *Oracles*, Orphée, Homère, Syrianus – trône au-dessus de toutes les autres dans la pensée de Proclus. Bien au contraire, les commentateurs insistent sur l'interpénétration de ces sources multiples, interpénétration mise en lumière par l'origine présumément platonicienne des *Oracles* et par un lapsus souligné par H.-D. Saffrey<sup>304</sup>. Comme le souligne très justement P. Boyancé, « il n'y a pas un livre sacré de l'hellénisme [...] qu'on relise sa vie par son ami et disciple Marinus, et l'on verra que cet adversaire du Christianisme n'a pas qu'une Bible »<sup>305</sup>. Nous n'entendons pas nier que l'exégèse proclienne – comme l'exégèse néoplatonicienne dans

<sup>304</sup> « Cet ouvrage de Syrianus [*Accord entre Orphée, Pythagore, Platon et les Oracles Chaldaïques*] est perdu, mais il est souvent cité par Proclus, et plus souvent encore c'est sans le citer que Proclus insiste sur l'accord entre les *Oracles* et Platon, les *Oracles* et les mythes, en quoi il se montre fidèle héritier de l'esprit de son Maître. Il est même arrivé, au moins une fois, à Proclus, dans sa *Théologie platonicienne*, d'écrire la phrase que voici : 'C'est tout juste si Platon ne nous crie pas que...' et de la faire suivre d'une citation des *Oracles chaldaïques*. Ce lapsus calami est extrêmement révélateur : dans son inconscient, Proclus entend Platon parler par les *Oracles*. » (1990, p. 59)

<sup>305</sup> P. Boyancé (1937), p. 296. Dans la même voie, J. Bussanich (2000, p. 297) écrit : « Proclus, like his predecessors, is not merely a passive recipient of Chaldean or Platonic dogma ».

son ensemble – étonne parfois par son audace. Mais l’harmonisation, en essayant d’aplanir les contradictions apparentes, échafaude un véritable monument, monument dont chacune des parties – la dialectique, le mythe, les rites, les mathématiques et l’astronomie, les oracles – permet à l’homme se s’élever vers le divin. « C’est à l’occasion de ces efforts de conciliation et de systématisation que l’origine individuelle pourra trouver un champ d’action »<sup>306</sup>.

Nous avons multiplié les études comparatives tout au long de ce mémoire : mythe et oracles, mythe et mystères, mythe et  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ . Elles ont montré, l’une après l’autre, l’harmonie profonde des deux membres de chaque couple; les mythes ont d’abord été rapprochés des oracles en vertu de leurs modes respectifs de vérité et de causalité, de la distinction impliquée entre les consultants ou auditeurs, ainsi que leur rôle de médiateurs entre le divin et les hommes; nous avons ensuite observé l’expérience mystique à laquelle nous convie le mythe, soulignant sa solidarité avec les cultes à mystères et la théurgie; nous avons enfin remarqué que trois des quatre types platoniciens de  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  convenaient amplement aux mythes inspirés. Cette harmonie ne s’est donc jamais traduite par une suprématie d’un des deux éléments traités aux dépens de l’autre; l’un et l’autre, au contraire, en sortent fortifiés, nourris d’une liberté nouvelle.

C’est ce que nous avons tenté de montrer lorsque nous avons souligné la volonté proclienne d’« autonomiser le mythe »<sup>307</sup>. Il ne fait aucun doute que les circonstances historico-culturelles – la montée du christianisme, la précarité de la tradition hellénique – ont joué un rôle crucial dans la défense proclienne des mythes. Mais par-delà cet effort défensif, Proclus octroie aux mythes une voie d’accès au divin en ce qu’il les affranchit des contraintes qui en réduisaient la portée. Nous avons vu que l’effort de Proclus est allé encore plus loin que celui d’allégoristes aussi importants que Plutarque, Porphyre et Macrobe. Chez Plutarque, le mythe a une valeur pédagogique certaine, mais il n’a pas en lui-même une forte de valeur de vérité puisqu’il se doit de corroborer l’enseignement philosophique; chez Porphyre, le mythe a également une fonction propédeutique et l’allégorie est fondamentale dans son exégèse, mais il est ambivalent quant à savoir si un sens littéral choquant recèle nécessairement une signification supérieure; quant à Macrobe, il reconnaît clairement l’importance du mythe mais

<sup>306</sup> P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997<sup>2</sup>, p. 15.

<sup>307</sup> Cf. deuxième chapitre, section II 2.2.

le subordonne à une incitation à la vertu. Chez Proclus, le mythe inspiré est pour ainsi dire au-delà de la morale : il inspire certes à la vertu, mais ce n'est pas sa fonction profonde. Il naît d'une expérience originaire, d'une communion avec le divin qui est par la suite mise en ordre par la raison qui prend en quelque sorte le relais de l'inspiration<sup>308</sup>.

De nombreux commentateurs ont noté la fascination grandissante des penseurs, tout au long de l'Antiquité, pour les livres; la démarche philosophique devient graduellement une démarche essentiellement exégétique, la vérité est communiquée dans des textes et il faut la découvrir, même si elle n'apparaît pas toujours clairement. Mais il ne faut pas perdre de vue que ni ces textes, ni leur exégèse, ne constituent l'expérience vers laquelle ils tendent. Même si les mythes inspirés, qui présupposent une véritable possession divine de leurs façonneurs, sont une invitation à l'expérience mystique, ils ne sont pas eux-mêmes cette expérience. Ces textes sont une flèche qui « n'est qu'une flèche, elle n'est jamais une fin en elle-même. Elle est tout sauf ce qu'elle vise, sauf ce qu'elle atteint »<sup>309</sup>. S. Rappe mentionne fort justement, à propos de l'interprétation plotinienne de Platon, que « Plotinus' Platonic exegesis implies a paradoxical devaluation of the text »<sup>310</sup>, expression qui vaut aussi pour l'ensemble de l'exégèse proclienne en ce que l'attention portée aux textes ne fait pas de ceux-ci une fin en soi. Il est « prescrit de *se rendre*, par la lecture, au-delà de la lecture »<sup>311</sup>.

Qu'est-ce à dire? C'est que le portrait général de l'allégorie proclienne (limitons-nous à cet aspect particulier de l'exégèse telle qu'elle est pratiquée par Proclus) ne saurait consister en une liste d'interprétations, un « guide de symboles ». L'allégorie est un préalable à l'expérience mystique, mais elle doit ultimement s'effacer pour que l'expérience ait lieu. Le but vers lequel tend l'exégèse est au-delà de toute exégèse; l'analyse attentive n'est pas la résolution de l'énigme du mythe, comme l'a montré un passage de l'*Ennéade* VI 9. C'est pourquoi notre second chapitre est revenu inlassablement sur maintes formes d'« au-delà », de ce « savoir d'au-delà du savoir » : les révélations oraculaires, les mystères, les types de  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  divine. Le mythe joue un rôle tout aussi crucial que ces éléments. Tout comme l'oracle ou le rite, le mythe

<sup>308</sup> Cf. deuxième chapitre, section II 2.3.

<sup>309</sup> J. Derrida (1993), p. 67.

<sup>310</sup> S. Rappe (2000), p. 5.

<sup>311</sup> J. Derrida (1993), p. 28-29.

est secondaire lorsque comparé à l'expérience informulable dont il n'indique que le chemin. Or il nous faut souligner que le lien étroit entre le mythe et les mystères théurgiques est propre à Proclus (et sans doute à ses maîtres) dans la tradition néoplatonicienne : Porphyre n'a pas éprouvé le même intérêt pour les rites, tandis que Jamblique ne s'est pas prononcé sur les récits mythiques.

Ce mémoire s'est donc efforcé de montrer que le mythe, à sa façon, participe à toutes ces sources qui dépassent la raison dans leur accomplissement, mais sollicitent néanmoins son concours dans « l'avant » comme dans « l'après » de cette réalisation; d'abord pour s'y préparer, puis pour la déployer dans le temps et l'histoire. Il y aurait beaucoup à dire sur l'interaction entre le mythe et les autres invitations à l'expérience mystique dans la vie et l'œuvre de Proclus : l'oracle, le rite, la prière, l'ascèse, les mathématiques, l'astronomie. Mais c'est dans une étude future que nous devons poursuivre ces recherches.

## Bibliographie

### a. Auteurs anciens

- MARINUS, *Proclus ou Sur le Bonheur*, Paris, Les Belles Lettres, 2001 [éd. H.-D. Saffrey et A. Segonds].
- ORACLES CHALDAIQUES *avec un choix de commentaires anciens*, Paris, Les Belles Lettres, 1971 [éd. E. Des Places].
- PLATON, *République*, Paris, Garnier-Flammarion (2002), 801p [tr. G. Leroux].
- PLATON, *Timée/Critias*, Paris, Garnier-Flammarion (1996), 438p [tr. L. Brisson].
- PLATON, *Oeuvres complètes II*, Paris, Gallimard (1950), 1671p [tr. L. Robin].
- PORPHYRE, *L'Antre des Nymphes dans l'Odyssée*, Éditions Verdier (1989), 108p [tr. Y. Le May].
- PROCLUS, *In Platonis Rempublicam commentarii*, Leipzig, Teubner, 1899-1901, 2 volumes [éd. W. Knoll].
- PROCLUS, *Commentaire sur la République*, Paris, Vrin, 1970, 3 volumes [tr. A.-J. Festugière].
- PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, Paris, Vrin, 1967, 5 volumes [tr. A.-J. Festugière].
- PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997, 6 volumes [texte établi et traduit par H.-D. Saffrey et L. G. Westerink].
- PROCLUS, *Hymnes et prières*, Paris, Arfuyen, 1994 [éd. et tr. H.-D. Saffrey].
- PROCLUS, Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης, in *Manuscripts alchimiques grecs VI* (1928), Bruxelles, Maurice Lambertin, p. 139-151 [éd. J. Bidez].

### b. Auteurs modernes

- ANNAS, J. (1981), *An introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford, Toronto, viii-362 p.
- BABUT, D. (1974), *La religion des philosophes grecs*, Paris, PUF, 216p.
- BASTID, P. (1969), *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris, J. Vrin, 504p.
- BALLÉRIAUX, O. (1989), « Syrianus et la téléstique » in *Kernos* 2, p. 13-25.
- BODÉÛS, R. (1992), « Théologie et façons de parler », in *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Bellarmin, Belles Lettres, St-Laurent, Québec/Paris, p. 301-335.
- BOYANCÉ, P. (1937), *Le culte des Muses chez les philosophes grecs : études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, de Boccard, 375p.
- BRISSON, L. (1982), *Platon : les mots et les mythes*, Paris, François Maspero, 237p.
- BRISSON, L. (1995), *Introduction à philosophie du mythe 1 : sauver les mythes*, Paris, J. Vrin.

- BURKERT, W. (1992), *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 161p [1987; tr. de B. Deforge et L. Bardollet].
- BUSSANICH, J. (2000), « Mystical theology and spiritual experience in Proclus' *Platonic Theology* », in *Proclus et la théologie platonicienne : actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink* (éd. A. Ph. Segonds et C. Steel, avec l'assistance de C. Luna et A.F.), p. 291-307.
- CAREAU, F. (2003), *La philosophie de Proclus : une conception néoplatonicienne de l'être humain*, Thèse de doctorat (UQAM), vii-381p.
- CHAMPEAUX, J. (1997), « De la parole à l'écriture. Essai sur le langage des oracles », in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité : actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Paris, De Boccard, p. 405-438.
- CHARLES, A. (1993), « La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique », in *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods* (ed. H.J. Blumenthal et E.G. Clark), Classical Press, London, Duckworth/Bristol, p. 107-115.
- CROISSET, M. (1946), *La République de Platon : étude et analyse*, Paris, Éditions Mellottée, 329p.
- DERRIDA, J. (1993), *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 115p.
- DETIENNE, M. (1962), *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles-Bernchem, Revue d'études latines.
- DODDS, E.R. (1977), *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 316p [1959; tr. de M. Gilson].
- DORION, L.-A. (1990), « La subversion de l'elenchos juridique dans l'Apologie de Socrate », in *Revue philosophique de Louvain* 88, p. 311-344.
- DORION, L.-A. (1999), *Entretiens avec Luc Brisson. Rendre raison au mythe*, Montréal, Liber, 191p.
- ELIADE, M. (1963), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 247p.
- ELIADE, M. (1971), *Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 282p.
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1971), *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 598p.
- FLACELIÈRE, R. (1961), *Devins et oracles grecs*, Paris, Presses Universitaires de France, 124p.
- HADOT, P. (1987), « Théologie, exégèse, révélation, Écriture dans la philosophie grecque », in *Les règles de l'interprétation* (éd. M. Tardieu), Centre d'étude des religions du livre, Paris, Éditions du Cerf, p. 13-34.
- HADOT, P. (1994), *Plotin : Traité 9 (VI 9)*, Paris, Éditions du Cerf (1994). [tr. et commentaires de P. Hadot]

- LAMBERTON, R. (1986), *Homer the theologian : Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*, Berkeley, University of California Press, xiv-363p.
- LEWY, H. (1945, 1978<sup>2</sup>), *Chaldaean oracles and theurgy : mysticism magic and Platonism in the later Roman empire*, Paris, Études augustiniennes, xxvi-734p.
- NADDAF, G. (2000), « Platon créateur de la théologie naturelle », in *Une philosophie dans l'histoire : hommages à R. Klibansky* (éd. B. Melkovik et J.-M. Narbonne), Québec, PUL, p. 26-46.
- NARBONNE, J.-M. (2000), « Éléments de réflexion sur l'ETTEKEINA néoplatonicien », in *Une philosophie dans l'histoire : hommages à R. Klibansky* (éd. B. Melkovik et J.-M. Narbonne), Québec, PUL, p. 83-104.
- NARBONNE, J.-M. (2002), « Ἐπέκεινα τῆς γνώσεως. Le savoir d'au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne », in actes du congrès *Metaphysik und Religion*, München, Saur, p. 477-490.
- O'MEARA, D. J. (1992), « Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne », in *Sofies maietores « Chercheurs de sagesse » : hommage à Jean Pépin* (éd. M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien), Paris, Institut d'études augustiniennes, p. 501-510.
- O'MEARA, D. J. (2000), « La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel », in *Proclus et la théologie platonicienne : actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink* (éd. A. Ph. Segonds et C. Steel, avec l'assistance de C. Luna et A.F.), p. 279-290.
- PÉPIN, J. (1976), *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Etudes augustiniennes, 587p.
- RANGOS, S. (1999), « Proclus on poetic mimesis, symbolism and truth », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy XVII*, p. 249-277.
- RAPPE, S. (2000), *Reading neoplatonism : non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, xxii-266p.
- SAFFREY, H.-D. (1990), *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 317p.
- SHEPPARD, A. (1980), *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 214p.
- SHEPPARD, A. (1982), « Proclus' attitude to Theurgy », in *Classical Quarterly* 32, p. 212-224.
- SIORVANES, L. (1996), *Proclus : neoplatonic philosophy and science*, Connecticut, Yale University Press New Haven, xii-340p.

- TROUILLARD, J. (1977), « Les fondements du mythe selon Proclus », in *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*. Paris, Édition Beauchesne, p. 11-37.
- TROUILLARD, J. (1982), *La mystagogie de Proclus*, Paris, Belles Lettres, 256p.
- TROUILLARD, J. (1985), « 'L'un de l'âme' selon Proclus », in *Diotima XIII*, p. 137-142.
- VAN LIEFFERINGE, C. (1999), *La théurgie : des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 319p.
- VAN LIEFFERINGE, C. (2002), « Homère erre-t-il loin de la science théologique? De la réhabilitation du 'divin' poète par Proclus », in *Kernos XV*, p. 199-210.
- ZAMBON, M. (2002), *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 400p.